

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Fabiana Lima dos Santos

**“Índio não usa droga, ele usa medicina”: a criminalização da
circulação da ayahuasca indígena**

Rio de Janeiro

2018

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Fabiana Lima dos Santos

**“Índio não usa droga, ele usa medicina”: a criminalização da
circulação da ayahuasca indígena**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Orientadora: Dra. Joseane Paiva Macedo Brandão

Coorientador: Dr. Mário Ferreira de Pragmácio Telles

Rio de Janeiro

2018

O objeto de estudo dessa pesquisa foi definido a partir de uma questão identificada no cotidiano da prática profissional da Superintendência do IPHAN no Acre.

S231a Santos, Fabiana Lima dos.
“Índio não usa droga, ele usa medicina”: a criminalização da circulação da ayahuasca indígena/ Fabiana Lima dos Santos – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 2018.

166 f.: il.

Orientadora: Joseane Paiva Macedo Brandão

Dissertação (Mestrado) – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, Rio de Janeiro, 2018.

1. Ayahuasca. 2. Xamanismo – Amazônia. 3. Povos indígenas. 4. Psicoativo. 5. Patrimônio imaterial – Brasil. I. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Brasil). II. Título.

CDD 394.14

Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

Fabiana Lima dos Santos

“Índio não usa droga, ele usa medicina”: a criminalização da circulação da ayahuasca indígena

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Profissional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, como pré-requisito para obtenção do título de Mestre em Preservação do Patrimônio Cultural.

Rio de Janeiro, 3 de outubro de 2018.

Banca examinadora

Professora Dra. Joseane Paiva Macedo Brandão (Orientadora e presidente da Banca)

Professor Dr. Mário Ferreira de Pragmácio Telles (Coorientador – PEP-MP/IPHAN)

Professor Dr. Daniel Roberto dos Reis Silva (PEP-MP/IPHAN)

Professor Dr. Rodrigo Vieira Costa (UFERSA)

Como se controla, do ponto de vista social, o uso de plantas e seus derivados psicoativos sem recorrer à simples repressão? A pergunta está mal colocada, diria um xamã. Melhor seria: como se aprende a escutar a voz de espécies não-humanas, inteligências milenares que comportem o planeta com o arrogante Homo sapiens?

Anthony Henman

(apud LABATE et al., 2005b, orelha do livro).

RESUMO

Esta dissertação tem por objetivo refletir a respeito da falta de proporcionalidade nas políticas públicas sobre drogas e sobre o processo de patrimonialização dos usos tradicionais indígenas da ayahuasca, psicoativo proscrito pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA). Para isso, serão analisados quatro processos que versam sobre o pedido de Registro da ayahuasca junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em especial, sob o aspecto do uso tradicional indígena dessa bebida, para destacar a importância estrutural deste tema frente à criminalização da circulação dessa bebida pelos indígenas. Conjuntamente, será analisado o andamento processual de oito inquéritos policiais de apreensões de ayahuasca no Acre, elaborados pela Superintendência Regional do Departamento de Polícia Federal no Estado do Acre, entre os anos de 2010 e 2014, que foram encaminhados às Varas Federais do Tribunal Regional Federal da 1ª Região (TRF1) e à Vara de Delitos de Drogas e Acidentes de Trânsitos da Justiça Estadual do Acre, a fim de analisar a forma como são construídos os discursos das políticas públicas sobre drogas e suas respectivas instituições, diante do uso tradicional indígena da ayahuasca e outros usos (não ritualísticos e religiosos). Ademais, discutirei como as práticas tradicionais indígenas de usos da ayahuasca e, de forma subsidiária, outras práticas tradicionais — com exceção da ritualística religiosa — são criminalizadas no Brasil pela Lei de Drogas. Por fim, analisarei a perspectiva indígena acerca dos usos tradicionais da ayahuasca e do processo de patrimonialização desta referência cultural, a partir de falas realizadas em duas conferências: II Conferência Mundial da Ayahuasca (2016) e a I Conferência Indígena da Ayahuasca (2017).

Palavras-Chave: Ayahuasca. Povos indígenas. Psicoativo. Patrimônio.

ABSTRACT

This dissertation aims to shed some light on the lack of proportionality of the public policies on drugs and on the process of patrimonialization of the traditional indigenous uses of ayahuasca, a psychoactive proscribed by the National Sanitary Vigilance Agency (ANVISA). In order to do so, we will analyze four processes related to the registration of ayahuasca within the National Historical and Artistic Heritage Institute (IPHAN), especially considering the traditional indigenous use of this beverage, in order to highlight the structural importance of this theme to the criminalization of the circulation of this drink by the Indians; and, concurrently, the procedural progress of eight police investigations of ayahuasca seizures in Acre written by Brazilian Federal Police, in the State of Acre, between 2010 and 2014, will be analyzed and forwarded to the Federal Courts of the Regional Court (TRF1) and the Acre State Court of Drugs and Transit Accidents, in order to analyze the way public drug policy discourses and their respective of the traditional indigenous use of ayahuasca and other uses — not religious ritual; In addition to that, I will discuss how indigenous traditional practices of ayahuasca use and, in a subsidiary way, other traditional practices — with the exception of religious ritualism - are criminalized in Brazil by the Drug Law. Finally, based on speeches given in two conferences, II World Conference of the Ayahuasca (2016) and the I Indigenous Conference of Ayahuasca (2017), I also analyze the indigenous perspective on the traditional uses of ayahuasca and the process of patrimonialization of this cultural reference.

Keywords: Ayahuasca. Indigenous people. Psychoactive. Heritage.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABA – Associação Brasileira de Antropologia

ABESUP – Associação Brasileira de Estudos Sociais de Substâncias Psicoativas

APAMINTAJ – Associação Produtora de Artesanato das Mulheres Indígenas de Tarauacá e Jordão

ASKARJ – Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Alto Rio Jordão

CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

CPI – Câmara do Patrimônio Imaterial

DPF – Departamento da Polícia Federal

FEPHAC – Federação do Povo Huni Kuĩ do Acre

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

GTPI – Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial

INCB – International Narcotics Control Board

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IPL – Inquérito policial

MinC – Ministério da Cultura

MPF – Ministério Público Federal

NEIP – Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos

OIT – Organização Internacional do Trabalho

OMPI – Organização Mundial da Propriedade Intelectual

ONU – Organizações das Nações Unidas

OPIAC – Organização dos Professores Indígenas do Acre

OPIRE – Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira

OPIRJ – Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá

OPITAR – Organização dos Povos Indígenas de Tarauacá

STF – Supremo Tribunal Federal

UFAC – Universidade Federal do Acre

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência, e a Cultura

USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

RESUMO	6
ABSTRACT	7
INTRODUÇÃO	10
<i>Ayahuasca: “Quer saber da história? Usa para você saber!”</i>	13
<i>Metodologia</i>	17
CAPÍTULO 1 – DROGAS: AYAHUASCA NÃO É CHAZINHO DAS CINCO	22
1.1 As políticas públicas sobre drogas no Brasil	22
1.2 O impacto da Lei de Drogas no cenário nacional	34
1.3 Ayahuasca e o processo proibicionista no Brasil	41
1.4 O proibicionismo dos usos indígenas da ayahuasca.....	47
CAPÍTULO 2 – ARTICULAÇÕES JURÍDICO-ANTROPOLÓGICAS	55
2.1 Encontros e desencontros entre Antropologia e Direito	55
2.2 O que são inquéritos policiais?.....	60
2.3 Inquéritos policiais selecionados.....	63
2.4 Inquéritos policiais através das “lentes da antropologia”	65
2.5 A invisibilidade indígena nos inquéritos	72
2.6 Direitos indígenas: o direito à diferença.....	80
CAPÍTULO 3 – PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA AYAHUASCA.....	89
3.1 O pedido de Registro da ayahuasca	89
3.2 Os embates durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca	96
3.3 A política de patrimônio cultural	104
CAPÍTULO 4 – A “INVENÇÃO” DA AYAHUASCA PELO OLHAR INDÍGENA	111
4.1 Dando voz aos povos indígenas: a I Conferência Indígena da Ayahuasca.....	121
<i>Cosmologia indígena</i>	124
<i>Resgate cultural</i>	127
<i>Falsos pajés</i>	128
<i>II Conferência Mundial da Ayahuasca</i>	129
<i>Patrimonialização</i>	131
<i>Criminalização do uso da ayahuasca indígena</i>	135
<i>Usos indevidos</i>	138
<i>Ayahuasca indígena: sua relação com as cantorias e com outras medicinas</i>	143
<i>Direitos indígenas</i>	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS	153
REFERÊNCIAS.....	157

INTRODUÇÃO

A elaboração desta dissertação partiu, primeiramente, das minhas experiências pessoais — de afeto¹ (FRAVET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2005) —, seja no campo acadêmico ou profissional. Em especial, quando de meu estágio como assistente de perícia antropológica na 6ª Câmara de Coordenação e Revisão: índios e minorias étnicas (6ª CCR) da Procuradoria-Geral da República do Ministério Público Federal (PGR/MPF), em Brasília, em 2010. Havia acabado de me formar em Antropologia na Universidade de Brasília, mas fazia a segunda habilitação (em Sociologia) nesta mesma universidade.

A partir da experiência no Ministério Público Federal (MPF), analisei vários processos judiciais envolvendo perícia antropológica, voltados para os direitos de minorias étnicas — questão fundiária, territorialidade, atividade religiosa missionária, avaliação de impacto ambiental, sustentabilidade socioeconômica e educação. Mas foi o laudo pericial antropológico de um processo que corria sob segredo de justiça, em especial, que me chamou a atenção. Esse processo tratava de um inquérito policial do Departamento da Polícia Federal (DPF) que investigava a morte de 29 (vinte e nove) garimpeiros na Terra Indígena (TI) Roosevelt, em Rondônia, cujos indiciados eram pessoas da etnia Cinta Larga.²

O objetivo do laudo antropológico era bem específico:

Investigar os aspectos socioculturais imbricados na morte de vinte e nove (29) garimpeiros e no indiciamento de vinte e três (23) indígenas da etnia Cinta Larga, no intuito de trazer para o âmbito da investigação criminal a lógica e a visão indígena do ocorrido, e dar a conhecer as razões e as motivações culturais e sociais que teriam levado os indiciados a participarem a conduta a eles atribuídas (anotações pessoais extraídas do Laudo, 2010).

Além do laudo, a conjuntura social para elaboração desse documento também suscitou certa curiosidade. Na época, recorde-me que o MPF chegou a requisitar antropólogos vinculados à Associação Brasileira de Antropologia (ABA). No entanto, todos aqueles requisitados declinaram do convite, pois havia certo receio em trabalhar com essa etnia por

¹ O termo “afeto”, utilizado pela antropóloga Jeanne Favret-Saada (2005) ao escrever uma etnografia sobre feitiçaria na França, empregado nesta dissertação, não será empregado no sentido de emoção que escapa à razão, “[...] mas de afeto no sentido do resultado de um processo de afetar, aquém ou além da representação.” (GOLDMAN, 2005, p. 150).

² Os dados aqui apresentados desse processo foram extraídos das minhas anotações pessoais, quando da leitura do laudo antropológico citado. Informo que meu acesso ao processo se deu apenas por meio da leitura do respectivo laudo. Ademais, pelo fato de ele que está sob segredo de justiça, não informarei detalhes desta perícia antropológica.

diversos motivos (medo, exposição dos indígenas e ética). Em razão disso, o laudo acabou sendo produzido por duas analistas periciais em Antropologia do próprio MPF (uma de Brasília e outra da capital do Rio de Janeiro).

Essas peritas foram a campo, mas não tiveram autorização junto ao povo Cinta Larga da TI Roosevelt para ingressar em suas terras, menos ainda para entrevistá-lo. Por isso, acabaram fundamentando seu laudo apenas a partir do relato dos Cinta Larga das terras indígenas vizinhas, não envolvidos no massacre.

Segundo elas, o incidente (massacre) estava envolto em ambiente de grande complexidade, marcado por conflitos advindos da exploração ilegal de diamantes, deixando sob tensão as relações entre indígenas e não indígenas na região e no entorno da TI Roosevelt.

A partir do laudo, foi possível fazer uma leitura antropológica do inquérito policial (IPL). Ele apontou a questão da invisibilidade social que é dada aos indígenas perante os órgãos de governo, o próprio Estado e a sociedade envolvente. Isso ficou evidente em um trecho do laudo:

Se a justiça for isso, pode colocar na história do Cinta-Larga que justiça exterminou o povo Cinta-Larga, um dos primeiros habitantes desse país. Como vão nos prender a nós que estamos defendendo nosso direito? Que chefe é esse que só mexe com processo e não vê a verdade que está acontecendo? Nós somos poucos, e ainda nos tratam de bandidos? Que chefe é esse que manda prender quem tem o direito e está defendendo esse direito? Como é que fazendeiro põe placa de propriedade e todo mundo respeita; e a nossa placa do índio é toda cheia de tiro? Pra nós só chega processo, processo e mais processo. Antes, os nossos pais e avós vigiavam a nossa terra e não encontravam ninguém. Agora, tá tudo cheio de invasão. E ainda temos que sofrer com processo? Nós queremos ser amigo do branco. Mas não queremos invasor nem processo. Nós somos poucos, mas somos bravos. Somos índios bravos. (Anotações pessoais extraídas do laudo antropológico, 2010).³

Em 2012, não sei se por coincidência ou por ironia do destino, comecei a trabalhar com os Cinta Larga da TI Roosevelt, quando assumi um cargo comissionado na Coordenação Regional da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Cacoal, Rondônia.

A partir desse trabalho junto a esse povo, tomei conhecimento dos bastidores desse massacre imputado aos Cinta Larga e compreendi a real invisibilidade e usurpação das riquezas desse povo.

Anos depois, esta mesma invisibilidade dos povos indígenas reapareceria quando iniciei minhas atividades na Superintendência do IPHAN no Acre, ao acompanhar minha supervisora na época, a antropóloga Andréia Baia, no seminário *Encontro sobre o*

³ Embora este processo esteja sob segredo de justiça, destaco que este trecho se refere à fala de um jovem Cinta Larga, expressada publicamente, durante audiência no MPF, em Cacoal/RO, no dia 22 de março de 2009.

*reconhecimento da Ayahuasca*⁴ como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, ocorrido no dia 19 de outubro na *II Conferência Mundial da Ayahuasca*, realizada entre os dias 17 e 22 de outubro de 2016, na Universidade Federal do Acre (UFAC), em Rio Branco, Acre. Naquela ocasião, ficou evidente o embate que havia entre as comunidades religiosas e as comunidades indígenas acerca dos usos e do processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil, bem como a criminalização de práticas culturais tradicionais, conforme apontado pela fala de um representante Huni Kuĩ⁵:

Ele disse, ‘Os gringos não nos entendem!’ Ele também falou na língua dos *hãtxa kuĩ* por um instante. Depois em português questionou: ‘A tradutora também não compreende!’ Para ele, os indígenas foram excluídos desta situação — de fato, os autores dessa história. Ele não queria que o processo de registro fosse simplesmente feito para ele, mas sim que fosse realizada com ele [povo indígena].

Esse processo de exclusão era muito comum no Brasil, situação em que os povos indígenas não eram chamados para participar. Logo, esse pedido de Registro acabou nos excluindo desses processos.

Ao final, ele problematizou a perda da tradição indígena, um exemplo disso foi a perda das línguas indígenas.

E terminou sua fala com a seguinte indagação: ‘O registro da ayahuasca tem a finalidade de excluir ou incluir os povos indígenas?’ (SANTOS, 2017b, p. 9).

Na época, recordo-me que, entre os temas disponíveis para eu trabalhar no mestrado (arte gráfica *kene* dos huni kuĩ, ofício de seringueiro e ayahuasca), o único com o qual eu não queria trabalhar era justamente o da ayahuasca, menos ainda com questões relacionadas aos povos indígenas.

Minha rejeição para trabalhar com o tema da ayahuasca se dava pelas experiências ruins que tive com a bebida — que serão relatadas abaixo. Em relação às questões relacionadas aos povos indígenas, tive muitas decepções quanto à política indígena implementada pela FUNAI em Cacoal. Em razão disso, havia prometido a mim mesma que não mais trabalharia com questões indígenas. Mas, pela segunda vez, me vi em contradição e aqui estou com uma dissertação que trata de ayahuasca e de questões indígenas.

⁴ A ayahuasca é uma bebida psicoativa também conhecida como daime, santo daime, caapi, hoasca ou vegetal, daime, yagé, naterma, natem, natema, pindé, mihi, dápa, vinho da alma, huni, professor dos professores, pequena morte, nepe, kahi, nixi pae, shori, kamarãpi, cipó, dentre outros. Andréa Martini (s.d.) desta que há mais de 42 nomes diferentes para a bebida. Seu uso tradicional ocorre por grupos étnicos indígenas situados na Amazônia, a qual abrange Brasil, Peru, Equador, Bolívia, Venezuela e Colômbia (ALBUQUERQUE, 2014; FACUNDES, 2013; PRAYAG *et al.* 2015; REGINATO, 2010).

⁵ A grafia utilizada nesta pesquisa para se referir ao povo Huni Kuĩ será esta: com “i” e til, por estar de acordo com a língua *hãtxa kuĩ* e por ser a forma de grafia com a qual este povo se autodenomina — embora o “ĩ”, i com o til em cima, não exista na língua portuguesa. Na bibliografia estudada, também será possível encontrar a grafia Huni Kuin, com “i” e “n”, por ter sido uma adaptação para a língua portuguesa, mas esta forma só será utilizada para se referir ao sobrenome deles. Escolhi esta forma de grafia para os sobrenomes pelo fato de os registros dos integrantes deste povo não possuírem uma padronização, pois nos documentos dos indígenas a grafia possui algumas variações (*huni kuĩ*, *huni kui*, *huni kuin*, *honi kon*, *uni koi*) (OLIVEIRA, Alice, 2016). Por fim, vale ressaltar que este povo também era chamado de *Kaxinawá*, mas por ser um nome imposto pelo não indígena, os Huni Kuĩ — quer dizer “gente verdadeira” — não se reconhecem por aquele etnônimo. *Kaxinawá* pode ser traduzido como “povo morcego” ou “homens vampiros” (OLIVEIRA, Alice, 2016).

Afinal, não pude me fazer de cega frente ao impasse que tinha bem diante dos olhos: a invisibilidade dos indígenas quanto aos seus usos tradicionais da ayahuasca. Mais uma vez, via uma tentativa de silenciar as vozes dos povos indígenas. Particularmente, mesmo não querendo trabalhar com essa questão, acreditei que esta fosse a principal demanda a ser observada num mestrado profissional, que não se reduz a questões meramente acadêmicas e filosóficas.

Ayahuasca: “Quer saber da história? Usa para você saber!”

A primeira vez que tomei ayahuasca foi em 2006, em contexto de seringal, quando participava de uma audiência pública para a criação da Reserva Extrativista do Arapixi, próximo ao município de Sena Madureira, Acre. Recordo-me que cheguei a tomar a primeira dose da bebida no seringal onde aconteciam as reuniões dessa audiência. Tomei a primeira dose, senti meu corpo relaxando, acompanhei um pouco o ritual que ocorria naquela noite, mas decidi não tomar a segunda dose. A princípio, porque eu estava naquele lugar a trabalho. Mas o real motivo era o medo e desconhecimento do que poderia acontecer comigo, caso eu tomasse a segunda dose. Para mim, como leiga sobre o assunto na época, havia o medo de não saber o que poderia fazer, e mais ainda de perder a razão.

Mas minha resistência em querer trabalhar com a temática da ayahuasca se dava pelo fato de ter voltado a experimentá-la, em 2011 em três ocasiões, desta vez, em contexto religioso, e sempre ter levado “peia”⁶ ao tomar apenas a primeira dose. Alguns diziam para mim que essas peias aconteciam porque eu não relaxava. Na verdade, psicologicamente, eu entrava em pânico só em pensar que pudesse surtar ou nunca mais voltar ao meu estado normal de consciência. Em razão disso, achava que eu não era legitimada para trabalhar com o tema ayahuasca. Para mim, trabalhar com essa questão no mestrado e não experimentar a bebida, no contexto indígena, seria — na minha concepção — um trabalho incompleto ou não legitimado.

Depois que decidi seguir com o tema da ayahuasca no mestrado, até iniciei a pesquisa seguindo essa linha de raciocínio “imparcial”, analisando apenas inquéritos sobre apreensões de ayahuasca, sem a necessidade de fazer pesquisa de campo. Esta pesquisa resultou no meu

⁶ Em termos simplistas, a “peia” seria uma espécie de castigo ou surra da ayahuasca sentida por aqueles que a ingerem. Ela pode se expressar de várias formas: excesso de vômitos, crise de diarreia, sensações emocionais desagradáveis e outras.

segundo produto técnico apresentado ao IPHAN, como parte das atividades do mestrado profissional. Mas quando tive que participar da I Conferência Indígena da Ayahuasca, não pude dizer não para a bebida — tomei, pela primeira vez, as duas doses oferecidas no ritual.

Na verdade, ao tomar novamente ayahuasca, primeiro eu queria saber porque esse tema chegou até a mim, já que eu era tão reticente com essa questão. Segundo, porque eu tentava procurar uma espécie de confirmação se o mundo espiritual havia, de fato, me autorizado a trabalhar com ayahuasca ou não.⁷ Na ocasião, eu estava com muito medo, mas encarei o desafio.

Tomei a primeira dose, relaxei. Mas quando tomei a segunda, a ayahuasca desceu com gosto de fel na boca (mais amarga que de costume). Ainda quando eu estava na fila para tomar a segunda dose, o estômago já dava sinal de que iria rejeitar aquilo que desceria pela garganta. Nesse momento, foi quando percebi que não teria mais volta: era tomar e me preparar para o que viria com a segunda dose.

Depois da segunda dose, não consegui mais ficar dentro do *yuxibu*⁸. Nesse momento, o mundo espiritual se abriu, pois nunca tinha visto as mirações⁹ como as vi nesse dia. Senti que eu levaria mais uma peia. No começo, senti medo. Depois, fiquei completamente assustada, quase em pânico. A vontade de ir ao banheiro era insistente. Só não vomitei porque havia jantado pouco nesse dia, propositalmente. Caminhava pela aldeia sem rumo, pensando em uma forma de tirar aquela bebida de dentro de mim, mesmo já sabendo que essa opção era inexistente:

Beber a ayahuasca implica na perda do controle pessoal sobre a grade espaço-temporal. Embora não perca a consciência, o sujeito não tem opção de entrar e sair da experiência conforme a sua vontade própria. Participar dos rituais tem um efeito extremamente intenso sobre a sensibilidade e sobre a razão — precisamente na ocasião em que supostamente o antropólogo deve ser um ‘observador’. Isto leva a técnica da observação participante a um ponto em que ela se desmonta. Não há mais observação participante enquanto uma combinação de ‘observação’ e de ‘participação’: há participação integral que afeta drasticamente a natureza da observação (que inclui a ‘sensibilidade’ e a ‘razão’). (LABATE, 2004, p. 51).

⁷ Passei a respeitar mais ainda o mundo espiritual, em especial, suas entidades (caboclos, invisíveis, voduns, orixás, índios, selvagens, gentis e encantados), a partir de uma pesquisa antropológica feita para a Superintendência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) no Maranhão, para o estudo de um território quilombola no município de Pinheiro (nos povoados de Lacral, Espírito Santo e Vitória dos Braga), quando passei a compreender a dinâmica das religiões afro-brasileiras (ou afro-maranhenses) que se estabeleciam naquele local — uma espécie de sincretismo de tambor de mina, terecô ou tambor da mata, tambor do curador (cura ou pajelança de negro), umbanda, candomblé e macumba. Na ocasião, tive muitos obstáculos para desenvolver a pesquisa (instrumentos de trabalhos quebravam, entrevistas sobre temas delicados não gravavam, havia resistência da comunidade para falar sobre esses mesmos temas, dentre outros). Somente quando tive oportunidade de participar de um dos rituais (ritual de possessão de tambor de mina), ocasião em que fui “legitimada” por uma dessas entidades, foi que a pesquisa passou a fluir.

⁸ Uma espécie de maloca, local onde acontecia o ritual indígena.

⁹ A miração é o estado visionário produzido pelo chá da ayahuasca (LABATE, 2004).

Por outro lado, algo mais forte me fazia voltar para o centro do ritual. A imagem da jiboia¹⁰, que nunca tinha visto, aparecia em minhas mirações para me amedrontar, assim como outras visões que tive.

Pensava em procurar o cacique que liderava o ritual, mas ao mesmo tempo que eu desejava isso — pois queria acabar com essa espécie de sofrimento — algo mais forte me dizia: “Não vá procurá-lo! Você precisa passar por tudo isso (pela peia)”.

Depois desse turbilhão de emoções, fui relaxando aos poucos. Daí em diante, fiquei mais calma, comecei a discernir mais as coisas. Fiquei sentada na arquibancada do campo de futebol que fica em frente ao *iushibo*, pois lá dentro, a força era intensa e eu não conseguia entrar.

Sentada naquela arquibancada, levei algumas horas para fazer o rito de passagem — como se fala em Antropologia. Basicamente, seria um processo de transição, das sensações ruins para as boas. Para isso, tive a ajuda de uma moça chamada Ju. Nunca a tinha visto antes. Simplesmente ela se sentou do meu lado e me acompanhou nessa jornada espiritual durante toda madrugada.

Depois de ter passado pelos afetos suscitados pela experiência inicial, tive momentos espirituais maravilhosos. Um deles foi ter passado por uma sabatina espiritual da minha qualificação do mestrado. A força da ayahuasca me deu conselhos acadêmicos importantes que me abriram novos caminhos para o desenvolvimento desta dissertação. Um deles foi compreender a importância do valor estético das cantorias para os indígenas — antes dos conselhos acadêmicos na força do cipó — aos quais não dava importância, pois pareciam para mim singelas e banais. De fato, ouvir essas cantorias na força do cipó, para mim, quebrou uma barreira que separa quem está dentro e quem está fora do ritual¹¹, possibilitando a abertura de uma comunicação (verbal ou não) específica com o mundo espiritual.

Realmente, não há como ignorar ou negar o deslocamento do meu lugar de fala a partir de experiências com a força da ayahuasca. Deixei-me “ser afetada” (FRAVET-SAADA, 2005) pelo mundo espiritual da ayahuasca, tornando-me sensível para essa vivência:

Basta que os etnógrafos se deixem afetar pelas mesmas forças que afetam os demais para que um certo tipo de relação possa se estabelecer, relação que envolve uma comunicação muito mais complexa que a simples troca verbal a que alguns imaginam poder reduzir a prática etnográfica. (GOLDMAN, 2005, p. 150).

¹⁰ A jiboia possui um papel importante dentro da cosmologia huni kuĩ.

¹¹ O termo ritual empregado neste trabalho se refere a um agregado ou um sistema de símbolos que armazena o saber tradicional.

Para Labate (2004), esse tipo de experiência tem tanto ou maior importância que o aspecto cognitivo, ou seja, o conhecimento via intelecto ou razão. Para esta autora:

No caso da ayahuasca, parece-me que há uma coexistência entre a brilhante (e às vezes aterrorizante) experiência sensível e a permanente reflexão (inteligível) que acompanha essa experiência, seja na forma de atuo-reflexão moral, ou de especulação sobre a experiência sensível, ou de contemplação da forma (na música, por exemplo). (LABATE, 2004, p. 42).

Por outro lado, aceitar ser afetada por essa última experiência com ayahuasca não implica dizer que eu me identifiquei com o ponto de vista indígena, nem que eu aproveite essa experiência de campo para excitar meu narcisismo. Pelo contrário, aceitar essa afetação me fez assumir o risco de ver meu projeto de pesquisa se desfazer — pois estava disposta a interromper o andamento desta pesquisa, caso o resultado dessa experiência não me trouxesse segurança para continuá-la. Até mesmo cheguei a pensar em desisti do mestrado. Mas, tal experiência me possibilitou outro nível de compreensão para tratar deste tema: termos como “força da ayahuasca”, o significado das cantorias, das curas, entre outros do contexto ayahuasqueiro, tornaram-se mais claro.

Da mesma forma, no caso de um campo de estudos como o da ayahuasca, que lida com estados alterados de consciência, não quero dizer que é necessário experimentar ayahuasca para falar sobre ela. Nem mesmo é necessário ser ayahuasqueiro para garantir a qualidade da pesquisa (LABATE, 2004). Da mesma forma que não é necessário experimentar drogas para compreender os usuários (POLICARPO, 2013). Menos ainda, tornar-se feiticeiro para falar de feitiçaria (FRAVET-SAADA, 2005). No meu caso, essa cobrança partiu de mim, pois senti uma obrigação implícita em experimentá-la mais uma vez — desta vez, dentro do contexto indígena — para não deixar me influenciar pelas experiências pretéritas.

Por oportuno, não posso deixar de mencionar que também havia uma cobrança externa, ora de forma direta, ora não. Recordo-me que, ao comentar esta pesquisa com a comunidade ayahuasqueira, eles eram quase unânimes em dizer: se vai estudar ayahuasca, você precisa bebê-la. Até mesmo durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca, esse entendimento era predominante: “Quer tomar? Quer experimentar? Quer saber da história? Usa para você saber! Usa com quem conhece, que você sabe! Depois que provarem daí vocês dizem se ela tem história ou não, se ela tem conhecimento ou não” (Benki Pianko).

Situação similar a esta também foi experimentada pela antropóloga Jeanne Fravet-Saada na França, ao estudar feitiçaria:

Na verdade, eles exigiam de mim que eu experimentasse pessoalmente por minha própria conta – não por aquela da ciência – os efeitos reais dessa rede particular de comunicação humana em que consiste a feitiçaria. (FRAVET-SAADA, 2005, p. 157).

Ademais, quero ressaltar que tais percepções — pessoais (de afetação), acadêmicas e profissionais — não são periféricas, mas sim centrais no fazer antropológico, e são importantes para pensar em qual conjuntura sociocultural serão analisados todos os aspectos que envolvem essa dissertação.

Metodologia

Para esta pesquisa, foram adotados estudos e procedimentos metodológicos clássicos e consagrados nas Ciências Sociais, a fim de fundamentá-la por meio dos métodos adotados por estas ciências, juntamente com os conceitos a serem arguidos neste trabalho. O trabalho de campo utilizou as técnicas consagradas pela tradição antropológica, como conversas informais e observação participante.

Parte da pesquisa teve como método de estudo a etnografia de documentos — em especial o Capítulo 2 — por se tratar da análise de documentos burocráticos agenciados pelo Estado, tais como processos judiciais, administrativo, inquéritos policiais e demais atos administrativos (HULL, 2012; LOWENKRON, 2015; REIS, 2016). Para Hull (2012), estes documentos também são chamados de “artefatos gráficos”.

Segundo Hull (2012), os documentos burocráticos foram um dos objetos historicamente mais negligenciados por antropólogos. Isso aconteceu porque é mais fácil vê-los apenas como algo capaz de oferecer acesso imediato àquilo que documentam, sendo a eles negado o papel de mediador — o que implica não somente olhar através deles, mas sim para eles.

Para Lowenkron (2015), esses documentos são signos. Ou seja, não objetos dados em si, mas sim repletos de significados que estão materializados em forma de papel. Tal entendimento também é compartilhado com o antropólogo Rodolfo Moraes Reis:

Esta proposta ancora-se nas discussões a respeito do tratamento etnográfico de documentos e burocracias, em que o material documental é lido não meramente como registro de atos ocorridos, mas como importantes mediadores sociais, fundamentais para o entendimento do modo de gestar e gerir de práticas de governo (HULL, 2012; FERREIRA, 2012; LOWENKRON e FERREIRA, 2014). Forma e linguagem, desse ponto de vista, não são tomados como algo arbitrário e aleatório, mas como atos políticos-administrativos que ganham sentido dentro de um contexto mais amplo de significação (2016, p. 2).

Outro argumento importante ressaltado por Reis é que esse tipo de trabalho se mostra fundamental para “pensar as instituições estatais e as políticas públicas não como algo pronto e acabado, mas como produções de práticas cotidianas de poder” (2016, p. 2). Dessa forma:

Ao estudo antropológico das políticas públicas caberia não propriamente a avaliação dos seus resultados e eficácia, a partir de uma perspectiva instrumental, mas a análise dos pressupostos, concepções, e linguagens pelas quais determinada questão é definida como um problema, bem como os métodos e práticas desenvolvidos para enfrentá-la e solucioná-la. Ressalta-se, deste ponto de vista, as dimensões simbólicas e performativas do Estado, examinando fronteiras e imagens consagradas a partir da investigação etnográfica de um contexto específico. (SHORE e WRITGHT, 1997; TEIXEIRA e SOUZA LIMA, 2014) (REIS, 2016, p. 2).

O mérito deste método de pesquisa também se caracteriza pelo ânimo para descobrir todas as variáveis significativas para este recorte amostral. Para isso, tenta-se compreender o fenômeno social estudado por meio de sua descrição completa e pela análise detalhada desses inquéritos e processos analisados, contextualizando-os em sua realidade cultural (FIGUEIRA, 2008). Isso ocorre porque essa etnografia do sistema judiciário também passa pela compreensão de que suas instituições, práticas e representações estão inseridas na sociedade brasileira e, portanto, mantêm com ela uma relação de influência e interdependência (KANT DE LIMA, 2009).

Por oportuno, ressalto que a produção da verdade nas práticas processuais administrativas (a partir dos processos do IPHAN) e judiciais criminais (a partir dos inquéritos policiais) será vista nesta pesquisa como um processo social, no qual, segundo Luiz Eduardo Figueira, “[...] não existem pontos de vista ‘certos’ ou ‘errados’. Estes pontos de vista representam diferentes grupos de interesses, personalidades, status etc.” (2008, p. 16).

A partir desse método, além do trabalho de campo para obtenção dos dados primários, esta dissertação também abrange a pesquisa documental e bibliográfica para a obtenção de dados secundários, que será primordial nesta investigação.

O levantamento dos dados primários foi realizado em diversos momentos. Para o levantamento desses dados, realizei conversas informais e por e-mail, por telefone e pessoalmente com indígenas, juízes federais e estaduais, promotores de justiça estadual, defensores públicos, delegados, peritos, escrivães, professores, pesquisadores, além de outros atores que estão diretamente relacionados com a prática judicial envolvendo o contexto da ayahuasca. Tais conversas foram necessárias porque me permitiram perceber as nuances e diferenças existente entre a estrutura jurídico-formal do Judiciário e as práticas sociais dos atores judiciais envolvidos nesse processo de produção da verdade.

Já os dados secundários foram levantados a partir de pesquisa bibliográfica, visando respaldar esta pesquisa com fundamentação teórica e conceitual necessárias (CRESWELL,

2007; GIL, 2002). Além dessa técnica, também utilizei a pesquisa documental e acadêmica em arquivos públicos, imprensa periódica, bibliotecas públicas e demais fontes documentais e arquivísticas oficiais necessárias, tanto em Rio Branco (AC), quanto na cidade do Rio de Janeiro (BECKER, 2007; DINIZ, 2012; DINIZ; MUNHOZ, 2014).

Meu acesso aos inquéritos se deu através das atividades que desenvolvi pelo Mestrado na Superintendência do IPHAN no Acre, pois o vínculo institucional com este Instituto permitiu que meu acesso aos autos processuais fosse possível — acredito que de outro modo seria inviável o acesso aos arquivos da Polícia Federal; ademais, as disciplinas que fiz na Pós-Graduação em Gestão de Segurança Pública e Direitos Humanos e no curso de Graduação em Direito pela UFAC, e aquelas que cursei na Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ), local onde iniciei minha graduação em Direito, facilitaram a formação da estrutura desta pesquisa.

Por razões éticas, é importante destacar que, diante do fato de esta pesquisa não ter sido submetida a um Comitê de Ética em Pesquisa (CEP), e mesmo que não haja essa obrigatoriedade no Mestrado Profissional em Preservação do Patrimônio Cultural, adotei os critérios éticos que envolvem uma pesquisa científica no âmbito das Ciências Sociais.

Outros procedimentos adotados nesta pesquisa foram: a não identificação dos autos¹² processuais ou quaisquer outras informações que levem a sua identificação (tais como nomes, datas, números de documentos oficiais); e ausência de identificação nominal das pessoas com quem realizei conversas informais.

No Capítulo 1 desta dissertação, primeiro contextualizo uma breve historiografia das políticas públicas sobre drogas; em seguida, traço a conjuntura de repressão aos psicoativos, em especial, a da ayahuasca no Brasil, de 1974 até os dias atuais. Faço, então, uma análise dos discursos que são construídos sobre as políticas públicas sobre drogas, em especial, a forma como as práticas indígenas de usos da ayahuasca, sobretudo sua circulação, são criminalizadas no Brasil.

A partir desse panorama, busco compreender como as práticas tradicionais indígenas de usos da ayahuasca e, de forma subsidiária, outras práticas tradicionais — com exceção da ritualística religiosa — são criminalizadas no Brasil pela Lei de Drogas (BRASIL, 2006; RODRIGUES, 2006a, 2010a).

¹² Por razões éticas, informo que os procedimentos adotados na análise dos inquéritos em epígrafe foram: a não identificação oficial dos autos processuais — a única identificação que receberão para fins de sistematização da análise desses dados será feita através da seguinte numeração: Processo 1, Processo 2,... e Processo 8 — ou quaisquer outras informações que levem à sua identificação (tais como nomes, datas, números de documentos oficiais, salvo aquelas que já estejam de domínio público).

No Capítulo 2, a criminalização das práticas culturais tradicionais será analisada a partir do andamento processual de oito inquéritos policiais (IPL) de apreensões de ayahuasca que foram elaborados pela Superintendência Regional do Departamento de Polícia Federal no Estado do Acre, entre os anos de 2010 e 2014, a fim de compreender a forma como o Estado brasileiro, através de suas políticas públicas, vem abordando o uso de drogas. Também se busca saber como são construídos os discursos das políticas públicas sobre drogas e quais são as consequências, bem como suas respectivas instituições diante dos usos tradicionais da ayahuasca¹³.

Cabe destacar que esta pesquisa não se posiciona contra ou a favor das práticas policiais e judiciais brasileiras; meu principal interesse é discuti-las para tentar explicá-las e compreendê-las, a fim de perceber nelas características de processos culturais mais amplos (a exemplo da invisibilidade indígena) — nem sempre explicitados pela cultura pertencente (KANT DE LIMA, 2009) — e tratar do direito à diferença dos povos indígenas.

Já no Capítulo 3, abordo o pedido de Registro da ayahuasca enquanto patrimônio cultural imaterial. Para isso, abordarei o tema apenas sob o recorte dos usos indígenas. Ademais, abordarei os embates ocorridos durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca e a política de patrimônio cultural.

O objetivo do Capítulo 4 é dar voz aos povos indígenas. Mas antes de trazer as falas desses povos, trago para o bojo desta dissertação a perspectiva indígena, abordando temas como xamanismo, cosmologia indígena e usos indígenas da ayahuasca, temas centrais neste capítulo. A partir da minha participação na I Conferência Indígena da Ayahuasca, faço uma seleção da perspectiva indígena, a partir das falas dos conferencistas, acerca dos vários aspectos que envolvem os usos tradicionais da ayahuasca: cosmologia indígena, resgate cultural, falsos pajés, II Conferência Mundial da Ayahuasca, patrimonialização, criminalização, usos indevidos e direitos indígenas. A proposta, neste capítulo, é levar em conta os usos da ayahuasca, não a partir da perspectiva de quem fala sobre eles — médicos, juízes, policiais, cientistas —, mas de quem a consome, os povos indígenas.

Por fim, o título dessa dissertação “‘Índio não usa droga, ele usa medicina’: a criminalização da circulação da ayahuasca indígena” é, propositalmente, provocativo. Esta

¹³ Compreender como esses discursos são construídos é minha atual “pergunta-problema”. No entanto, gostaria de destacar que a pergunta problemática que me levou a analisar os inquéritos da Polícia Federal no Acre partiu do questionamento de alguns indígenas durante esta conferência, que tinham receio em transportar esta bebida fora de suas terras indígenas ou que, com a finalidade de transportá-las para fora do estado do Acre, era necessário que eles se vinculassem a uma das religiões ayahuasqueiras. Como não houve nenhuma investigação envolvendo indígena nas apreensões da ayahuasca pela Polícia Federal, percebi a necessidade de reformular minha pergunta problemática nesta pesquisa.

frase foi dita por um representante indígena durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca. A primeira provocação está no termo “índio”, que ainda persiste em existir no imaginário do senso comum das pessoas. Este termo não é mais utilizado na literatura antropológica por ser de cunho preconceituoso e fazer referência a um índio genérico, por ter em si a falsa pretensão de unificar aquilo que é plural: povos indígenas. A segunda provocação está nos termos “usa” e “medicina”, que neste contexto estão empregados a partir da lógica indígena, a qual dá um sentido plural ao verbo “usar” e ao termo “medicina” — totalmente distinto da concepção ocidental e científica, visões limitadas, um tanto atrofiadas por não compreender a lógica indígena. A última provocação do título está no termo “circulação”. Optei por não utilizar o termo “transporte” porque o sentido que é dado àquele termo é mais holístico, tornando-se mais representativo para os povos indígenas. Segundo os povos indígenas que fazem uso da ayahuasca, o termo “circulação” tem um significado mais plural do que o simples transportar, ou o carregar consigo. A “circulação” tem a ver com a ideia de reciprocidade, de confraternizar, de compartilhar esse conhecimento com outras pessoas, sejam elas indígenas ou não.

CAPÍTULO 1 – DROGAS¹⁴: AYAHUASCA NÃO É CHAZINHO DAS CINCO¹⁵

A maior parte da referência bibliográfica que trata do tema drogas, analisada neste capítulo, foi localizada no site do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), devido ao fato de este núcleo agregar a produção científica mais recente de pesquisadores, que trabalham de forma multidisciplinar (NEIP, 2017). O NEIP é um núcleo de estudos independente, pois não possui qualquer vínculo direto com uma universidade. Ele reúne estudiosos da área de Ciências Humanas cujo posicionamento político e ético, em geral, é oposto ao regime proibicionista das drogas. Este grupo, desde 2010, se associou à Associação Brasileira de Estudos Sociais de Substâncias Psicoativas (ABESUP).

1.1 As políticas públicas sobre drogas no Brasil

O que é droga¹⁶? Pelo viés etimológico, este termo derivou do holandês *droog*, “significando produtos secos destinados à alimentação e à medicina.” (TORCATO, 2016, p. 9). A meu ver, o conceito que melhor explica está na obra *Drogas e cultura: novas perspectivas*, prefaciada por Júlio Assis Simões, professor de Antropologia da Universidade de São Paulo (USP) e pesquisador do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP). Tal autor, ao tentar defini-lo, parte do princípio de que nem mesmo os especialistas das ciências biomédicas chegaram a uma definição do sentido preciso do termo. O autor distingue o conceito de droga e de psicoativo — primeiro com uma linguagem mais técnica — da seguinte forma:

[...] ‘**droga**’ serve para designar amplamente qualquer substância que, por contraste ao ‘alimento’, não é assimilada de imediato como meio de renovação e conservação pelo organismo, mas é capaz de desencadear no corpo uma reação tanto somática quanto psíquica de intensidade variável, mesmo quando absorvida em quantidades reduzidas. Nesse plano, estamos falando de substâncias tão diferentes como a cerveja,

¹⁴ Nesta dissertação não farei uma historiografia das drogas. Tal temática se insere neste trabalho apenas a fim de contextualizar a conjuntura sócio-política em que se insere os usos tradicionais da ayahuasca. Acerca da historiografia das drogas, ver tese de doutorado de Carlos Eduardo Martins Torcato (2016) e do Frederico Policarpo (2013).

¹⁵ A frase “Ayahuasca não é chazinho das cinco” foi dita por um dos membros do Conselho Consultivo do IPHAN, durante reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial.

¹⁶ Neste artigo, as palavras “droga” e “psicoativo” serão tratadas como sinônimas, mas apenas o conceito de psicoativo — ver página 7 — será utilizado para fazer alusão a essas substâncias, por entender que este conceito é o que melhor se ajusta à perspectiva que pretendo abordar neste trabalho.

a cocaína, a jurema e o diazepam (LABATE et al., 2008, p. 14, grifo meu).

Já o conceito de psicoativo é desenvolvido da seguinte maneira:

‘**Psicoativo**’ é um dos termos cunhados para referir às substâncias que modificam o estado de consciência, humor ou sentimento de quem as usa – modificações essas que podem variar de um estímulo leve, como o provocado por uma xícara de café, até alterações mais intensas na percepção do tempo, do espaço ou do próprio corpo, como as que podem ser desencadeadas por alucinógenos vegetais, como a ayahuasca, ou ‘anfetaminas psicodélicas’ sintéticas, como o MDMA, popularmente conhecido como ecstasy (LABATE et al., 2008, p. 14, grifo meu).

Na linguagem comum¹⁷, o significado do que é droga ganha outro sentido: “[...] significam substâncias psicoativas ilícitas (maconha, cocaína, crack, heroína, LSD, ecstasy etc.), cujo uso é tido necessariamente como abusivo e que são alvo dos regimes de controle e proibição” (LABATE et al., 2008, p. 14).

Ademais, antes mesmo dessas significações mais contemporâneas, há uma utilização mais antiga do termo droga nas línguas europeias, para nomear ingredientes empregados na medicina, na tintura e na culinária (os alimentos-drogas), geralmente originários de terras estrangeiras distantes, a exemplo das especiarias do Oriente e, depois, o açúcar, o chá, o tabaco, o café, o chocolate e demais itens da dieta cotidiana de inúmeras populações.

Ressalta-se que vários desses produtos desenvolveram o moderno comércio mundial, e a herança de três drogas que se tornaram riquezas nacionais possibilitou a formação da burguesia brasileira: café, tabaco e cana-de-açúcar (álcool e açúcar). Duas delas, inclusive, estão representadas no Brasão da República, símbolo nacional que traz um ramo de café e um de tabaco (SOARES, 2016; TORCATO, 2016; RODRIGUES, 2015).

Nesse cenário, é importante destacar o conceito de “fármaco”. Em seu sentido etimológico, este termo serve para designar tanto medicamento quanto veneno. Logo, se fosse considerado o conceito de droga ou medicamento, levando-se em conta apenas o terreno das substâncias e suas propriedades farmacológicas, para Howard Becker (2001), a análise do conceito de fármaco não dependeria apenas de suas propriedades bioquímicas (visando equilibrar certas proporções e segundo uma medida), mas sim do modo como o Estado e suas políticas oficiais decidem tratar essas propriedades (POLICARPO, 2013). Um exemplo disso é a forma como historicamente é tratada a proibição da maconha, da cocaína e de outros.

A história da proibição de substâncias como a maconha, o ópio e a cocaína mostra uma confluência complexa de processos de estigmatização de populações e de conflitos geopolíticos entre potências capitalistas e coloniais na expansão de formas de controle internacional compulsório e cooperativo destinado a erradicar todos os usos de psicoativos que não fossem considerados médicos ou científicos. (LABATE et al., 2008, p. 17).

¹⁷ Não científica.

Um conceito pouco abordado nesse cenário é o de enteógeno, que significa literalmente, "manifestação interior do divino". Este termo deriva do grego *entheos*, que significa “Deus dentro”; o neologismo enteógeno também significa “o que leva o divino dentro de si” (LABATE, 2004, p. 33). Ele pode ser representado por uma substância química, geralmente de origem vegetal, que é ingerida para produção do estado de consciência não direcionado para fins religiosos. Segundo Metzner, essas plantas são capazes de fazer a “ligação com o interior sagrado” (2002, p. 14). Por esse motivo, os enteógenos também são chamados de plantas mestres, plantas professoras, plantas de conhecimento, plantas de poder¹⁸ e plantas sagradas, portadoras de inteligência com as quais é possível travar contato e obter conhecimentos (ALBUQUERQUE, 2014, p. 180).

No entanto, alguns autores não consideram que a expressão "enteógeno" seja um mero sinônimo de psicodélico, já que nem todas as substâncias usadas num contexto sagrado provocam alucinações, e para diferenciar os enteogênicos do uso de alucinógenos com finalidade lúdica (LABATE; GOULART; CARNEIRO, 2005a).

Torcatto é um dos autores que coaduna com essa visão:

[...] a expressão enteógeno seria mais adequada, pois sua filologia indica a ideia de “criar deus dentro de si” ou “ter deus dentro de si”, dando conta do sentido místico ignorado pela expressão psicodélica (ligado à contracultura) ou alucinógeno (ligado à ideia de falsidade dos sentidos) (TORCATTO, 2016, p. 26–27).

O consumo de substâncias psicoativas — mais conhecidas como drogas — é comprovadamente milenar (BALDUS, 1950; OGALDE; ARRIAZA; SOTO, 2009; TORCATTO, 2016). Esse consumo sistemático de um grande conjunto de substâncias capazes de alterar o comportamento, a consciência e o humor dos seres humanos tem sido difundido em diversas sociedades humanas e em diferentes momentos de suas histórias (LABATE et al., 2008).

Torcatto, em sua tese de doutorado, menciona o uso do ópio nas sociedades antigas ocidentais:

Na Mesopotâmia ele está registrado em papiros desde o terceiro milênio antes de Cristo (ESCOHOTADO, 2008, p.73). No mundo grego ele era extremamente popular. A lenda diz que o “deus da medicina” foi fulminado por Zeus por ter ensinado as virtudes e os segredos da papoula aos homens. Essa planta possuía um difundido uso doméstico. Nas colônias gregas era costume fazer grandes jardins de papoula, permitindo um rápido autoabastecimento na forma simples do chá com as cabeças da planta. Ela também era cultuada como símbolo de fertilidade, por vários motivos e também por prolongar a ejaculação. Era elemento central nas saunas curadoras do notório templo de Asclépio, cuja prática ritual de cura parecem ter sido inspirada em

¹⁸ Plantas de poder — ligada ao contexto da contracultura, sobretudo com as obras de Carlos Castañeda, o qual tornou famosas as experiências com o cacto peiote e alguns tipos de cogumelos; posteriormente, foi influenciada por uma cultura *new age* cosmopolita; esse termo também se relaciona a noções e ao imaginário próprio de fenômenos mais contemporâneo, a exemplo das religiões ayahuasqueiras brasileiras (LABATE; GOULART; CARNEIRO, 2005a).

similares de hititas e de babilônicos (TORCATO, 2016, p. 28).

A cocaína, segundo Policarpo, saiu do ambiente hospitalar e das prateleiras das lojas e foi parar na delegacia. Antigamente, ela era consumida em hospitais por pacientes e médicos, conforme descrito abaixo:

A cocaína, por exemplo, já foi amplamente utilizada no ambiente hospitalar, tanto na mesa de operação, no momento mesmo da cirurgia, como no tratamento de inúmeras enfermidades. Não só pacientes, mas também os próprios médicos a consumiam. A cocaína era amplamente vendida como um elixir ou tônico, sendo o conteúdo principal de vários produtos, como o famoso Vinho Mariani (MARKEL, 2011, P. 46-65). Hoje em dia, ela está banida do hospital e, mais ainda, é totalmente criminalizada. A cocaína perdeu seu uso terapêutico de antes e seu consumo foi colocado na clandestinidade absoluta (POLICARPO, 2013, p. 26–27).

O uso da maconha é documentado pela ciência por meio de padrões de consumo secular e sagrado. A partir de sua historiografia, observa-se que seus usos estão baseados em uma economia de pequena escala de cultivo. No Brasil, os primeiros usos remetem aos escravos (BALDUS, 1950; FRANÇA, J., 2015). Seus usos eram os mais diversos:

A Cannabis seria usada para: fabricação de cordas e roupas; produção de artesanato; como elemento da culinária na forma de temperos, sopas, mingaus, ensopados e doces; na medicina de humanos e de animais; como energizante e revigorante para o trabalho; como parte de rituais religiosos; como euforizante geral utilizado nos rituais ordinários de hospitalidade. Com exceção dos usos para propostas rituais envolvendo membros das classes sacerdotais, regularmente os múltiplos usos desse fluxo tradicional são confinados às classes sociais mais baixas, como camponeses, pescadores, artesões rurais e urbanos e trabalhadores manuais (TORCATO, 2016, p. 29–30).

Gilberto Freyre (1980 [1933]), em *Casa Grande & Senzala*, também relata os usos da maconha:

Entre outras, a erva conhecida no Rio de Janeiro — segundo MANUEL QUERINO — por pungo e por macumba na Bahia; e em Alagoas por maconha. Em Pernambuco é conhecida por maconha; e também, segundo temos ouvido entre seus aficionados, por diamba ou liamba. Diz QUERINO que o uso da macumba foi proibido pela Câmara do Rio de Janeiro em 1830, o vendedor pagaria 20\$000 de multa; o escravo que usasse seria condenado a 3 dias de cadeia [...] Como o seu uso se tem generalizado em Pernambuco, a polícia vem perseguindo com rigor os seus vendedores e consumidores — os quais fumam-na em cigarros, cachimbos e alguns até a ingerem em chás. (FREYRE, (1980 [1933]), p. 393).

Há também outras substâncias culturalmente utilizadas por povos tradicionais nas Américas. No Golfo do México, em sociedades ameríndias, especialmente, a nobreza indígena era quem detinha a exclusividade sobre as substâncias alucinógenas. Este consumo, geralmente, estava ligado ao culto dos mortos, à cura e à adivinhação (BALDUS, 1950; METZNER, 2002; TORCATO, 2016). Um exemplo disso são os usos de substâncias psicoativas utilizadas em rituais religiosos que ainda padecem de dificuldades para afirmarem-se juridicamente.

[...] o uso desse tipo de substância em contextos culturais e históricos diversos. Indicam que, longe de se limitar a um vínculo com o problema da violência ou da criminalidade social, o consumo de “drogas”, desde sempre, remeteu a várias esferas

da vida humana, ligando-se a fenômenos religiosos, movimentos de construção (ou reconstrução) de identidades de minorias sociais, étnicas, geracionais, de gênero, ou ainda a produções estéticas (LABATE et al., 2008, p. 11).

Na América Latina, *San Pedro*¹⁹, folha de coca e *chicha*²⁰, bebida fermentada à base de milho, ainda são usadas tradicionalmente. Esses três exemplos são capazes de fazer refletir a forma como algumas substâncias psicoativas foram fundamentais na construção negativa de identidades, do ponto de vista do colonizador, e positiva, como forma de resistência dos colonizados. Esses exemplos andinos demonstram a dificuldade que há na aceitação dessas práticas tradicionais, com o uso de psicoativos frente à política de drogas atual:

Henman contrapõe a lógica que rege a atual política proibicionista aos sentidos atribuídos pelas populações tradicionais andinas ao uso da coca e de outras substâncias psicoativas. Nestes contextos, há uma ética, ignorada pelos policy makers ocidentais, marcada por uma valorização espiritual e intelectual destas substâncias, o que fica claro com a denominação que muitas delas recebem: plantas mestras (ou “plantas-maestras”, em espanhol), aquelas que são dotadas de conhecimento e que podem transmiti-los. Reconhecendo a coca como um sujeito histórico e co-dependente do ser humano, o autor critica severamente o atentado antropocêntrico contido na tentativa da “guerra às drogas” de extirpar uma espécie vegetal da face da terra. Ao mesmo tempo, atenta para as potencialidades da folha de coca nas terapias de substituição do uso abusivo de cocaína (LABATE et al., 2008, p. 34).

No contexto brasileiro, destacam-se os usos terapêuticos legítimos que essas substâncias tinham no início do século XX, além dos seus recorrentes usos domésticos. Essas substâncias, tais como o ópio e a cocaína, eram ingredientes fundamentais para o controle que a população fazia das dores: dor de dente, doenças reumáticas, pulmonares e outras (BALDUS, 1950; TORCATO, 2016).

Entre os usos tradicionais no Brasil, além dos citados, ainda temos: o cauí, “feito da mastigação de mandioca ou outros vegetais” (BALDUS, 1950, p. 161); a jurema (planta da caatinga cuja casca pode ser fumada ou usada para fabricar bebidas); a ayahuasca, da qual se faz uso religioso e terapêutico — observa-se que seus dois usos se confundem, dentro dos padrões culturais xamânicos —, entre outros, conforme depreende-se abaixo:

A maior parte dos outros narcóticos [drogas] é tomada, pelos índios fiéis a suas tradições, unicamente em certas ocasiões como, por exemplo, antes de marcharem para a guerra, ou em certas épocas que, se a matéria-prima do narcótico é recolhida em determinado tempo, coincidem, frequentemente com esta safra, como se dá, por exemplo, com o mel e o algaboro usados para o fabrico de bebidas alcoólicas (BALDUS, 1950, p. 164, grifo meu).

¹⁹ “*San Pedro* é um cacto utilizado em cerimônias xamânicas conduzidas por *curandeiros* principalmente na Bolívia e no Peru [...]” (LIMA, E. 2016, p. 100).

²⁰ Além da *chicha*, as sociedades indígenas na América Latina sempre fizeram uso de diversos tipos de bebida fermentadas, a partir de várias técnicas de produzir essas bebidas, que podem ser denominadas das seguintes formas: balchê, pajauru, caxirí, cauim, makaloba, caiçuma e outras (TORCATO, 2016).

A partir dos exemplos acima, percebe-se que as drogas estão na cultura. Logo, elas não podem ser compreendidas fora desta.

‘Drogas’ não são somente compostos dotados de propriedades farmacológicas determinadas, que possam ser natural e definitivamente classificadas como boas ou más. Sua existência e seus usos envolvem questões complexas de liberdade e disciplina, sofrimento e prazer, devoção e aventura, transcendência e conhecimento, sociabilidade e crime, moralidade e violência, comércio e guerra [...] a ‘drogas’ são produtos históricos e culturais, que remetem a modos particulares de compreensão, experimentação e engajamento no mundo, sujeitos a regularidades e padrões, mas também a variações e mudanças (LABATE et al., 2008, p. 13).

Neste cenário — e antes mesmo de abordar a temática principal desta pesquisa, que trata sobre o uso tradicional indígena da ayahuasca no Brasil — é importante tecer uma análise sobre a forma como o Estado brasileiro vem abordando os estudos sobre o uso de drogas, por meio dos quais direciona suas políticas governamentais sobre drogas e sua uniformidade, apoiadas num duplo fundamento: médico e jurídico²¹, o que não ocorre de forma paralela, pois um irá se imbricar no outro (POLICARPO, 2013).

A historiografia aponta que a questão dos psicoativos e sua elevação à categoria de problema social se dá no início do século XX — fenômeno recente, ou seja, de um pouco mais de um século — em decorrência desse duplo movimento, que não ocorre em paralelo: de um lado, devido aos avanços tecnológicos da ciência; de outro, por conta dos primeiros acordos internacionais para controle das drogas (POLICARPO, 2013). Antes disso, praticamente nenhum psicoativo — nem seu uso — era objeto de controle nem de criminalização, salvo algumas práticas que o Código Penal de 1890 já tipificava como crime, em especial, as práticas de “curandeirismo”²² e “feitiçaria”, por elas fazerem uso de substâncias psicoativas e porque eram consideradas usos indevidos da medicina (ARAÚJO, 2011; RODRIGUES, 2010b; SCHRITZMEYER, 2010).

No começo desse duplo movimento, o controle dos psicoativos foi visto como um problema de saúde pública — só depois se tornou uma questão de segurança nacional — (SOARES, 2016), que acabou sendo objeto de estudos científicos da área das ciências da saúde (medicina e farmacologia). Esse viés “científico” acabou acarretando o predomínio das ciências biomédicas — também conhecido por modelo sanitário (FRANÇA, J., 2015; POLICARPO,

²¹ Para maior aprofundamento acerca desse “duplo fundamento”, ver Policarpo (2013).

²² Até hoje, essas práticas são vistas por determinados setores sociais como estigma social. A dissertação de Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer faz uma análise da forma como os magistrados julgaram acusados de charlatanismo e curandeirismo entre 1900 e 1990, a partir dos acórdãos produzidos, cujas fundamentações se baseavam em teorias positivistas e evolucionistas para distinguir os conceitos entre magia, religião e ciência. Para esses juízes: “Qualquer práticas mágico-curativas que competissem com a medicina oficial e com os dogmas da religião católica, ainda que não causassem danos à saúde de ninguém, eram caracterizadas como um ‘atraso cultural’ a ser veementemente combatido e superado.” (SCHRITZMEYER, 2010, p. 140).

2013; TORCATO, 2016). Logo, esse saber médico-farmacológico passou a categorizar aquilo que é droga, definindo quais serão consideradas medicamentos e quais serão proibidas.

Por outro lado, o histórico legal de regulamentação de substâncias psicoativas no Brasil revela certa carência de dados técnicos e um exagerado controle social sobre as minorias (FERRETTI, 2004) — essa situação ocorreu com diversos escravos recém-libertos praticantes de religiões de matrizes africanas e indígenas, e atualmente ocorre por intermédio da política do proibicionismo²³ (ARAÚJO, 2011).

As primeiras medidas proibicionistas no Brasil iniciaram-se durante o século XIX, com objetivo de controlar a produção, comércio e uso da maconha (FRANÇA, J., 2015; SOARES, 2016).

Nessa conjuntura, o Estado brasileiro também interveio com sua política sobre as drogas por meio de duas atribuições: a regularização, que foi sancionada por mecanismos legislativos; e a fiscalização, que visava obedecer às normas penais previamente determinadas. Segundo Rodrigues (2010b), a legislação brasileira, em conjunto com as políticas sobre drogas, tem sido bastante influenciada pelas convenções das Nações Unidas e por outros organismos internacionais. Policarpo destaca:

É de fato impressionante, em primeiro lugar, como um conjunto praticamente homogêneo de discursos e ideias médicas e jurídicas alcançou tal abrangência nas atuais políticas de governos nacionais e também em organismos internacionais de pesos, como ONU e OMS. Esses discursos e ideias médicas e jurídicas se tornaram tão óbvias e correntes que não são mais alvo de questionamento. Pelo contrário, se tornaram os canais privilegiados de produção de todo e qualquer conhecimento sobre as drogas. (2013, p. 16).

Nesse cenário internacional para o controle dos psicoativos, o País se comprometeu a lutar contra o tráfico, reduzir o consumo e realizar o controle penal.

Essa lógica, marcada pela criminalização, foi condicionada, sobretudo, pelos princípios do Conselho Internacional de Controle de Narcóticos (INCB)²⁴. Este órgão,

²³ O conceito de proibicionismo, segundo Torcato (2016), caracteriza-se como uma política que se desenvolve nos Estados Unidos e que depois influencia o sistema mundial por meio das convenções e acordos internacionais. Ele representa “uma ideia que impera nos sistemas legais internacionais como ferramenta de segurança nacional (médica, pública, social).” (ARAÚJO, 2011, p. 5). Geralmente, esses ideais estão arraigados em determinados setores sociais, cujos fundamentos de proibição às drogas embasam posturas reacionárias, apoiadas no medo disseminado pelo senso comum acerca do “poder destruidor” das drogas; ou elas são reforçadas a partir da definição de uma lei que legitima a ideologia da proibição conforme destacado: “[...] os que defendem a criminalização consideram-na um ‘mal em si’ e a proibição é vista como uma questão de ordem pública, de segurança pública, por isso as estratégias de controle devem recrudescer.” (REGINATO, 2010, p. 74).

²⁴ O *International Narcotics Control Board* (INCB) foi criado pela Convenção de 1961; é um órgão responsável por monitorar a implementação de suas políticas. Alguns autores chamam o INCB de Junta Internacional de Fiscalização de Entorpecentes (JIFE) (SOARES, 2016). Mas neste trabalho utilizarei a sigla INCB para me referir a este órgão internacional.

vinculado à ONU, controla e monitora a implementação das convenções internacionais, conforme citado abaixo:

As convenções internacionais têm por objetivos principais: limitar a posse, o uso, a distribuição, o comércio, as exportações e importações, a manufatura e a produção de drogas exclusivamente para uso médico e científico; deter e desencorajar o tráfico de substâncias ilícitas através da cooperação internacional. (REGINATO, 2010, p. 58).

Ademais, o INCB estabelece quais os psicoativos estarão sujeitos ao controle repressivo internacional que, de certa forma, estimula a adoção de uma política proibicionista pelos países (FACUNDES, 2013; LABATE et al., 2008; REGINATO, 2010; RODRIGUES, 2010a; UNITED NATIONS, 1961, 1971, 1988).

Para isso, o INCB se utiliza de três convenções internacionais sobre droga: Convenção Única sobre Entorpecentes, de 1961; Convenção de Substâncias Psicoativas de 1971; e Convenção das Nações Unidas contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas, de 1988. O Brasil é signatário de todas elas.²⁵

A Convenção Única sobre Entorpecentes de 1961 substituiu uma série de acordos internacionais anteriores sobre o tema, impondo aos países signatários o compromisso de punir as condutas contrárias à Convenção. Esta Convenção possui o objetivo de erradicar algumas plantas psicoativas mais tradicionais do mundo (RODRIGUES, 2015). Anexa a ela, encontra-se a chamada Lista Amarela (*Yellow List*), contendo a relação das substâncias sujeitas a controle especial e de proibição (SOARES, 2016).

Em especial, a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas²⁶ (UNITED NATIONS, 1971) da Organização das Nações Unidas (ONU) de 1971, complementar à Convenção de 1961, que cria a chamada Lista Verde (*Green List*), é um marco importante neste cenário proibicionista,

Este tratado imponía a los países firmantes la obligación de que los delitos relacionados con este tipo de sustancias “sean sancionados en forma adecuada, especialmente con penas de prisión u otras penas de privación de libertad”, a pesar de que admitiese como alternativa a la pena el tratamiento, incluso forzoso. (RODRIGUES, 2010b, p. 32).

²⁵ Esta Convenção fornece medidas abrangentes contra o tráfico de drogas, incluindo medidas contra o desvio de produtos químicos, e prevê a cooperação internacional através de extradição de narcotraficantes, por exemplo (UNITED NATIONS, 1988).

²⁶ A Convenção Única sobre Entorpecentes de 1961 foi promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 54.216, de 27 de agosto de 1964 (BRASIL, 1964). A Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971 foi promulgada pelo Brasil por meio do Decreto nº 79.388, de 14 de março de 1977 (BRASIL, 1977). A Convenção Contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988 foi promulgada pelo Decreto nº 154 de 26 de junho de 1991 (BRASIL, 1991).

Ademais, o INCB, por meio desta convenção, é responsável pela diversificação e expansão da ameaça do abuso de drogas. Pontualmente, age controlando o número de drogas sintéticas — visando seu potencial abuso e seu valor terapêutico (UNITED NATIONS, 1971).

A Convenção das Nações Unidas contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988 tem como objetivo a criação de mecanismos para combate ao tráfico ilícito internacional. Nesta convenção, é criada a Lista Vermelha (*Red List*), contendo o rol de substâncias controladas e proibidas, geralmente utilizadas na fabricação ilícita de entorpecentes e de substâncias psicotrópicas (SOARES, 2016).

Essa política de “guerra às drogas”²⁷ (implementada pelos Estados Unidos, em especial), movimento que se fortalece a partir da década de 1970, não pode ser vista como uma ideia fútil, apesar de já se demonstrar desastrosa em suas consequências, porque ela exerce grande influência na legislação brasileira vigente.

Essa breve historiografia proibicionista acerca dos psicoativos revela que grande parte dos “problemas das drogas” não pode ser reduzida às suas propriedades farmacológicas, pois elas não são algo em si mesmo, mas sim, resultados da política proibicionista presente, que implica uma relação de poder.

Ademais, é importante destacar que o INCB desconsidera as especificidades culturais das nações, sobretudo as latino-americanas: as tradições culturais indígenas e afro-descendentes, sobretudo seus usos ritualísticos, espirituais e culturais de substâncias psicoativas (LABATE et al., 2008; METZNER, 2002; TORCATO, 2016).

Tal perspectiva coaduna com a fala de Kasia Malinowska, diretora do *Open Society Global Drug Policy Program*, durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca:

Kasia Malinowska (USA/Polônia)

Ela iniciou sua fala questionando por que todos os presentes estavam engajados em torno da ayahuasca. Ela destacou que tem atuado junto os povos que trabalham com coca. Segundo Malinowska, esses povos tradicionais, por muito tempo, foram discriminados por conta das leis internacionais de combate às drogas. Esse efeito colateral tem ocorrido por conta da repressão feita na América do Norte que refletiu sempre nos Andes com a criminalização dos comportamentos tradicionais.

No caso da ayahuasca, pensando num plano de 30 anos, que o que estava sendo feito de importante para que não ocorresse a sua criminalização.

Para isso, ela fez um alerta: “*É preciso tomar cuidado com o que está sendo feito com a ayahuasca! Como protegê-la na Amazônia?*”. Prevenir para que a ayahuasca não tivesse a mesma problemática que a folha de coca. (SANTOS, 2017b, p. 11).

²⁷ “Guerra às drogas” ou *war on drugs* (conhecida popularmente como “lei seca”) é uma ideia que se inspirou na fracassada tentativa de proibir fabricação, comércio e transporte de bebidas alcóolicas nos Estados Unidos em 1920. Seu principal efeito colateral mostrou “a íntima conexão que se estabelece entre a proibição oficial e a violência social crescente: o negócio clandestino tornou-se fonte fabulosa de lucro, corrupção e crime, além de aumentar grandemente os riscos para os consumidores com a oferta de produtos adulterados e de má qualidade.” (LABATE et al., 2008, p. 15).

Apesar dessa invisibilidade internacional acerca da pluralidade cultural existente nos países da América Latina, a exemplo do Brasil, o Ministério da Cultura (MinC) ressalta a importância da visibilidade da dimensão cultural:

O Ministério da Cultura, portanto, pode e deve dar visibilidade à dimensão cultural e afirmar o direito das populações brasileiras de usufruírem dos rituais xamânicos, das expressões indígenas e afro-descendentes – que reivindicam substâncias psicoativas para suas manifestações – e das festas religiosas contempladas pela nossa vasta diversidade cultural. (GIL; FERREIRA, 2008, p. 9).

Além disso, o MinC defende até mesmo a compreensão antropológica dessas substâncias, visando “uma abordagem mais voltada para a atenção aos comportamentos e aos bens simbólicos despertados pelos diversos usos culturais das drogas” (GIL; FERREIRA, 2008, p. 11).

Além dessa pressão internacional, fatores de ordem moral e cultural são também mecanismos reguladores ou estruturantes do consumo de todos os tipos de psicoativos, que influenciam na sua padronização. Para isso, este estudo exige uma perspectiva multidisciplinar para compreender esse fenômeno como um todo, em seus diversos aspectos — tais como farmacológicos, psicológicos e socioculturais. Assim, exemplificam Gilberto Gil e Juca Ferreira:

Não se trata, portanto, de colocar a perspectiva das ciências humanas como a mais relevante, nem de desconsiderar os riscos e as complexidades bioquímicas do uso dessas substâncias, mas de abrir mais espaço para esse tipo de reflexão na discussão sobre as drogas na atualidade. (2008, p. 11).

Observei que, na contemporaneidade, o conhecimento tradicional e científico-legal entra em choque por meio de suas perspectivas e visão de mundo. Nessa conjuntura, há normas das políticas públicas sobre drogas que incriminam certas práticas tradicionais. De modo geral, o uso de psicoativos está associado, equivocadamente, como um perigo para a saúde pessoal e coletiva; ademais, vem sendo relacionado com a criminalidade e a violência urbana, chegando ao ápice de sua “demonização”. Em razão disso, o seu uso assumiu uma preocupação central no debate público.

Esse viés da ameaça à saúde, à juventude, à família e à ordem pública, que ainda organiza em grande parte a discussão do tema, promove uma distorção decisiva, já que tende a atribuir à existência de ‘drogas’ o sentido universal de encarnação do mal e a tratá-lo como um problema conjuntural que poderia ser definitivamente eliminado por meio da proibição e da repressão. (LABATE et al., 2008, p. 14).

Essa visão acerca do uso de psicoativos, segundo Labate et al. (2008), promove dois inconvenientes: confina a discussão ao âmbito da patologia da drogadição, cujos estigmatizados são os “viciados” ou “dependentes”²⁸, que promovem graves problemas à ordem pública e à

²⁸ Estudos biomédicos já reconhecem que nem todo usuário de “drogas” é um “dependente”, necessariamente.

saúde pessoal e cuja própria existência é tida como um perigo em si, uma ameaça à sociedade, perspectiva que potencializa a ideia de “guerra às drogas” e, conseqüentemente, a repressão.

Outra autora que faz algumas críticas às políticas públicas sobre drogas no Brasil é a professora da Faculdade Nacional de Direito da Universidade Federal do Rio de Janeiro (FND/UFRJ), Dra. Luciana Boiteux de Figueiredo Rodrigues — que inclusive possui várias publicações acerca desta temática, entre elas, sua tese de doutorado²⁹ em Direito Penal (RODRIGUES, 2006a, 2006b, 2009, 2010b, 2015). Para esta autora, a questão das drogas deve ser tratada como um tema de saúde pública, cujos pilares seriam: a prevenção, o tratamento voluntário e o reconhecimento da liberdade individual, em especial, daqueles que fazem uso pessoal não problemático de drogas ilícitas — tais como uso pessoal em locais privados por maiores de idade — mediante limitação de quantidade autorizada e sem prejudicar os outros (RODRIGUES, 2010a).

Segundo Rodrigues, a Justiça Criminal brasileira deve mudar a mentalidade e trabalhar com evidências científicas, deixando de lado o discurso do medo e da guerra, visando à mudança do paradigma na política proibicionista de “guerra às drogas” que se demonstrou um grande fracasso e que não mais se sustenta de forma racional:

A Justiça Criminal não tem condições nem é legitimada para impor uma determinada moral ou um comportamento que não coloquem em risco outras pessoas. Além disso, se em cem anos de proibição não se conseguiu reduzir ou conter nem o mercado consumidor, nem a produção de drogas ilícitas, é essencial que se pense em alternativas. (RODRIGUES, 2010a, p. 16).

A partir dessas críticas acerca da política de drogas, é importante pensar uma nova significação dos usos psicoativos, sobretudo por meio da integração de grupos sociais, a exemplo dos usos tradicionais da ayahuasca, que produzem mudanças nas formas de pensar a relação entre Estado, sociedade e usos.

[...] o antiproibicionismo, é contemporâneo, e guarda uma relação muito próxima com movimentos sociais ocorridos no Brasil a partir da Constituição de 1988. Para combater e apontar a falência da guerra às drogas, diversos pesquisadores no mundo inteiro clamam pelo fim do derramamento de sangue e dinheiro, afirmando que as drogas são na verdade um fantasma inventado junto a um ideal de segurança e saúde pública, ou ainda o resultado direto da miséria e da clivagem que sustenta a diferença. (ARAÚJO, 2011, p. 5).

Sendo importante destacar que nesse processo houve um amadurecimento das redes de pesquisas sobre os usos de psicoativos nos contextos religioso e ritual de uso, em especial,

²⁹ Sua tese de doutorado pela Universidade de São Paulo (USP), cujo título é: “Controle penal sobre as drogas ilícitas: o impacto do proibicionismo sobre o sistema penal e a sociedade”, foi defendida em 2006 (RODRIGUES, 2006a).

que passaram a explicar cientificamente os estados alterados de consciências — em vez de simplesmente exorcizá-los moralmente (METZNER, 2002; REGINATO, 2010).

Nesse contexto, a defesa da legalização se sustenta sob diversos ângulos. Na perspectiva indígena, ela se fundamenta no reconhecimento de direitos culturais e difuso. Nos demais cenários,

[...] a defesa da legalização do uso da ayahuasca se sustenta no reconhecimento de direitos individuais, como o direito de liberdade religiosa ou o direito à intimidade e à privacidade (argumentos que aparecem na defesa da possibilidade da utilização da ayahuasca para fins recreativos). (REGINATO, 2010, p. 74).

Esse atual modelo também é criticado por meio do relatório elaborado pela Comissão Global de Políticas sobre Drogas, cuja presidência é exercida por Fernando Henrique Cardoso. Neste relatório, destaca-se que o modelo punitivo empregado no Brasil não atingiu seus objetivos, ao contrário, apenas gerou sérios problemas sociais e de saúde (SOARES, 2016).

Assim, os resultados obtidos com o modelo proibicionista vigente contradizem o discurso que lhe deu origem. Desta forma, em tese, esse modelo busca tutelar a saúde e a segurança pública. No entanto, o que se vê é a criminalização das condutas relacionadas ao consumo, impondo obstáculos aos cuidados mínimos de saúde dos usuários. Ademais, impõe obstáculos ao uso medicinal, dificulta a informação e a assistência e incentiva o consumo anti-higiênico, o que propicia a propagação de doença (aids e hepatite) entre os usuários (SOARES, 2016).

O problema das drogas não deveria ser objeto do Direito Penal, mas sim ter um enfoque de direito regulatório. Entendimento que é reforçado pela Comissão Global de Políticas sobre Drogas.

As bases que fundamentam o proibicionismo são facilmente questionadas:

Primeiramente, é mister ressaltar que o ser humano é, essencialmente, psicoativo. A indagação não deve ser portanto ‘por que determinadas pessoas consomem drogas’, e sim ‘por que determinadas drogas são taxadas (sic.) como ilícitas e outras não’. [...] O principal legado da filosofia da ilustração foi o processo secularizador, cuja consequência ao campo jurídico foi desvincular direito e moral, ou seja, delito e pecado. A permissividade em relação a apenas determinadas drogas demonstra claramente que não conseguimos sequer secularizar o discurso jurídico das drogas. Estamos fundados numa moral a qual estigmatiza pessoas por opções pessoais, que não respeita a intimidade e a vida privada, e, fundamentalmente, não percebe que o Direito Penal somente deve atuar quando ocorrer dano a bens jurídicos de terceiros, pois a auto-lesão não pode ser punível. (CARVALHO, 2001 *apud* SOARES, 2016, p. 25).

No entanto, nesta pesquisa, coaduno com Policarpo em não ousar dizer “que em todas as sociedades pessoas consomem algum tipo de substância que altera o comportamento e a mente” (POLICARPO, 2013, p. 13). Isso porque a ideia de uma premissa universal da cultura

humana de consumo de drogas é, no mínimo, especulativa ou até mesmo vazia, capaz de gerar concepções etnocêntricas.

Este antropólogo fundamenta seus argumentos em sua tese de doutorado a partir da análise comparativa entre o consumo de maconha nas cidades de São Francisco, nos Estados Unidos e Rio de Janeiro, Brasil. Ademais, ele afirma que esse viés especulativo das pesquisas sobre o consumo de drogas toma como referência uma situação particular e localizada na tentativa utópica de elevá-la ao nível transcendental, até chegar ao critério universal. Para ele, o problema disso não está no uso dessa premissa universal em si, mas em seus fins analíticos no campo da política, que reforçam perspectivas binárias entre ser “contra” ou a “favor” desse tipo de consumo — sem uma devida explicação —, o que acaba gerando uma armadilha etnocêntrica que, por sua vez, reflete-se na “[...] ideia de que as drogas são um flagelo da humanidade e de fato uma epidemia mundial que deve ser banida” (POLICARPO, 2013, p. 14).

Policarpo afirma o seguinte:

Penso que como no quadro evolucionista, a premissa universalizante, implícita no argumento aparentemente inócuo de que em todas as sociedades há drogas, está buscando a equivalência pela semelhança. Quer dizer, cria-se a ideia de uma base comum a todas as sociedades para que, deste modo, a comparação entre elas seja realizada. (POLICARPO, 2013, p. 13, grifo do autor).

No entanto, para este autor, o melhor caminho a seguir para esse tipo de análise não é nem o caminho das semelhanças, que ressalta características aparentemente iguais — “tudo é a mesma coisa, é só uma questão de tradução!” (POLICARPO, 2013, p. 14) — e que reforça pretensões universalistas homogeneizantes, nem dos polos em contradição (ser contra ou a favor). Pelo contrário, deve-se destacar as suas reais diferenças, entre elas: analisar as reações acerca do consumo de drogas (culturalmente específicos de cada sociedade e de seus grupos sociais); analisar as consequências legais que cercam os consumidores de substâncias controladas em diferentes sociedades, utilizando a perspectiva comparativa orientada pelo contraste; e voltar esse tipo de pesquisa para a “ideia de que cada cultura é um universo em si, com formas distintas de usar drogas” (POLICARPO, 2013, p. 14) — perspectivas utilizadas nesta dissertação.

1.2 O impacto da Lei de Drogas no cenário nacional

A Lei 11.343/2006, de 23 de agosto de 2006, mais conhecida como Lei de Drogas (a qual substitui a Lei 6.368/1976 e a Lei 10.409/2002) trouxe alguns avanços, tais como: a

despenalização do usuário, por exemplo, o art. 28 desta lei somente prevê medidas alternativas; a diminuição de pena para uso compartilhado (fato antes comparado ao tráfico); a positivação de princípios importantes, entre eles, o reconhecimento dos princípios de liberdade e diversidade (art. 4º), o reconhecimento da diversidade (art. 4º, II), o “fortalecimento da autonomia e da responsabilidade individual em relação ao uso indevido de drogas” (art. 19, III) e o reconhecimento oficial das políticas de redução de danos (art. 19, IV). Ou seja, políticas públicas sobre psicoativos focadas mais no usuário e menos na substância (ARAÚJO, 2011; BRASIL, 2006; RODRIGUES, 2010a, 2010b).

No entanto, a Lei de Drogas também trouxe retrocessos, pois houve certas incongruências na tentativa de estabelecer um contexto internacional proibicionista, sobretudo inspirado em convenções internacionais. Isso porque este cenário internacional não atende às reais demandas no tratamento de drogas e na relação com contextos socioculturais de consumo de psicoativos, sobretudo os da América Latina (ARAÚJO, 2011).

Pontualmente, os aspectos negativos observados foram: a diferenciação entre usuário (consumo individual ou coletivo) e o tráfico ainda não foi totalmente estabelecida, pois não há critérios precisos capazes de promover esta distinção; no próprio conceito de tráfico, há diversas categorias (pequenos, varejista, médio e grande); aumento da pena mínima do crime de tráfico para cinco anos; e a proteção irrestrita pela aplicação da pena privativa de liberdade para qualquer tipo de tráfico. Logo, mesmo que haja alguma diminuição da pena para este delito, conforme § 4º do art. 33, de forma paradoxal, o art. 44 desta mesma legislação veda a substituição da prisão por penas alternativas (LABATE et al., 2008; POLICARPO, 2013; RODRIGUES, 2010a).

No entanto, o art. 44 acabou tendo sua constitucionalidade questionada perante o Supremo Tribunal Federal (STF) através do *habeas corpus* n. 97.256. Tal artigo foi declarado inconstitucional, pois: “A decisão foi no sentido de considerar violado o princípio da individualização da pena previsto na Constituição [...]” (RODRIGUES, 2010a, p. 16). Na ocasião, para fins de substituição da pena, foi recomendado aos juízes que analisassem a situação de cada acusado de forma individual.

Conforme ressalta Luciana Boiteux de Figueiredo Rodrigues (2010a), acerca da falta de critérios capazes de promover a distinção entre usuário e traficante³⁰, esta situação é capaz de causar certa insegurança jurídica, de acarretar uma aplicação injusta da lei e de reforçar o

³⁰ As próprias categorias utilizadas, como usuário e traficante, por exemplo, são utilizadas de forma naturalizada, sem qualquer tipo de crítica nem mesmo qualquer referência tanto ao contexto em que foram elaboradas (POLICARPO, 2013). Segundo Policarpo, “esses termos são categorias analíticas e descritivas forjadas e elaboradas pelo saber médico ou como tipos penais inscritos num diploma legal” (2013, p. 33).

preconceito social a determinada classe por parte das instituições de segurança pública, conforme assinalado abaixo:

[...] se puede concluir que Brasil sigue el modelo de control penal de las drogas inspirado en las convenciones internacionales, pero que su legislación se caracteriza, por un lado, por el enfoque progresista y humanitario que se da al consumidor, en la línea de la despenalización, con un reconocimiento de las políticas de reducción de daños, consideradas muy avanzadas y, por otro, por un trato exageradamente punitivo al traficante de drogas, sujeto a penas altas, sin que haya una clara distinción legal entre estas dos figuras³¹. (RODRIGUES, 2010b, p. 36).

Nesse cenário, essa ampla margem de discricionariedade pode acarretar a aplicação injusta da lei. Por exemplo, um rico pode ser enquadrado como usuário (porque é capaz de sustentar o seu vício); enquanto o pobre, se não tiver renda, é tipificado como traficante.

Até o momento, a Lei de Drogas apenas excepciona o “uso religioso”, conforme o art. 2º da Lei 11.343/2006, citado abaixo:

Art. 2º. Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, **ressalvada a hipótese de autorização legal ou regulamentar, bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971, a respeito de plantas de uso estritamente ritualístico-religioso.** (BRASIL, 2006, grifo meu).

Mas continua criminalizando qualquer outra prática tradicional, conforme aponta Felipe Araújo:

Fora do ritual e do contexto social compartilhado, a substância perde o amparo da segurança do uso dentro da tradição – o que fica irremediavelmente configurado, por falta de opção, como um uso recreativo ou terapêutico ilegítimo, tal qual o uso de drogas. (ARAÚJO, 2011, p. 15).

Sob esse prisma, embora a legislação brasileira tenha apenas excepcionado o uso religioso, há o entendimento de uma minoria de cientistas brasileiros de que a legislação brasileira liberou, além do uso religioso, os usos tradicionais da bebida por populações da Amazônia, conforme apontado abaixo:

Ainda que a substância tenha sido incluída no quadro de drogas internacionalmente proibidas devido ao seu alto grau de periculosidade por determinação da convenção da ONU dos anos 1970, o governo brasileiro liberou legalmente os usos tradicionais da bebida, realizados, sobretudo, por populações amazônicas, e os usos religiosos. (COUTINHO, 2013, p. 352).

Para Beatriz Labate, a Lei de Drogas, que está diretamente influenciada pela Convenção da ONU DE 1971, além de não reconhecer os demais usos tradicionais do chá, é incapaz de contemplar suas singularidades culturais. A autora também questiona o fato de a Lei

³¹ [...] se pode concluir que o Brasil segue o modelo de controle penal das drogas inspirado nas convenções internacionais, mas que sua legislação se caracteriza, por um lado, pelo enfoque progressista e humanitário que se dá ao consumidor, na linha da despenalização, com um reconhecimento das políticas de redução de danos, consideradas muito avançadas e, por outro, por um tratamento exageradamente punitivo ao traficante de drogas, sujeito a penas altas, sem que haja clara distinção legal entre estas duas figuras.

de Drogas não distinguir a penalidade aplicada para os usos tradicionais das drogas e o tráfico: “[...] ainda não reconhece os usos culturais de certas substâncias psicoativas vinculadas a rituais, tampouco possui classificações e penalizações diferenciadas para os usos tradicionais de ‘drogas’” (LABATE et al., 2008, p. 10).

Reginato (2010), da mesma forma que os ex-ministros da Cultura no Brasil, Gilberto Gil e Juca Ferreira, também questionaram a forma como as substâncias psicoativas são incluídas na *yellow list* (lista internacional apresenta o rol das substâncias proibidas e sua especificação química, conforme visto anteriormente), passando, quase automaticamente, a serem vistas como questão de segurança pública, sem qualquer análise sociocultural. Uma vez justificadas tecnicamente sua inclusão na lista, essas substâncias tendem a ser naturalizadas, o que, conseqüentemente, legitimará sua perseguição e controle no âmbito criminal.

Gilberto Gil, ministro da cultura do Brasil de 2003 a 2008 e seu sucessor Juca Ferreira, ministro da cultura de 2008-2010, chamam a atenção para o fato de que as convenções internacionais sobre drogas desconsideram algumas especificidades culturais das nações latino-americanas, especialmente quando não reconhecem as tradições culturais das populações indígenas e afro-descendentes, sobretudo os usos ritualísticos e culturais de algumas substâncias psicoativas, a exemplo da ayahuasca e da folha de coca. (REGINATO, 2010, p. 59).

Nesse cenário, é necessário analisar as incongruências da tentativa de estabelecer um contexto internacional proibicionista — e o seu fracasso frente às políticas atuais, com o reconhecimento das políticas de redução de danos —, inspirado em convenções internacionais, em especial, a Convenção de Drogas de 1971.

Segundo Rodrigues, já há “a constatação do fim do Consenso de Viena [entre os países signatários] com relação à política internacional de drogas, verificada na reunião do Conselho de Drogas Narcóticas da ONU de 2009” (RODRIGUES, 2010a, p. 16). Ela também já não atende às reais demandas no tratamento de tóxicos e na relação com contextos socioculturais de consumo de psicoativos no Brasil, a exemplo dos usos tradicionais indígenas da ayahuasca, além de outros usos que vão além do “uso ritual religioso”.

Há a alternativa de descriminalização. Dessa forma, a comparação internacional com a Suíça, Alemanha, Holanda, Portugal Estados Unidos e Uruguai é importante para mostrar que as políticas oficiais de drogas podem trazer menos gastos públicos com repressão e melhor qualidade de vida aos usuários.

Gillian Maxwell, em sua palestra “Da política de redução de danos aos psicodélicos: engajamento comunitário e ativismo em apoio à jornada sagrada da Ayahuasca”, durante a **II Conferência Mundial da Ayahuasca**, ressaltou as políticas implementadas por dois países na Europa. Na Suíça e na Alemanha, as políticas passaram a se voltar para a ideia de redução de

danos — de natureza preventiva, tendo por foco o usuário, não suas debilidades, mas sua recuperação e o seu direito a serviços fundamentais prestados pelo Estado. Isso implica dizer que essa é uma forma de intervenção que visa encontrar as pessoas onde elas estão, com a instalação de centros, que nada mais são do que locais supervisionados pelo Estado, através de equipes que integram a rede de saúde pública desses países, que disponibilizam materiais higienizados para o consumo de drogas, por exemplo: seringas descartáveis, luvas e outros materiais, tudo totalmente legal (SANTOS, 2017a, p. 6-7).

A Holanda tolera o comércio e o consumo dos psicoativos tidos como “leves”, a maconha por exemplo, não havendo repressão policial nesse caso (LABATE et al., 2008). No caso de Portugal, houve a descriminalização da posse de todas as drogas ilícitas para uso pessoal, estabelecendo limites objetivos de quantidade que o usuário pode portar (RODRIGUES, 2010a).

Ademais, o caso de Portugal é um exemplo de melhor utilização de recursos públicos que, em vez de gastar com o sistema criminal, investe em saúde e assistência aos usuários que desejarem. Por fim, é importante destacar que essa atual política não levou ao aumento do consumo no país (RODRIGUES, 2010a).

Outro exemplo é a descriminalização da maconha em quatorze estados e no Distrito de Columbia, nos Estados Unidos. A maconha é a droga ilícita mais consumida em todo o mundo. Mas não há prova de que ela seja “a porta de entrada para outras drogas” (RODRIGUES, 2010a, p. 16).

Com esses exemplos, não pretendo afirmar que essas políticas de drogas podem ser implementadas no Brasil. Eles são necessários apenas para ilustrar os contrastes existentes na aplicação dessas políticas no âmbito internacional.

A criminalização da produção comércio e uso de drogas é uma norma penal em branco³², tendo em vista que a tipificação da conduta depende de definições que estão em outra lei (formal ou material), que assim dispõe:

Art. 1º. [...]

Parágrafo único. Para fins desta Lei, consideram-se como drogas as substâncias ou os produtos capazes de causar dependência, **assim especificados em lei ou relacionados em listas atualizadas periodicamente pelo Poder Executivo da União.**

[...]

Art. 66. Para fins do disposto no parágrafo único do art. 1º desta Lei, até que seja atualizada a terminologia da lista mencionada no preceito, denominam-se drogas substâncias entorpecentes, psicotrópicas, precursoras e outras sob controle especial, da Portaria SVS/MS nº 344, de 12 de maio de 1998. (BRASIL, 2006).

³² A “norma penal em branco” é uma espécie de lei penal incompleta; é aquela em que a descrição da conduta punível se mostra incompleta ou lacunosa, necessitando de outro ato normativo (lei, decreto, resolução, portaria) para sua integração ou complementação (GRECO, 2017).

Desta forma, compete ao Ministério da Saúde, por intermédio da Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA)³³, definir o rol de substâncias como drogas e complementação do sentido desta norma penal, através da Portaria SVS/MS nº 334, de 12 de maio de 1998 e da atualização das listas que classificam as substâncias entorpecentes em 15 (quinze) no total, entre as quais, destacam-se: lista E (plantas que podem originar substâncias entorpecentes e/ou psicotrópicas), lista F1 (substâncias entorpecentes), lista F2 (substâncias psicotrópicas) e lista F3 (substâncias precursoras) de uso proscrito no Brasil (SOARES, 2016).

Segundo Milena Karla Soares (2016), em 1998, quando a portaria foi criada, a lista contava com 50 substâncias/plantas de uso proscrito no Brasil. De lá para cá, houve a inclusão de 70 substâncias e a exclusão de apenas uma. Até 2015, a lista possuía 119 substâncias proscritas, entre elas, 53 sem correspondência com os itens das listas internacionais.

Essas listas são atualizadas a partir da iniciativa da própria ANVISA ou por solicitação do Ministério Público no estado e pelo Departamento da Polícia Federal (DPF). Essas instituições atuam para manter as listas atualizadas. Geralmente, o DPF comunica a ANVISA sobre a apreensão de novas substâncias, conforme depreende-se da comunicação abaixo:

Com o intuito de coibir o comércio clandestino de novas substâncias psicotrópicas que aparecem no mercado ilícito, o Departamento de Polícia Federal tem colaborado buscando atualizar as listas de produtos controlados e proscritos das Resoluções de Diretoria Colegiada. (Parecer Técnico nº 003/2013-SEDQ/DIREN/CGPRE/DCOR do DPF/MJ *apud* SOARES, 2016, p. 44).

A partir da análise feita pela Milena Soares (2016), observou-se que esse processo de inclusão de novas substâncias nas listas é um ato meramente burocrático de comunicação entre instituições, pois nesse processo não há a participação social dessas decisões.

A proibição do acesso a determinadas substâncias afeta todos na medida em que se restringe a liberdade de escolha, entretanto a sociedade não tem sido considerada pela ANVISA como interlocutora e parte interessada nesse processo. Para mudar essa realidade, é preciso que os tomadores de decisão percebam que não se trata de uma escolha apenas técnica, mas também política quanto aos seus pressupostos e suas implicações. (SOARES, 2016, p. 49).

Nos casos de substâncias que entraram nas listas, Milena Soares (2016) observou que a elaboração de pareceres técnicos — quando utilizados — para fundamentar algumas dessas decisões utilizam referências da literatura médica, publicações do *Drug Enforcement Administration*, agência governamental de controle de narcótico dos Estados Unidos, do INCB.

³³ A ANVISA é autarquia especial vinculada ao Ministério da Saúde, instituída pela Lei nº 9.782, de 26 de janeiro de 1999, regulamentada pelo Decreto nº 3.029, de 16 de abril de 1999. Atua com a finalidade de promover a proteção da saúde da população, por intermédio do controle sanitário da produção e da comercialização de produtos e serviços submetidos à vigilância sanitária, inclusive dos ambientes, dos processos, dos insumos e das tecnologias a eles relacionados, bem como o controle de portos, aeroportos e fronteiras. (SOARES, 2016, p. 31).

Segundo esta autora, parte dos pareceres técnicos que fundamentam a inclusão de novas substâncias na lista apontam para a existência de pouco conhecimento técnico sobre a substância em estudo. Na dúvida se determinada substância deve ser proibida ou não, opta-se por um posicionamento a favor do proibicionismo.

Por parte da ANVISA, não há um critério equânime para classificar as substâncias. O que se observa, no entanto, é uma tendência de que os argumentos utilizados para as inserir nas listas estão relacionados à segurança e combate ao narcotráfico. O argumento de saúde pública tem pouca ou nenhuma importância para classificar essas substâncias (SOARES, 2016).

As conclusões dos estudos de Milena Soares (2016) revelam que há espaço de discricionariedade para atuação da ANVISA quanto à inclusão de substâncias nas listas. Esta agência reguladora não está adstrita ao conteúdo das listas das convenções internacionais sobre drogas. Geralmente, as substâncias que não estão sob controle internacional são acrescentadas por meio de solicitações do DPF.

Milena Soares (2016) destaca um julgado de 2013 do juiz de direito substituto Frederico Ernesto Cardoso Maciel, da 4ª Vara de Entorpecentes do Distrito Federal, que absolve o réu do crime de tráfico de drogas (art. 33 da Lei de Drogas), fundamentando sua decisão na ilegalidade e inconstitucionalidade da Portaria nº 344, de 12 de maio de 1998, da ANVISA (SOARES, 2016, p. 7).

Esta portaria complementa o sentido da Lei 11.343/2006. Para o entendimento desse jurista, a Portaria estabelece vasto rol de substâncias sujeitas ao controle do Estado, mas não há qualquer justificativa na respectiva portaria.

O juiz entende que o ato administrativo, sobretudo o discricionário, que restringe direitos à luz do art. 37 da Constituição de 1988, deve ser devidamente motivado. Desse modo, a Portaria “foi considerada ilegal pela ausência de motivação e justificativa, e inconstitucional por violar o princípio da igualdade, liberdade e dignidade humana” (SOARES, 2016, p. 8). Caso contrário, o Administrador estaria atuando de forma arbitrária, de acordo com a sua própria vontade, não a vontade da lei. A fundamentação dessa decisão ressalta que, se não há motivação, tal norma fica incapaz de poder complementar a norma penal do art. 33, *caput*, da Lei de Drogas.

Soares ainda ressalta que há incoerência no tratamento dado a determinadas drogas, a exemplo do álcool e do tabaco, que são permitidas e, portanto, têm seu uso recreativo liberado, conforme mencionado abaixo:

Soa incoerente o fato de outras substâncias entorpecentes, como o álcool e o tabaco, serem não só permitidas e vendidas, gerando milhões de lucro para os empresários dos ramos, mas consumidas e adoradas pela população, o que demonstra também que a proibição de outras substâncias entorpecentes recreativas, como o THC, são fruto de uma cultura atrasada e de política equivocada e violam o princípio da igualdade,

restringindo o direito de uma grande parte da população de utilizar outras substâncias. [...] (Processo 2013.01.1.076604-6, Ação Penal, 4ª Vara de Entorpecentes do Distrito Federal *apud* SOARES, 2016, p. 7).

O entendimento deste jurista não se sustentou quando analisada pelo Tribunal de Justiça, em sentença reformada. Mas ela foi importante para abrir espaço para a discussão acerca dos pressupostos proibicionistas que fundamentam a legislação vigente.

1.3 Ayahuasca e o processo proibicionista no Brasil

Em 1974, o uso do chá da ayahuasca esbarrou em sistemas sociais legais homogêneos de repressão à prática de usos de psicoativos, conforme descrito pelo Juiz Federal Jair Facundes (2013), em sua dissertação de mestrado, quando da análise da primeira sentença sobre o uso da ayahuasca no Acre:

Em 1974, na zona rural de uma pequena cidade na Amazônia, Rio Branco, no Estado do Acre, Leôncio Gomes, dirigente de uma igreja, foi intimado pela Polícia Federal para que se abstinhasse de fazer uso de uma bebida psicoativa de origem indígena, feita a partir do cozimento de duas plantas, conhecida, entre outros nomes, por Ayahuasca, Yagé, Uascar, Huni, Daime etc. A notificação policial relatava que várias ‘organizações altamente especializadas e laudos foram elaborados que comprovam, sem margem de dúvidas, a periculosidade de tal xarope’. Qualifica a bebida como droga, e afirma que seu uso causa mal ‘não só físico mas à mente.’ (Autos 1.110/1974 *apud* 2013, p. 22)

A Lei sobre drogas de 1976 evidenciou esse cenário de repressão aos psicoativos. Ela foi criada como uma forma de controle estatal de “acompanhamento” de grupos religiosos minoritários, de cunho coercitivo – em especial, as religiões de matrizes africana e indígena, que precisavam se cadastrar junto às delegacias de costumes (ARAÚJO, 2011).

No cenário atual, são as religiões ayahuasqueiras, os usos tradicionais indígenas e demais usos tradicionais que sofrem esse tipo de repressão, por meio de uma fiscalização arbitrária das instituições que compõem o Sistema de Segurança Pública.

Em 1985, a ayahuasca foi criminalizada no Brasil (FACUNDES, 2013; REGINATO, 2010). Isso ocorreu porque o cipó *Banisteriopsis caapi*, presente no chá psicoativo, foi considerado proscrito junto a outras drogas na listagem brasileira de substâncias entorpecentes proibidas, da Divisão de Medicamentos (DIMED), conforme a Resolução 02 DIMED:³⁴

Em 1985 a banisteriopsis caapi, uma das espécies vegetais que compõe a ayahuasca, foi incluída na listagem brasileira de substâncias entorpecentes proibidas (Resolução

³⁴ Jair Facundes (2013), ressalta que esta proibição, na verdade, foi um erro porque “o DMT está presente na folha *Psychotria viridis* e não no cipó *Banisteriopsis*.” (2013, p. 32).

02/85 DIMED) por conter alcalóides proibidos, como a DMT (N-dimethyltryptamine), que é uma das substâncias constantes da Tabela I da Convenção de substâncias psicotrópicas de 1971. (REGINATO, 2010, p. 63).

Nesse cenário, vale ressaltar que tal prática proibicionista, mais uma vez, não levou em consideração a dimensão cultural deste uso tradicional, conforme mencionado em *habeas corpus* impetrado contra suposta arbitrariedade da repressão da Polícia Federal:

2.1 – ESFORÇO HISTÓRICO DO PROCESSO DE LEGALIZAÇÃO DA AYAHUASCA NO BRASIL.

Excelência, o Impetrante/Paciente portava consigo, para fins religiosos, a substância conhecida como “Ayahuasca”, “Santo Daime” ou “Vegetal”, extraída da decocção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. É fato que esta bebida fora incluída na lista de substâncias proscritas da antiga DIMED, por meio da Portaria nº 02/85 [...]

Tal inclusão, contudo, à época se dera de modo arbitrário, posto que a DIMED não levou em conta a realidade social dos milhares de famílias que tradicionalmente faziam uso da Ayahuasca em seus rituais religiosos há décadas, notadamente na Amazônia. Além disso, o referido órgão extrapolou seu âmbito de competência, haja vista que inseriu o “Banisteriopsis caapi” na lista de substâncias proscritas sem audiência prévia do Conselho Federal de Entorpecentes, órgão central do Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes, responsável pela orientação normativa e supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema, nos termos do art. (sic.) Art. 3º, (parágrafo) 1º, do Decreto n.º 85.110, de 2/9/80.

A interferência indevida da DIMED no livre exercício do culto religioso com a Ayahuasca não tardou a ser corrigida. (Processo 4, 2010, p. 41-42).

Alegando que a questão deveria ser examinada sob a perspectiva sociológica, cultural e jurídico-constitucional ante a liberdade de religião, o “Centro Espírita Beneficente União do Vegetal” peticionou ao Conselho Federal de Entorpecentes (COFEN), em julho de 1985, pleiteando a revisão da inclusão do cipó na lista de plantas proscritas. Segundo Jair Facundes, “Esta petição é o marco inicial da questão relativa à Ayahuasca no CONFEN” (FACUNDES, 2013, p. 32). A partir deste marco, a ayahuasca foi objeto de várias recomendações, pareceres, estudos e pesquisas.

Mas em 1986, a Resolução 2 foi suspensa até a conclusão do Relatório Final do primeiro Grupo de Trabalho (GT)³⁵. Esse GT foi constituído para examinar o uso ritual da ayahuasca, levando em consideração “[...] a necessidade de conhecer e examinar todos os seus aspectos, inclusive sociológicos, antropológicos, químicos, médicos e de saúde em geral” (Resolução nº 04/85 *apud* IPHAN, 2008), junto às diversas comunidades que faziam uso religioso da mesma. Esse estudo foi concluído em 1987.

O resultado do estudo apontou a inexistência de prejuízos individuais ou sociais, comprovados, em virtude do uso do chá. Com isso, o GT sugeriu ao Conselho Federal de

³⁵ Este GT foi constituído por meio da Resolução 4/85 do COFEN, de 8 de agosto de 1985 (FACUNDES, 2013; IPHAN, 2008).

Entorpecentes (CONFEN) — atual Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD)³⁶ — que continuasse autorizado o uso ritual e religioso da bebida, conforme assinalado abaixo:

Em 1987 o relatório final deste grupo de trabalho concluiu que as espécies vegetais usadas na elaboração da bebida conhecida como ayahuasca – o *Banisteriopsis Caapi*, vulgarmente chamado de cipó jagube ou mariri e a *Psychotria Viridis*, conhecida como folha, rainha ou chacrona – deveriam permanecer excluídas da listagem de substâncias entorpecentes. (REGINATO, 2010, p. 64).

Em 1991, houve nova denúncia junto ao CONFEN que levou a novos estudos acerca do consumo e produção da ayahuasca. Esses estudos fomentaram a criação e assinatura da “Carta de princípios para uso da ayahuasca” por parte das entidades religiosas que fazem o uso do chá, tendo como um de seus princípios evitar a prática de curandeirismo³⁷, conforme trecho abaixo:

4.2 Curandeirismo: A prática do curandeirismo, proibida pela legislação brasileira, deve ser evitada pelas entidades signatárias. As propriedades curativas e medicinais da Ayahuasca – que estas entidades conhecem e atestam – requerem uso adequado e devem ser compreendidas do ponto de vista espiritual, evitando-se todo e qualquer alarde publicitário que possa induzir a opinião pública e as autoridades a equívocos. (IPHAN, 2008, p. 95, v. 5.3).

Em 1992, um parecer do CONFEN, a partir dos resultados desses estudos, chegou à conclusão de que não havia motivos para a suspensão da autorização de 1987 (FACUNDES, 2013). No entanto, uma denúncia anônima a respeito do mau uso da bebida e da exportação do chá para outros países foi feita. Por esse motivo, novo Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT) foi criado em 2002, através da Resolução 26 do CONAD, de 31 de dezembro de 2002 (REGINATO, 2010). Em razão dos estudos realizados na época, o GMT chegou à seguinte conclusão:

Em 17 de agosto de 2004 a Câmara de Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da Ayahuasca apresentou parecer favorável à liberdade de uso da ayahuasca para fins religiosos, considerando: (i) os posicionamentos anteriores do COFEN; (ii) o parecer do International Narcotics Control Board – INCB12; (iii) a autonomia individual e os princípios da bioética; (iv) os efeitos terapêuticos do uso da ayahuasca e a necessidade de se avançar nas pesquisas sobre esses usos. (REGINATO, 2010, p. 64).

Outro GMT criado em 2004 foi instituído pela Resolução nº 5 do CONAD, de 4 de novembro de 2004, que dispõe sobre o uso religioso, bem como a pesquisa da ayahuasca, em especial sua utilização terapêutica. Este mesmo grupo também ficou responsável por elaborar um documento que estabelecesse os direitos e obrigações morais concernentes aos usos religiosos da ayahuasca. Dessa forma, o CONAD confirmou o parecer da Câmara de

³⁶ O CONAD é o órgão normativo do Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD), cujas decisões “deverão ser cumpridas pelos órgãos e entidades da Administração Pública integrantes do Sistema”, conforme artigos 3º, I, 4º, II e 7º do Decreto nº 3.696, de 21 de dezembro de 2000.

³⁷ Conforme artigo 284 do Código Penal (BRASIL, 1940).

Assessoramento Técnico e Científico sobre o uso da bebida e reconheceu a legitimidade jurídica desse uso para fins religiosos (REGINATO, 2010).

O parecer do GMT foi apresentado em 2006, se seus principais apontamentos foram:

- a) necessidade da garantia de livre exercício do culto;
- b) consolidação de um cadastro voluntário de grupos ayahuasqueiros;
- c) elaboração de princípios acerca dos usos e espaços para realização de rituais religiosos; e
- d) ratificação da responsabilidade das gestantes e pais sobre o uso do chá por seus filhos.

Em 2008, o pedido de Registro para reconhecimento do “uso ritual da ayahuasca” como patrimônio imaterial da cultura brasileira foi encaminhado ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan).

Em 2010, o governo brasileiro regulamentou o uso da ayahuasca para fins religioso — declarando “que tal uso é incompatível com a associação com substância psicoativa ilícitas.” (FACUNDES, 2013, p. 37), mas vetando o seu comércio e propaganda, além de coibir seu uso em conjunto com outros psicoativos, uso terapêutico e uso em eventos turísticos (COUTINHO, 2013). A Resolução nº 1 do CONAD, de 24 de janeiro de 2010, que dispõe desta regulamentação, foi publicada no DOU, Edição 17, Seção I, de 26 de janeiro de 2010, páginas 57 a 60. Este ato administrativo, além de ratificar a Resolução nº 5 do CONAD de 2004, também determinou a publicação do Relatório Final (ou parecer) do GMT da Ayahuasca. A transcrição parcial da observação final e as conclusões do parecer aprovado pelo CONAD é feita abaixo:

[...] que fique registrado em ata, para fins inclusive de utilização pelos interessados, que não pode haver restrição, direta ou indireta, às práticas religiosas das comunidades, baseadas em proibição do uso ritual da Ayahuasca’. Ficando estabelecido que ‘[...] seu uso é restrito a rituais religiosos, em locais autorizados pelas respectivas direções das entidades usuárias, vedado o seu uso associado a substâncias psicoativas ilícitas. (Processo 2, 2010, p. 8).

Em 15 de abril de 2010, o deputado federal Paes de Lira chegou a apresentar o projeto PDC 2491/10 com a finalidade de criação de nova legislação, visando a suspensão da Resolução 01/10 do CONAD e a retomada da criminalização do uso da ayahuasca. Mas em maio desse mesmo ano, ele admitiu em audiência pública realizada pela Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organização, a possibilidade de retirada de seu projeto que estava em tramitação (REGINATO, 2010).

No Acre, em 2010, o governo estadual, por meio da Resolução Conjunta CEMACT/CFE Nº 004, de 20 de dezembro de 2010, regulamentou o transporte, a coleta, a

extração e o plantio do cipó (*Banisteriopsis caapi*) e do arbusto (*Psychotria viridis*) que são preparados juntos na decocção do chá da ayahuasca, em território acriano (ACRE, 2010).

Esse documento foi elaborado pelas entidades religiosas, mas também contou com participação do Conselho Estadual de Meio Ambiente, Ciências e Tecnologia (CEMACT) e do Conselho Estadual de Florestas (CFE) que, conjuntamente, deram corpo à Resolução.

Segundo essa Resolução Conjunta, o transporte com o fim comercial ou lucrativo dessas plantas foi considerado incompatível com o uso religioso. Logo, não foi passível de autorização. Ademais, as atividades regulamentadas por este ato administrativo foram consideradas “eventuais e de baixo impacto ambiental”. Por esse motivo, elas não se enquadraram no conceito de exploração econômica de produtos florestais não madeireiros, sobretudo, por sua finalidade ritualístico-religiosa (SILVA et al., 2013).

Embora haja grande influência dessas convenções internacionais sobre drogas na legislação brasileira, é importante destacar que o Brasil, sobretudo a partir da década de 1980, vem gradativamente rompendo com a hipótese de um “alinhamento automático” da política pública de drogas com essas resoluções internacionais (SOARES, 2016).

O tratamento dado à ayahuasca é um exemplo de atuação regulamentar desvinculada da política internacional. Ainda que a substância DMT faça parte do rol de substâncias que estão sob controle internacional na *green list*, por meio da Convenção de 1971, a planta em si não está sob controle internacional.

No plano nacional, as iniciativas para sensibilizar o próprio Ministério da Saúde (Divisão de Medicamentos) para retirar da lista nacional de drogas controladas a planta utilizada para rituais religiosos na Amazônia – o chá ayahuasca – foi uma das primeiras ações refratárias à estrutura repressiva às drogas no país e ao proibicionismo internacional. (LIMA, R., 2009, p. 295).

Enquanto uso religioso, o uso da ayahuasca recebe o direito de existência, permitindo que seus usuários a transportem livremente. Esse foi primeiro passo para a descriminalização de seu uso, tornando-se precedente para estabelecer o debate em outros domínios de usos (indígena e terapêutico).

A não criminalização do uso ritual [religioso] da ayahuasca, na contemporaneidade, coloca em debate os limites do Estado laico perante práticas culturais e religiosas – bem como os limites daquilo que pode ser considerado “tradicional” ou “religiosamente sincero”. (ARAÚJO, 2011, p. 1, grifo meu).

Esse tipo de uso religioso deixou de ser algo proscrito devido à mobilização feita pelos grupos religiosos ayahuasqueiros, entre os anos de 1985 e 2010. No entanto, os usos tradicionais indígenas ainda não são reconhecidos legalmente no Brasil, tampouco os demais usos tradicionais da bebida.

Entretanto, apesar desse avanço nas políticas públicas, postura, por parte do Estado, de descriminalizar o uso religioso ainda é vista como paliativa e insuficiente. Isso se dá porque esse tipo de postura, em vez de solucionar a questão pelo viés democrático e científico, apenas acentua a diferenciação, conforme assinala Araújo (2011). Logo, ela acaba estabelecendo uma política de privilégios incentivadora de divisões:

Quando reconhece aquilo que é a tradição, automaticamente toda uma variedade de culturas não incluídas na exceção passam a representar fraudes e dar margem a todo tipo de especulação (no caso brasileiro, por exemplo, ao associar a liberdade de culto ayahuasqueiro ao uso estritamente religioso, o governo contribuiu para que os grupos não necessariamente religiosos tivessem suas práticas contestadas e marginalizadas dentro do quadro de uso regular da bebida). (ARAÚJO, 2011, p. 11).

O uso indígena ainda é visto como proibido pela Lei de Drogas (Lei n. 11.343, de 23 de agosto de 2006), conforme o art. 2º desta lei, que garante o respeito a plantas de uso estritamente ritualístico-religioso, conforme transcrito abaixo:

Art. 2º. Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, ressalvada a hipótese de autorização legal ou regulamentar, bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971, a respeito de **plantas de uso estritamente ritualístico-religioso** (BRASIL, 2006, grifo meu).

No entanto, mesmo que esse reconhecimento legal ainda não tenha se efetivado no Brasil, ressalta-se que há sentença judicial que reconhece o uso indígena como uma forma de uso religioso. Tal posicionamento está explicitado dentro dos autos do Processo 7, em que o juiz federal se posiciona desta forma³⁸. Mas esta perspectiva não é reconhecida por parte dos indígenas nem pela FUNAI, menos ainda pela própria comunidade científica estudada nesta bibliografia, que não reconhece esses usos tradicionais indígenas da ayahuasca como religiosos.

O sistema de usos terapêuticos³⁹ contemporâneos (ou neo-ayahuasqueiros urbanos) que mistura ciência, religiosidade e conhecimentos tradicionais amazônicos comporta os usos para fins recreativos, terapêuticos ou espirituais (LABATE, 2004). A esse tipo de uso, geralmente, são incorporadas novas práticas urbanas. Esse sistema, geralmente, é dirigido por terapeutas, psicólogos ou psiquiatras com formação acadêmica que propõem o diálogo entre a medicina e psicologia clínica e as técnicas tradicionais (de indígenas, seringueiros, ribeirinhos e curandeiros mestiços ou “vegetalistas”).

Em especial, a partir da década de 1980, surgem na América Latina, sobretudo no Brasil, Peru e Colômbia, terapias alternativas que fazem uso da ayahuasca em seus processos

³⁸ A análise dessa decisão judicial será feita no item 2.3 do Capítulo 2.

³⁹ Para um estudo aprofundado acerca dos usos terapêuticos, sugiro a leitura da obra de Beatriz Labate (2004).

de cura — com maior incidência no Brasil e Peru (COUTINHO, 2013; LABATE, 2004; MABIT, 2002).

Segundo Coutinho (2013), há aproximadamente 50 centros na América Latina com esses propósitos. Nesses locais são oferecidos retiros, dietas e estadia, e sua principal atividade é o consumo ritual da bebida. As finalidades para esses tipos de usos são inúmeras. Geralmente esses centros são procurados para a cura de diversos problemas: depressão, recuperação de dependentes químicos e/ou alcoólatras, doenças graves como câncer e outras patologias terminais, morte de familiares, falência financeira, dificuldade em encontrar emprego, problemas de relacionamento conjugal e familiar, traumas, problemas respiratórios, dificuldade de relacionamento no trabalho e alguns casos de pessoas que buscam apenas uma “mudança de vida”. Esse movimento, que atrai moradores de centros urbanos em busca de terapias alternativas à medicina ocidental, também é conhecido como “turismo xamânico” (COUTINHO, 2013; PRAYAG et al. 2015).

Beatriz Labate, em sua dissertação de mestrado, identifica outra diversidade de usos dessa bebida:

[...] uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditação do Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivência e terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência. (LABATE, 2004, p. 31).

Mas esse processo de “internacionalização contemporânea da ayahuasca” ainda é considerado problemático por alguns pesquisadores, conforme ressaltado por Coutinho: “A internacionalização da ayahuasca e sua apropriação por sociedades ocidentais para fins recreativos, terapêuticos ou espirituais constituem um processo altamente problemático.” (2013, p. 332). No entanto, ressalto que essa discussão acerca desses usos, em específico, não será objeto de minha pesquisa, tendo, por esse motivo, cunho meramente exemplificativo dos diversos usos atuais da ayahuasca. Logo, não discutirei se essas práticas são legítimas ou não.

1.4 O proibicionismo dos usos indígenas da ayahuasca

Para tratar deste tema, transcrevo a fala da palestrante Cláudia Aguirre, defensora pública no estado do Acre, durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca, com apresentação

cujo título foi: “Livre circulação de pajés com as medicinas tradicionais”. A escolha desta apresentação mostra-se pertinente por ter sido construída a partir de uma relação dialógica entre a perspectiva indígena e a jurídica (AGUIRRE, 2017a, 2017b).

O objetivo de sua fala era trazer uma visão jurídica. Seu desafio era também de expor uma visão mais aberta, indo além da letra fria da lei, para que os indígenas pudessem participar dessa interpretação de forma eficaz. “Às vezes, é muito fácil olhar para lei, olhar para vocês [indígena] e dizer: Putz! Não dá! Mas será que não dá mesmo? Que discussão a gente tem que fazer a respeito dessa lei, que interfere na vida de vocês?” (AGUIRRE, 2017b).

Na ocasião, ela fez uma metáfora da teia de controle de substâncias psicotrópicas:

Bom, quando me chamaram para falar sobre a livre circulação dos pajés com a medicina, o que veio na minha cabeça? Veio na minha cabeça a imagem de uma teia, que era uma vez os indígenas, sendo eles mesmos, com as suas medicinas, até que eles passaram a circular com as medicinas e tã! Tem uma teia. E como alguns já falaram aqui, principalmente no caso da ayahuasca, é a teia do controle de entorpecentes e psicotrópicos. (AGUIRRE, 2017b).

A organização de sua fala foi feita da seguinte forma: em uma parte, ela mostrou do que era feita essa teia de controle, refletindo sobre uma possível saída para que os indígenas continuarem sendo quem eles eram. Ela abordou sobre a Convenção Internacional sobre Entorpecentes de 1961, a Convenção Internacional sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971, a Convenção Internacional contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas de 1988 (legislação que prioriza a repressão contra o ópio, maconha, cocaína) e a Lei de Drogas no Brasil, “que basicamente segue o que as convenções internacionais dizem”, destacou a defensora.

DMT, mescalina, canabióis, por exemplo, estão na Lista I da Convenção Internacional de Psicotrópicos (art. 7º) – lista de substâncias **proibidas, salvo para fins científicos e médicos muito limitados**, mediante autorização prévia, registros de quantidades, etc. OBS: **plantas da ayahuasca não estão listadas**, por ex. C.I. contra o Tráfico: países devem tomar medidas administrativas e legislativas (obs.: geralmente vai para área penal – proibição – crime). **Não pode: produção, fabricação, preparação, venda, distribuição, transporte, importação ou exportação, posse, uso, induzir outro a usar, cultivo de sementes de ópio, do arbusto da coca ou da planta de cannabis, fora das regras da C.I.P. e C.I.E.** **Brasil – Lei 11343/2006:** no geral, segue parâmetros internacionais de proibição (**droga é o que causa dependência e está na listado na lei ou norma do poder executivo**; não pode sem autorização ou em desacordo com lei ou regulamento), porém trazendo alguns avanços na política pública quanto ao uso. **Portaria 344/98 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária:** em geral, segue convenções nas listas. **Exceção: resolução 1º CONAD.** (AGUIRRE, 2017a, p. 4, grifos da autora).

Cláudia destacou que, no Brasil, há a Lei de Drogas (Lei nº 11.343/2006), e como exceção a essas regras há a Resolução nº 1 de 2010 do CONAD, que excepciona a proibição do uso da ayahuasca para fins religiosos.

Para ela, toda essa legislação veio com a ideia de controlar o trânsito dessas

substâncias. “Controlar – e se necessário for, proibir” (AGUIRRE, 2017b, p. 2). Mas ressaltou que essas convenções internacionais não diziam o que eram essas substâncias psicotrópicas ou entorpecentes. O conceito de psicoativo era somente o que estava na lista, sem qualquer conceituação mais específica sobre essa substância, destacou. Ela destacou quais seriam os critérios para inclusão na lista, conforme sua apresentação em PowerPoint:

Substância psicotrópica/entorpecente – é o que está nas listas da C.I. de Entorpecente e da C.I. de Psicotrópicos. A depender da lista, pode estar sujeito a proibição, ou a mais/menos controle e limitações. **Preparado** – mistura sólida, gasosa, líquida que contenha entorpecente/psicotrópico. Sujeita-se ao mesmo controle da substância que contém. As listas podem também **proibir plantas**.

Quais os critérios para a inclusão nas listas? C.I.P: a) dependência; estímulo ou depressão do sistema nervoso central, alucinações, perturbação das funções motoras, de raciocínio, comportamento, estado de ânimo; abusos; b) abuso (concreto ou suposto) da substância causando risco à saúde pública ou social); c) grau de utilidade médico-terapêutica (*mercado*); C.I.E.: d) recuperação fácil do entorpecente contido no preparado.

Quem decide? Órgão Internacional de Entorpecentes (3 especialistas + 8 países), Comissão de Entorpecentes do Cons. Econ. E Social da ONU (8 especialistas e 54 países eleitos em AGE), OMS. **Quem participa desse saber médico e dessas decisões?** (AGUIRRE, 2017a, p. 3, grifos da autora).

A defensora disse que geralmente era o pessoal da área médica quem fazia essa definição. “Mas quem participa dessa decisão?” (AGUIRRE, 2017b). O DMT estava na lista proscrita (proibida).

Aí que vem o problema! O DMT [...], que é o que tem na ayahuasca, tá lá na tal da lista, em uma das listas da convenção, como substâncias proibida. Aí é que começa o problema. É proibida, salvo para fins científicos e médicos. Mas as plantas não estão submetidas ao controle. Por que há situações em que as plantas são submetidas a controle, um exemplo é a cocaína em que a folha de coca não pode ser plantada, é proibida. (AGUIRRE, 2017b).

Por oportuno, ela pontuou as controvérsias existentes: “O Conselho [da ONU] disse que nenhuma planta que contenha DMT é proibida [ou] está sujeita à controle internacional.” (AGUIRRE, 2017b). Ela ressaltou o caso do julgamento da União do Vegetal (UDV) nos Estados Unidos que rejeitou esse entendimento do Conselho. Para eles, o fato de que a planta não estava submetida à controle, não significava que a ayahuasca estivesse permitida. Mas que o controle ocorreria a partir de determinada concentração da substância na ayahuasca. Nesse sentido, os Estados Unidos permitiram o uso da ayahuasca pela UDV porque não ficou configurado risco à saúde pública, a partir do uso religioso do preparado⁴⁰ (ayahuasca). Ela ainda citou os casos da Alemanha e da Espanha.

A inclusão do DMT na lista de substâncias proibidas na C.I.P. inclui o preparado “ayahuasca”? Resposta do Conselho Internacional de Controle de Narcóticos da ONU, em 2001: **nenhuma planta contendo DMT está sujeita a controle internacional**. Mas há países que rejeitaram esta posição (ex.: Holanda).

⁴⁰ “**Preparado** – mistura sólida, gasosa, líquida que contenha entorpecente/psicotrópico. Sujeita-se ao mesmo controle da substância que contém.” (AGUIRRE, 2017, p. 3, grifo da autora).

Caso UDV nos EUA: a Suprema Corte dos EUA também rejeitou este parecer, PORÉM ressaltou: **a) que o controle ocorreria somente a depender da concentração, b) que não ficou provado o risco do uso religioso** (obs.: falaremos da questão do “religioso” adiante), não sendo o compromisso assumido perante à C.I.P suficiente para proibir tal utilização.

Alemanha: se contém DMT, é proibido e ponto.

Santo Daime na Espanha: a **quantidade de DMT foi considerada insuficiente para intoxicação**, além do uso privado (**sem distribuição generalizada**) por pessoas com **histórico de uso** não ser um risco. Mas ainda tem entraves na importação e muita discussão em torno da C.I.P. (AGUIRRE, 2017a, p. 5, grifos da autora).

“Mas o que está atrás disso tudo?” (AGUIRRE, 2017b), questionou Aguirre. Havia um preconceito sobre o uso de substâncias que alteravam nossa consciência ou possuíam um fim patológico. A ideia de controle tinha um erro (ou tabu), sobretudo no que tangia ao fato de elas ocasionarem potenciais dependências. Em contraponto, a bebida alcoólica era permitida:

Então é uma ironia do destino, pois tem, cada vez mais, muitos indígenas com problema de alcoolismo em suas comunidades e meio que ninguém se importa. Ai quando vai compartilhar uma coisa da cultura, está todo mundo achando que é droga e vai lá perseguir. (AGUIRRE, 2017b).

Havia um argumento médico no meio que era mascarado, muitas vezes, por um preconceito. Segundo ela, o que havia na verdade era uma disputa de poder. “Essas convenções internacionais foram feitas, decidiram lá que tais e tais substâncias eram proibidas sem consultar os povos indígenas originários. Aí a gente entra de novo, quem decide isso? Com base em qual saber?” (AGUIRRE, 2017b). Nosso Código Penal ainda tem um resquício secular, preconceituoso, que seria a questão do exercício do “curandeirismo” — nesse sentido, ela diferenciou esse contexto dos casos de charlatanismo.

Art. 284 do Código Penal: **Exercer o curandeirismo:**

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnósticos: Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Histórico de perseguição de grupos minoritários/vulneráveis com a **pecha [sic] de “feitiçaria”, “curandeirismo” (= fora da medicina)**. O histórico legal da regulamentação de substâncias revela **carência de dados técnicos e excesso de controle social de minorias** – de novo, entramos no “quem define o quê e baseado em que saber”. Paralelo entre o espaço social da legalização dos cultos afrodescendentes e “legalização” da “ayahuasca”.

Exemplo: art. 49 da C.I.E. **dizia que a mastigação de coca deveria ser abolida em 25 anos.** (AGUIRRE, 2017a, p. 8, grifos da autora).

“O Direito Penal é utilizado para oprimir determinadas minorias” (AGUIRRE, 2017b). Mas em determinados contextos, criminalizar essas práticas seria um absurdo. Em regra, o conceito de curandeirismo estava fundamentado naquilo que estava fora do conhecimento médico ocidental — esse entendimento estava levando em consideração o conhecimento dos povos indígenas, questionou. Esse tipo de tipificação de crime foi muito usado para perseguir religião de matrizes africanas.

É um paralelo que se pode fazer ao uso de medicinas e que relação isso tem a um

preconceito, em relação às minorias [...]. Fato que mostra isso, que eu li — eu não sabia que estavam nesses termos! —, mas quando eu li, eu ri, para não chorar, que está na Convenção Internacional de Entorpecentes, diz lá que era obrigação dos países findar com a mastigação de coca em 25 anos. Aí vai falar isso lá para os bolivianos, para os peruanos, para as comunidades andinas! É um absurdo! É o cúmulo do preconceito. É o cúmulo de não trazer esses povos para o debate. (AGUIRRE, 2017b).

Segundo a defensora, havia uma brecha em toda essa legislação. A Convenção Internacional de Psicotrópicos faz ressalva informando que os países cujos territórios tenham plantas silvestres contendo essas substâncias proibidas, que são tradicionalmente utilizadas por pequenos grupos nitidamente caracterizados em rituais mágicos ou religiosos, podem fazer reservas à proibição. A defensora ressaltou que o Brasil não fez essa reserva⁴¹.

Art 32, p. 4, CIP. O Estado em cujo território cresçam **plantas silvestres que contenham substâncias psicotrópicas dentre as incluídas na Lista I**, e que são **tradicionalmente utilizadas por pequenos grupos, nitidamente caracterizados, em rituais mágicos ou religiosos**, poderão, no momento da assinatura, ratificação ou adesão, formular **reservas** em relação a tais plantas, com respeito às disposições do artigo 7º, exceto quanto às disposições relativas ao comércio internacional (que deve ser controlado por meio de autorizações – art. 12). (AGUIRRE, 2017a, p. 9, grifos da autora).

Em linguagem bastante didática, ela explicou que o instituto da reserva era uma possibilidade que o Brasil tinha durante a assinatura da convenção, no qual o País se comprometeria com a convenção internacional. Mas o Brasil poderia assinar a convenção e colocar a reserva dizendo que estaria assinando a convenção, mas em relação a determinada planta, o Brasil poderia não a proibir. Ademais, ela ressaltou que outras brechas na lei amparam os usos indígenas: a Convenção 169 da OIT, tem a Constituição Federal e Declaração da ONU que protege o direito dos povos indígenas. Cláudia ressaltou que a Lei de Drogas faz uma ressalva parecida, dizendo sobre a proibição de determinadas plantas que contenham substâncias proibidas, mas ressalvou a hipótese de autorização sob o uso estritamente ritualístico-religioso:

Art 2º da Lei 11343/2006: Art. 2º. Ficam proibidas, em todo o território nacional, as drogas, bem como o plantio, a cultura, a colheita e a exploração de vegetais e substratos dos quais possam ser extraídas ou produzidas drogas, **ressalvada** a hipótese de autorização legal ou regulamentar, **bem como o que estabelece a Convenção de Viena, das Nações Unidas, sobre Substâncias Psicotrópicas, de 1971, a respeito de plantas de uso estritamente ritualístico-religioso** (obs.: cuidado com conceito de “ritual” e “religioso”). (AGUIRRE, 2017a, p. 9, grifos da autora).

“O direito pode aceitar a diversidade?” (AGUIRRE, 2017b). A partir dessa frase, ela trouxe para a discussão a importância da Constituição Federal brasileira, da Convenção 169 da

⁴¹ A Convenção de Viena de 1969, em seu art. 2º, § 1º, alínea *d*, da, define a *reserva* como “uma declaração unilateral, qualquer que seja o seu enunciado ou denominação, feita por um Estado ao assinar, ratificar, aceitar ou aprovar, um tratado, ou a ele aderir, com o objetivo de excluir ou modificar os efeitos jurídicos de certas disposições do tratado em sua aplicação a esse Estado”. (MAZZUOLI, 2015, p. 226).

OIT, e a Declaração dos Povos Indígenas. Embora o Brasil não estivesse feito a reserva, mesmo tendo assinado esses documentos internacionais, os quais asseguravam os direitos dos povos indígenas, era importante ressaltar essa contradição da ONU. Ao mesmo tempo controla a questão das substâncias consideradas drogas ou psicotrópicas, por outro lado, essa mesma ONU tem uma declaração que protege o direito dos povos indígenas. “Como é que vai ser, ONU? Você vai proibir de um lado e protege de outro?” (AGUIRRE, 2017b). A partir desse momento, ela passou a refletir sobre os itens “a”, “b”, “c” e “d”, de sua apresentação em PowerPoint:

Trazer Constituição Federal, Convenção 169 da OIT, Declaração da ONU sobre Direitos dos Povos Indígenas para o debate – lógica punitiva viola direitos humanos.

a) Defender **o uso das medicinas como parte de um modo de ser, criar e viver** protegido constitucionalmente e internacionalmente, questionando (ou alargando) o conceito estrito de “ritual”, “religioso”, “liberdade de crença/religião”. **AUTODETERMINAÇÃO.** Lembrar também que intercâmbio intercultural existe desde que o mundo é mundo.

Embasamento: CF, arts. 5º, VI e X, **215 e 216**; C. 169, arts. 1º p. 2; arts. 3, 11, 23, 31, 40 da Decl. da ONU (direito a praticar tradições, usar medicinas e suas ciências, proteção de direitos conforme costumes e normas próprias e DH).

b) Incluir indígenas numa resolução nos moldes da resolução 1º do CONAD – será? **CUIDADO: A exceção reforça os limites do aceite, e pode excluir o que não é previsto expressamente.** Cuidado com “**assimilação forçada**” pelo Direito (Ex.: comunidade indígena não precisa de cnpj para existir e exercer direitos). (AGUIRRE, 2017a, p. 10, grifos da autora).

Após esse panorama normativo internacional, ela trouxe possibilidades e reflexões de como seria possível argumentar a favor do uso e da livre circulação indígena. A primeira possibilidade seria mostrar sempre o uso da medicina como parte de um modo de ser, criar e viver. Para ela (mesmo não sendo antropóloga, mas pelo pouco que ela sabia, segundo disse) os usos que os indígenas fazem da ayahuasca não eram estritamente religiosos. Mas quando essas leis ressaltavam “estritamente religioso”, levava a seguinte reflexão: O que é religião? Ela ressaltou que o uso das medicinas é parte de um todo, muito maior. Para ela, isso era um direito dos povos indígenas de conservar e praticar, dentro daquilo que se definia como autodeterminação.

Segundo ela, quando se trata de povos indígenas, na Constituição muito se falava do art. 231, mas as pessoas esquecem dos artigos 215 e 216, que falam sobre o patrimônio cultural. “Lá tem essa expressão, de que o Brasil tem que proteger os modos de ser, criar e viver” (AGUIRRE, 2017b). Segundo ela, quando se falava de cultura no mundo do branco, tinha-se uma visão folclórica. Por oportuno, ela fez a seguinte pergunta: “Será que é estratégico incluir os indígenas numa resolução nos moldes dessa Resolução n. 1 do CONAD?” (AGUIRRE, 2017b). Cláudia disse que não havia uma resposta pronta para essa indagação. No entanto, ela fez algumas provocações com o propósito de refletir acerca da questão. “O uso [indígena] não

se restringe ao uso religioso, é parte de um todo. Um todo muito maior do que nós, ‘cara pálidas’, entendemos por religioso” (AGUIRRE, 2017b).

Por outro lado, ela ressaltou: “A lei nunca vai prever todos os modos de medicina. E aí o perigo é de agente querer regulamentar isso, o uso x, y e z pode. Mas, de repente, tem o uso a, b e c, que não está na lei e vai continuar no limbo” (AGUIRRE, 2017b). A crítica que ela fez quanto a isso era que poderia caracterizar uma assimilação, ainda que sutil ou não, pela lei. “Meio que pedindo para o Estado, pelo amor de Deus, deixa a gente ser índios! Quando, na verdade, a gente já tem uma convenção e uma Constituição que reconhece indígenas enquanto tais, com tudo que isso implica” (AGUIRRE, 2017b). Mas ela ressaltou que essa defesa, na prática, era difícil de ser feita. E ela também ponderou que a defesa e a conquista de direito se davam no fazer do dia a dia também. Outra possibilidade seria entrar no debate internacional com a ONU, para garantir o direito de participação dos povos indígenas.

c) discutir/questionar a inclusão de plantas/substâncias nas listas de controle, focando na necessidade de oitiva dos grupos atingidos. **PARTICIPAÇÃO.**
Embasamento: C. 169, art. 2º p. 1, 6º, art. 5º “a”; art. 8, 18 da Decl [sic] da ONU. (AGUIRRE, 2017a, p. 11, grifos da autora).

Em tom jocoso, ela falou: “Ô! ONU, por que você colocou o DMT na lista, sem ouvir a gente, sem ouvir como a gente usa ayahuasca?!” (AGUIRRE, 2017b). Apesar da brincadeira, essa reflexão valerá para qualquer outra medicina que tiver suas substâncias sob controle. Ela citou o caso do presidente da Bolívia Evo Morales, quando foi à Assembleia Geral da ONU com suas folhas de coca (planta proibida). Essa situação gerou certo constrangimento naquela ocasião. Mas este fato foi importante para refletir acerca do preconceito existente sobre essa questão, capaz de gerar a exclusão da tradição de populações inteiras. O item “d” de sua apresentação era a que mais lhe aprazia: opção que abordava sobre a circulação das medicações por meio do controle social pelas próprias comunidades indígenas.

d) Controle social pelas próprias comunidades indígenas: pluralismo jurídico; possibilidade de criação de **protocolos internos sobre controle comunitário** de quem, o que e para que sai da aldeia. **RESPEITO À ORGANIZAÇÃO SOCIAL DE CADA COMUNIDADE.** Contextualizar o uso da medicina (ainda que fora do ambiente indígena propriamente dito, pois estará dentro da expressão de um modo de ser no mundo).

Embasamento: Conv. 169, Art 8, p. 2 (conservar costumes e instituições compatíveis com regramento legal nacional e internacional; destaque para respeito aos **métodos tradicionais para repressão de delitos**); Decl. Da ONU, arts. 4 (autodeterminação, autogoverno em questões internas e locais), 33 (determinar estruturas e eleger composição de suas instituições), 34 (manter suas instituições e seus costumes, espiritualidade, procedimentos, sistemas jurídicos), 35 (determinar as responsabilidades de seus indivíduos para com suas comunidades). (AGUIRRE, 2017a, p. 12, grifos da autora).

Tanto a Convenção 169 quanto a Declaração da ONU de povos indígenas são absolutamente claras ao dizerem que as comunidades têm direitos de normatizar (regular) tudo

que diz respeito à sua organização interna, aos seus conhecimentos, às suas ciências, às suas medicinas. Logo, o controle partiria da própria comunidade, observando quem estaria saindo da comunidade e levando essa medicina para fora das terras indígenas. O que implicaria uma responsabilidade dessa pessoa, que estaria saindo, para com o seu povo.

Não é o branco, do lado de fora, que vai regulamentar isso. Nem pode ser. Não nos deem esse poder!... A Convenção 169 prevê que devem ser respeitados os métodos tradicionais da resolução de conflitos e de práticas de delitos por alguém da comunidade. (AGUIRRE, 2017b, grifos meus).

Ela sugeriu que os povos indígenas estabelecessem suas próprias regras internas e conversas entre as comunidades. Esse tipo de controle, quando visto por aqueles de fora da comunidade (esse controle social interno), poderá dar certa credibilidade a essas conversas. Assim, se inverterá a lógica de achar que a legitimidade virá sempre de fora para dentro. Muitas vezes, incluído numa lei externa, e não dentro do próprio modo de ser da comunidade. A última observação feita pela defensora foi acerca das brechas encontradas na legislação.

e) atipicidade da conduta, ausência de risco à saúde pública, outras estratégias
 Art. 3º, pp. 2 e 3 da Convenção Contra o Tráfico: **“reservados os princípios constitucionais e os conceitos fundamentais de seu ordenamento jurídico, cada parte adotará as medidas necessárias para caracterizar como delito penal (...)”**. O conhecimento, a intenção, o propósito são elementos necessários do delito e serão inferidos das circunstâncias. Art. 36 da C.I.E.: **“com ressalva das limitações de natureza constitucional**, as partes se obrigam a adotar medidas necessárias a fim de que o cultivo, produção, ... posse, compra, venda, ... transporte... sejam considerados delituosos (...)” – Ressalvar a CF para excluir punição
 Art. 10 da Conv. 169 – **para aplicar sanções penais, deve ser consideradas características econômicas, sociais, culturais**.
Nome indígena – se o estado reconhece o indígena, vai puni-lo pela medicina?
 Aproveitar a experiência de outros grupos demonstrando que não há risco à saúde. (AGUIRRE, 2017a, p. 13, grifos da autora).

Entre essas brechas, ela destacou a ressalva feita pela Convenção Contra o Tráfico, dando liberalidade aos países fazerem seus controles internos, mas que assegurassem seus princípios constitucionais quanto ao respeito das práticas culturais. Por fim, ela ressaltou a importância do nome indígena para assegurar seus direitos fundamentais, em especial, o de ir e vir durante o transporte da medicina sagrada indígena.

Neste capítulo, procurou-se trazer os principais conceitos sobre o que é droga, e contextualizar o processo sócio-histórico de criminalização de determinadas práticas culturais e o controle internacional sobre as drogas que impacta a legislação nacional. A partir desse apanhado historiográfico, buscou-se contextualizar o processo de criminalização das práticas tradicionais indígenas da ayahuasca no Brasil.

CAPÍTULO 2 – ARTICULAÇÕES JURÍDICO-ANTROPOLÓGICAS

2.1 Encontros e desencontros entre Antropologia e Direito

Antes de tratar diretamente do assunto a que me propus neste capítulo, ou seja, a análise dos inquéritos policiais, entendo que seria relevante destacar aquilo que considero um aspecto crucial que norteia não apenas este capítulo, mas parte desta pesquisa, qual seja: uma discussão, ainda que não aprofundada, sobre a relevância da articulação entre Antropologia e Direito no contexto brasileiro se faz necessária para a compreensão do Direito e suas instituições.

A Antropologia, em sua trajetória acadêmica e política no Brasil, teve dois momentos de encontro importantes com a produção e as aplicações do Direito: o primeiro, na virada do século XIX para o século XX; e o segundo, no período de redemocratização política, nos anos de 1980, sobretudo em função dos debates que tiveram lugar na Assembleia Nacional Constituinte e que resultaram na Constituição de 1988, cujo teor favoreceu a luta pelo reconhecimento do caráter pluriétnico da sociedade brasileira:

Em que pesem diferentes histórias de mobilização e organização, os anos posteriores à promulgação da Constituição assistiram ao reconhecimento progressivo da necessidade de políticas públicas que dessem conta dos direitos sociais e civis diferenciados de segmentos, como os povos indígenas, remanescentes de quilombos, seringueiros e outras populações tradicionais, negros, mulheres, homossexuais etc. (LIMA, A., 2012, p. 24).

Apesar de um longo intervalo de desencontros entre esses momentos, a convergência que se estabeleceu entre elas proporcionou o ensino da Antropologia jurídica brasileira, conhecida por Antropologia do Direito⁴² (LIMA, A., 2012; REGO, 2007; SCHRITZMEYER, 2010).

O primeiro encontro se situa nas décadas finais da denominada fase inaugural da história dos cursos jurídicos do Brasil (1822-1930), que se subdividia em duas fases: a partir da independência (1822) e a partir das mudanças ocasionadas em 1930. Na primeira fase, havia o entendimento de que educar em Direito era formar uma elite intelectual, administrativa e

⁴² Nesta dissertação, prefiro utilizar o termo Antropologia do Direito, em vez de Antropologia Jurídica, por considerar que aquela terminologia amplia o recorte da área para além das arenas jurídicas (SCHRITZMEYER, 2010).

política para o país que acabara de deixar de ser colônia. A escravidão e a monarquia eram as preocupações fundamentais de médicos e juristas.

Até 1930, em suas teses e doutrinas, alguns profissionais da área da saúde e da jurídica, especialmente os que ocupavam cargos políticos e administrativos, interpretaram e compuseram três modelos teóricos advindos da Ciência Política, Filosofia, Biologia e Antropologia europeia: o liberalismo, o darwinismo social e o evolucionismo. Com base nessa bricolagem de modelos científicos, eles passaram a explicar o Brasil.

Nesse momento dos cursos jurídicos, houve uma busca pelas “explicações científicas” para questões que antes encontravam respostas no jusnaturalismo e na vontade divina. Isso tudo fez com que o direito se aproximasse das ciências da época, valendo-se de seus modelos, ao mesmo tempo que reivindicava para si o reconhecimento enquanto “ciência do Direito” e declarou que tais ciências lhe eram “auxiliares” (SCHRITZMEYER, 2010).

Enquanto ciência auxiliar, no contexto internacional, a Antropologia estreitou laços de seus estudos com as práticas político-jurídicas e administrativo-coloniais, que provinham de um contexto europeu colonizador. De modo oportuno, vários pioneiros do Antropologia eram formados em Direitos, dentre eles, Lewis Henry Morgan⁴³ e James Frazer. Nesse contexto, a Antropologia e a Criminologia se combinaram em teorias positivistas, a exemplo dos estudos do italiano Cesare Lombroso, cujas preocupações eram explicar o controle do “desvio” e a manutenção da ordem social (SCHWARCZ, 1993).

Nesse período, no âmbito do Brasil, o positivismo tomou conta das faculdades de Direito. Esse modelo teórico passou se ser sinônimo de esclarecimento para o andamento de políticas públicas, entre elas, as de saneamento e de higienização. Com isso, surgiram as primeiras teses sobre pobreza e loucura nas faculdades de Direito e Medicina.

A aproximação do Direito com a Antropologia ocorria em várias esferas: Direito e Antropologia Física; Antropologia Criminal e Direito Penal. Mas foi nas últimas décadas do século XIX e no início do século XX que a Antropologia Criminal e o Direito Penal alcançaram especial sucesso, sobretudo nas áreas que exigiam a formulação de políticas públicas, a exemplo, do que ocorreu na cidade do Rio de Janeiro em 1890, em que a Antropologia subsidiou reflexões político-jurídico-sanitárias:

A Cidade do Rio de Janeiro, por exemplo, por volta de 1890, foi ‘diagnosticada’ como um organismo doente, destacando-se a prostituição como um dos principais males que assolava, o que levou médicos e juristas a considerarem-se aptos a combatê-los com

⁴³ Segundo Rego (2007), a gênese da articulação entre Antropologia e Direito, no contexto internacional, iniciou a partir de uma conversa entre Sir Henry Maine, professor de jurisprudência e advogado no contexto britânico, e Lewis Henry Morgan, também advogado e pesquisador da temática indígenas nos Estados Unidos, durante uma travessia de navio pelo Oceano Atlântico, durante a segunda metade do século XIX.

base na crença de que eram os ‘evoluídos’ de uma nação que precisava correr rumo ao progresso tecnológico e científico. Houve, entre esses profissionais, intensas discussões para decidir a quem competia dar a última palavra nessa ‘cruzada médico-legal-moral’, ou seja, embora de acordo, eles disputavam quem tomava decisões e quem ‘apenas’ as executava. Mas, enfim, como todos buscavam normatizar a vida social, sob as bênçãos da Igreja Católica, mais se uniram do que brigaram na criação de códigos e regras universais para um país retalhado por diferenças de toda ordem. (SCHRITZMEYER, 2010, p. 139).

A teoria evolucionista foi bastante utilizada no contexto de formação republicana brasileira, permitindo, em nome de uma igualdade ideal, ser desfrutadas por todos. A hierarquização dos mais diversos grupos se fundamentavam a partir de uma escala de valores que privilegiava características de elites políticas europeias e norte-americanas, ou seja, brancas, urbanas, letradas e fabris. Com isso, houve uma exclusão, sob a óptica etnocêntrica, dos grupos marginais (rurais, indígenas, de religiões afro) — que geralmente eram tachados de atraso cultural.

De forma paradoxal, a Antropologia, por um lado corroborava com as políticas idealmente igualitárias, mas que na prática hierarquizavam e discriminavam determinados grupos; por outro lado, colocava como um dilema central para o Direito a questão de como lidar com uma sociedade composta por grupos bastante diversos:

Como aplicar direitos universais a humanos tão diferentes? Impondo aos ‘atrasados’ normas que os levariam ao ‘progresso’? Respeitando seu ‘estágio evolutivo’ e aguardando sua ‘escala’? Intervindo ou protegendo? Formulando leis universais e aplicando-as, agindo mais duramente com aqueles menos ‘adaptados’ ao ‘convívio social’? Ou formulando leis que contemplasse as diferenças, permitindo interpretar como atenuantes as ‘limitações culturais’ dos mais ‘atrasados’? Seriam, de fato, homens, mulheres, crianças, idosos, brancos, negros, mulatos, indígenas, loucos, criminosos, católicos, não católicos, letrados, iletrados, todos igualmente humanos? (SCHRITZMEYER, 2010, p. 140).

O hiato que separa os dois grandes momentos convergentes entre a Antropologia e o Direito ocorre por volta dos anos 1930, enquanto os referenciais teórico-antropológicos do final do século XIX, sobretudo evolucionista e racionalistas, continuavam vigentes nas faculdades de Direito e nas práticas de seus profissionais; no âmbito da Antropologia, tais teorias já haviam sido superadas. Os novos referenciais antropológicos — culturalistas, relativistas e dialógicos — acabaram tornando inoperante o modelo jurídico monológico de busca de “verdades” de classificações universais. Enquanto a Antropologia rompia com as hierarquizações classificatórias, o Direito as aprimorava.

Nesse período, as Antropologias europeia e norte-americana chegavam ao Brasil através dos professores que vinham difundir as novas escolas de pensamento nos primeiros cursos de Ciências Sociais no país.

No período pós-Segunda Guerra Mundial, houve um abismo entre a produção antropológica produzida nas principais universidades do Brasil e do exterior, e o que se reproduzia nas salas de aula das faculdades de Direito no país como Sociologia e Antropologia.

A Antropologia passou a se colocar nos debates sobre direitos humanos e se aproximava, cada vez mais, das questões que envolviam grupos socialmente discriminados, as ditas “minorias”.

O segundo encontro entre Antropologia e Direito começa a partir de 1980, quando o Brasil passa pelo processo de redemocratização, marcado por todo um reordenamento institucional, jurídico e administrativo do Estado. É quando se abre espaço para reflexões amadurecidas sobre a diversidade, saúde, educação, diferenças étnicas, de gênero, etárias, socioeconômicas e desigualdades jurídicas (LIMA, A., 2012; REGO, 2007; SCHRITZMEYER, 2010). Ou seja:

Estamos falando, especialmente, de reflexões sobre povos indígenas, remanescentes de quilombos, produções culturais afro-brasileiras, relações interétnicas, orientações sexuais diversas da heterossexualidade, contraposições entre ‘rural’ e ‘urbano’, peculiaridades dos segmentos geracionais, distintos tipos de família, pluralismo jurídico. (SCHRITZMEYER, 2010, p. 143).

Especialmente sobre os povos indígenas, foram realizados alguns encontros com objetivo de diminuir a distância entre o campo do Direito e o conhecimento sobre o “índio”, procurando esclarecer toda a dinâmica de sua situação legal na legislação brasileira. Ainda em 1980, na cidade de Florianópolis, foi realizada a reunião “O Índio Perante o Direito”, envolvendo 23 antropólogos, 10 advogados e convidados de outras áreas. Segundo Rego (2007), este evento “procurou promover avaliações e propostas conjuntas para um problema difícil como o era o do entendimento e efetivação dos direitos indígenas” (2007, p. 68). Em 1981, em São Paulo, outra reunião foi realizada “O Índio e os Direitos Históricos”, reunindo juristas e 32 nações indígenas. Em 1982, ocorreu em São Paulo a reunião “Índios e a Cidadania”. Por fim, em 1983, em Florianópolis, a reunião “Sociedades Indígenas e o Direito” foi realizada (LIMA, A., 2012; REGO, 2007).

Mas recentemente é que se pode observar na magistratura, no Ministério Público⁴⁴ e na Defensoria Pública essa articulação jurídico-antropológica, em que há um especial interesse por novos modelos e pesquisas antropológicas para fundamentações teóricas de pedidos e decisões judiciais e extrajudiciais. Alguns magistrados, em suas práticas profissionais, têm

⁴⁴ Ver dissertação de Mestrado de André Gondim do Rego (2007) “O trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal: e outras considerações sobre a articulação entre o Direito e a Antropologia”.

promovido verdadeiros encontros entre Antropologia e Direito (SILVA, D., 2017). No entanto, não há como deixar de mencionar que esse encontro ainda é tênue:

Sem dúvida, os encontros com a Antropologia promovidos por esses e outros profissionais do Direito são tensos, pontilhados por questionamentos, dúvidas e decisões que apontam não necessariamente ‘a’ melhor ou ‘o’ único desfecho correto e possível para um conflito, uma vez que as ‘verdades’ das partes são consideradas discursos políticos tal como o discurso da própria Lei e do Direito. Nessa perspectiva, decisões judiciais passam a ser consideradas soluções contextuais possíveis e socialmente desejáveis em função de cada trama em cena. Caem por terra, assim, os mitos da imparcialidade da Lei e o do juiz, da inércia do Judiciário, bem como a ideia, tão cultuada, de que cabe ao Direito e a seus profissionais proferirem justiça e verdade aos que não conseguem alcançá-las. (SCHRITZMEYER, 2010, p. 145).

A partir deste contexto, cabe destacar que a Antropologia e o Direito se assemelham como ciências de interpretação, pois levam a posturas metodológicas inovadoras, especialmente em pesquisas que envolvam reflexões sobre direitos humanos. “A primeira interpreta as relações sociais e a segunda, as normas que regulam grande parte dessas relações, em geral estabelecidas de maneiras formal pelo Estado.” (LIMA, A., 2012, p. 20). Assim, esta pesquisa pretende demonstrar, através das “lentes das Ciências Sociais”, que é possível analisar a formação e atuação de profissionais do Direitos.

Admitir o conhecimento antropológico na prática de criação e de aplicação do direito pode revolucionar a representação que a sociedade brasileira tem deste, uma vez que permite passar de um modelo de *rule by Law* (o que não está na lei não é direito, não vale, não tem força para se impor) para outro de *rule of Law* (o direito se constitui na sociedade). (LIMA, A., 2012, p. 21, grifo do autor).

Assim, o estudo da Antropologia do Direito será oportuno nesta dissertação, pois leva a posturas metodológicas inovadoras, que envolvem reflexões plurais (KANT DE LIMA; BAPTISTA, 2013, 2010; LIMA, A., 2012; NOVAES; KANT DE LIMA, 2001; SCHRITZMEYER, 2010). No caso dos inqueritos, essas reflexões são oportunas para desconstruir a tradução exclusiva da visão oficial ou, até mesmo, discriminatória dos fatos, a exemplo da invisibilidade indígena, notada quando se percebe que as autoridades condutoras e leitoras do IPL compartilham determinados valores culturais, morais e legais que não se conformam com os desses povos.

Dessa forma, a contribuição que se pode esperar da Antropologia para a pesquisa de viés jurídico no Brasil está vinculada à sua tradição de pesquisa. No entanto, vale a pena “advertir que o estranhamento do familiar é um processo doloroso e esquizofrênico a que certamente não estão habituadas as pessoas que se movem no terreno das certezas e dos valores absolutos.” (KANT DE LIMA, 2009, p. 13). Isso porque:

A própria tradição do saber jurídico no Brasil, dogmático, normativo, formal, codificado e apoiado numa concepção profundamente hierarquizada e elitista da sociedade refletida numa hierarquia rígida de valores autodemonstráveis, aponta para o caráter extremamente etnocêntrico de sua produção, distribuição, repartição e

consumo. (KANT DE LIMA, 2009, p. 13).

A importância de articular Direito e Antropologia, por meio do seu aparente contraste metodológico — o *fazer antropológico* pressupõe a relativização de verdades consagradas que estão arraigadas no *fazer jurídico*, que as reproduz de forma dogmática — possibilitará o diálogo desses campos, aproximando esses diferentes saberes, embora essa não seja uma tradição no campo jurídico (KANT DE LIMA; BAPTISTA, 2013).

Para Ana Lúcia Pastore Schritzmeyer, a Antropologia do Direito:

Trata-se de uma Antropologia hermenêutica, simbólica, fortemente voltada para a Semiótica e a Linguística, pautada, portanto, no entendimento de que os discursos são produtores de efeitos de verdade e que poder e Política perpassam as mais finas malhas de qualquer tecido social. (SCHRITZMEYER, 2010, p. 145).

O *olhar antropológico* será fundamental para compreender as implicações da Lei de Drogas sobre os bens culturais imateriais no país, em especial, nos usos tradicionais indígenas da ayahuasca. Para isso, entendo olhar antropológico, pelo campo da Antropologia do Direito, da seguinte forma:

O olhar antropológico é, essencialmente, um olhar marcado pelo estranhamento, mas não no sentido de suspeição. Trata-se, na verdade, de uma forma peculiar de ver o mundo e as suas representações, partindo sempre, necessariamente, de um surpreender-se com tudo aquilo que, aos olhos dos outros, parece natural. Relativizar categorias e conceitos e desconstruir verdades consagradas é, pois, um importante exercício antropológico e pode ser, igualmente, um importante exercício jurídico, de grande valia para promover as consequentes transformações pelas quais o Judiciário vem lutando e necessita concretizar, caracterizando-se também como um esforço importante para se tentar romper com as formas tradicionais de produção, legitimação e consagração do saber jurídico. (KANT DE LIMA; BAPTISTA, 2013, p. 9).

2.2 O que são inquéritos policiais?

A persecução penal (caminho do crime) é precedida de uma fase preliminar ou preparatória, destinada a apurar se houve crime e a identificar o seu autor. No caso desta pesquisa, a condução dessa fase preliminar é atribuída à Polícia Federal, a qual representa a Polícia Judiciária; em especial, a responsabilidade pelo inquérito policial cabe, de modo geral, ao delegado (autoridade policial). Exige-se o diploma de bacharel em Direito e o reconhecimento da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB).

Cabe à Polícia Judiciária investigar preliminarmente ou aprofundar a partir de um relatório juridicamente orientado do resultado desta investigação. Esse relatório é chamado de “inquérito policial” — não podendo ser confundido com a mera investigação policial. Em regra,

nele são incluídos depoimentos transcritos, além de peças periciais. Depois de finalizado, o inquérito é encaminhado às demais instâncias judiciárias (MISSE, 2010).

No campo do Direito Penal, o inquérito policial é o procedimento administrativo inquisitório e preparatório (também chamado de procedimento extrajudicial), presidido pela autoridade policial, com objetivo de identificar fontes de prova e colher elementos de informação quanto à **autoria** e à **materialidade** da infração penal, a fim de permitir que o titular da Ação Penal possa ingressar em juízo, neste caso, o Ministério Público.

A esta fase de inquérito policial, atribuem-se características inquisitórias que, segundo Roberto Kant de Lima (2009), são percebidas pelos juristas brasileiros da seguinte forma:

Já no sistema inquisitorial, de tradição romana e canônica, feita uma denúncia, até anônima, efetuam-se pesquisas sigilosas antes de qualquer acusação, não só para proteger a reputação de quem é acusado, mas também para proteger aquele que acusa de eventuais represálias de um poderoso acusado [...]. O sistema inquisitório não afirma o fato; supõe sua probabilidade, presume um culpado e busca provas para condená-lo. O sistema procura fornecer ao juiz indícios para que a presunção seja transformada em realidade. (2009, p. 46).

Neste momento inquisitorial, em tese, os envolvidos não têm direito à defesa porque, juridicamente, não há acusação. Desta forma, a atuação do advogado no inquérito policial é legalmente admitida apenas para verificar a legalidade dos procedimentos policiais (KANT DE LIMA, 2009).

Desse modo, um processo judicial não pode ser instaurado de maneira leviana ou temerária. Logo, não se pode dar início a um processo penal sem um respaldo probatório mínimo (justa causa), quanto à autoria e materialidade.

A finalidade do inquérito policial é a identificação das fontes de prova e a colheita de elementos informativos — que na fase processual se transformarão em provas — acerca da materialidade e da autoria da infração penal, que são colhidas na fase investigatória.

Assim que concluído o inquérito pela Polícia Judiciária, sob a supervisão do Judiciário e do Ministério Público, o procedimento passa à fase judicial, por meio da instauração de um processo judicial, ou seu arquivamento é solicitado pelo Ministério Público e anuído pelo Poder Judiciário.

Então, o inquérito passa para o processo judicial, fase presidida pelo juiz e conta com a participação do Ministério Público por meio do promotor, que é o titular da ação penal pública. Pois é o promotor quem oferece a denúncia contra quem foi indiciado no inquérito policial (KANT DE LIMA, 2009).

A fase de instrução judicial inicia-se a partir do momento em que, diante do juiz e na presença obrigatória de um advogado, realizam-se os atos processuais, num processo dito não

mais inquisitorial, mas acusatório — para esta pesquisa, não me aprofundarei no sistema acusatório. Por fim, destaco que as características dessa cultura jurídica são relevantes para o entendimento das práticas judiciais e políticas que estão inseridas na sociedade brasileira.

A estrutura-padrão do inquérito policial federal analisado é constituída por: termo de arrecadação, auto de apreensão, portaria, laudo pericial, relatório e termo de entrega.

O **termo de arrecadação** dá início ao procedimento prévio de ofício (fiscalização): há apenas uma suspeita, mas não algo contencioso. Nele, as informações são similares às do auto de apreensão; no entanto, é menos formal que o auto de apreensão: neste, há indícios de prática de infração à legislação. No âmbito dos inquéritos analisados, este termo é assinado pelo provável investigado.

O **auto de apreensão** dá início ao contencioso (há uma certeza), tendo por objetivo registrar, de modo detalhado, os fatos ocorridos no curso da diligência, bem como a referência a tudo o que foi apreendido. Este instrumento processual geral um número de registro específico. Em regra, há a necessidade de que testemunhas presenciais assinem o auto. De modo geral, no âmbito dos inquéritos analisados, este auto é assinado por agentes ou escrivães da Polícia Federal.

Uma **portaria** é aberta pelo delegado de polícia, trazendo informações acerca do delegado responsável (local de lotação, suas atribuições legais e constitucionais); ademais, nela, a autoridade declara instaurado o inquérito e determina as providências iniciais a serem tomadas.

O **laudo pericial** (de exame de bebida) é o relato do especialista designado para avaliar determinada situação que está dentro de seus conhecimentos.

O **relatório** é uma peça de caráter descritivo, em que o delegado descreve as principais diligências realizadas na fase investigatória. Em regra, no relatório da autoridade policial não deve haver juízo de valor, conforme art. 10 do Código de Processo Penal (CPP), salvo quando aplica-se à Lei de Drogas, ocasião em que a autoridade policial é obrigada a fazer um juízo de valor, ou seja, é obrigada a opinar ou dar uma opinião (se seria tráfico de drogas ou se seria porte de drogas para consumo pessoal ou, diante dos autos analisados, se seria usado para fins religiosos); e o delegado é obrigado a analisar as circunstâncias do caso, os antecedentes do indivíduo, o local em que ele foi preso, tudo para verificar se se trata de tráfico ou de porte para consumo pessoal ou para fins religiosos.

O **termo de entrega** é uma espécie de declaração que atesta a restituição aos investigados das substâncias que foram apreendidas durante o auto de apreensão.

2.3 Inquéritos policiais selecionados

Em janeiro do 2017, iniciei os contatos — por e-mail e telefone — com as instituições locais que trabalham, direta ou indiretamente, com a temática ayahuasca. Nesse período, após autorização da equipe técnica da Superintendência do IPHAN no Acre, entrei em contato com o Departamento de Polícia Federal e, de antemão, tive acesso a 28 (vinte e oito) laudos periciais das apreensões da bebida ayahuasca que foram realizadas por esta polícia no estado do Acre. Entre eles, somente nove chegaram à fase dos inquéritos policiais.

No dia 31 de janeiro, por meio do superintendente do IPHAN, elaborei, internamente, o Ofício nº 016-2017 para a Superintendência Regional do Departamento de Polícia Federal no Estado do Acre, solicitando o acesso ou cópia dos inquéritos policiais sobre apreensões de ayahuasca no Acre.

Na Justiça Federal no Acre, entrei em contato, por telefone, com o Juiz Federal da 3ª Vara Federal do Tribunal Regional Federal no Acre (TRF/Acre), responsável por alguns processos e pareceres judiciais sobre usos da ayahuasca no Acre.

No entanto, somente a partir de março, iniciei as atividades de campo para elaboração desta dissertação — embora esta atividade estivesse prevista para iniciar em fevereiro, devido à demora do Departamento da Polícia Federal (DPF) em responder ao Ofício nº 016/2017 do Iphan, de 2 de março de 2017, somente neste mês foi possível iniciar esta atividade. Depois de algumas conversas por telefone, para esclarecer à Polícia Federal informações acerca da pesquisa, somente nesta data, a Corregedoria Regional da Polícia Federal no Acre (COR/SR/PF/AC) respondeu ao ofício informando o número de sete inquéritos policiais e a localização de seus respectivos processos. Entre eles, quatro estavam na Justiça Federal no Acre, um na Justiça Federal no Amazonas — este foi logo excluído da pesquisa por esta fora do recorte desta pesquisa, que é o estado do Acre — e dois na Justiça Estadual do Acre.

Diante da demora por parte do DPF ao responder aquele Ofício, utilizei outra estratégia para obtenção dos inquéritos policiais que foram remetidos à Justiça Federal no Acre. Neste caso, decidi primeiro agendar uma reunião para falar sobre a proposta desta pesquisa, em vez de enviar um ofício apenas, e esclarecer de antemão qualquer dúvida que pudesse surgir, por parte da Justiça Federal, acerca da finalidade desta pesquisa.

No dia 3 de abril, reuni-me com o Juiz Federal da 2ª Vara Federal no Tribunal Regional Federal no Acre, para tratar do acesso aos inquéritos e autos processuais criminais informados pelo DPF que estão sob jurisdição da Justiça Federal no Acre.

Esta reunião trouxe celeridade para meu acesso aos autos processuais federais. No dia 7 de abril, fiz uma pesquisa *in loco* nos arquivos da Justiça Federal no Acre. Na ocasião, dos quatro processos informados pela Polícia Federal, apenas dois deles foram localizados. Os outros dois, a partir desta pesquisa, verifiquei que foram remetidos à Justiça Estadual, por falta de competência do juízo federal, tendo em vista que esta justiça apenas processa e julga crimes de tráfico de entorpecentes se demonstrada a transnacionalidade do delito:

Crime transnacional é aquele cometido em mais de um país ou que é cometido em um só país, mas parte substancial da sua preparação, planejamento, direção e controle tenha lugar em outro país, ou que é cometido em um só país, mas a participação de grupo criminoso organizado que pratique atividade criminosa em mais de um país, ou, ainda, aquele praticado em um só país, mas que produza efeitos substanciais em outro país. (Convenção contra o Crime Organizado Transnacional, art. 3º, Processo 8, 2014, p. 48).

Assim preceitua o art. 70 do Código de Processo Civil. Posicionamento que também é reiterado pela Súmula 522 do STF:

Salvo ocorrência de tráfico para o exterior, quando, então, a competência será da Justiça Federal, compete à Justiça dos Estados o processo e julgamento dos crimes relativos a entorpecentes. (STF, s.d.).

Diante do baixo número de inquéritos acessados *in loco* na Justiça Federal, e observando que grande parte dos inquéritos, quando não são arquivados, são remetidos à Justiça Estadual, decidi analisar também os inquéritos que estão arquivados na jurisdição estadual.

No dia 12 de abril elaborei, internamente, o Ofício nº 067/2017/IPHAN/AC para a Vara de Delitos de Drogas e Acidentes de Trânsito na Justiça Estadual do Acre, solicitando o acesso a cinco⁴⁵ inquéritos da Polícia Federal sobre apreensões de ayahuasca no Acre. Mas somente no dia 17 de abril este documento foi enviado à Vara.

No dia 24 de abril, com autorização da minha supervisora, fui pessoalmente à Vara para saber sobre o posicionamento da Justiça Estadual acerca do Ofício nº 067/2017 do IPHAN. De forma oportuna, solicitei o acesso a outros IPL's que tratavam desta questão. No entanto, fui informada de que não seria possível ter acesso a outros IPL's sem ao menos informar alguns dados mínimos necessários para que se possa fazer uma busca no sistema da Justiça Estadual: número do IPL, número do processo ou nome da parte investigada.

⁴⁵ Dos cinco inquéritos, quatro foram informados pela Polícia Federal, através de ofício, e um foi informado pela Justiça Federal. Embora eu tenha solicitado o acesso a cinco IPL's, estou prevendo que um não tenha acesso autorizado porque, até o momento, foi o único IPL que se tornou Ação Penal e ainda não transitou em julgado. Por isso, estou contando que apenas quatro IPL's sejam liberados.

Diante da falta dessas informações, para o acréscimo de outros inquéritos policiais na minha pesquisa, entrei novamente em contato com a Corregedoria da Polícia Federal, no dia 26 de abril, para ter acesso a outros inquéritos policiais. Sem resposta, somente em 6 de junho fui pessoalmente à Superintendência da Polícia Federal em Rio Branco falar com o delegado corregedor. No dia 7 de junho, esses dados foram repassados a mim.

No dia 12 de junho officiei, via IPHAN, a Vara estadual responsável pelos inquéritos para solicitar o acesso aos IPL informados pela Polícia Federal, num total de sete.

A princípio, meu acesso a esses arquivos se restringiu à visualização digital desse material pelo sistema do Tribunal de Justiça. Na ocasião, a Vara de Delitos de Drogas e Acidentes de Trânsito me disponibilizava um computador para acesso na sala dos analistas. Por alguns dias, cheguei a fazer a pesquisa aos inquéritos na própria Vara. Mas ao perceber que meu trabalho não renderia muito dessa forma, aguardei a juíza responsável pela Vara retornar de licença para solicitar a versão digital (em formato PDF) dos inquéritos. Para isso, tive que formalizar novo ofício (dia 25 de julho), ressaltando o interesse estreitamente científico e meu comportamento ético frente à utilização dos resultados desta pesquisa. No dia 28 de julho, conversei pessoalmente com a juíza da Vara e, neste mesmo dia, pude salvar no meu HD externo pessoal a versão PDF de seis inquéritos. Apenas um não foi possível salvar porque ele não constava no sistema da Justiça Estadual.

Por fim, acerca da quantidade de inquéritos analisados nesta pesquisa, percebi que o universo de oito inquéritos (dois na Justiça Federal e seis⁴⁶ na Justiça Estadual), apesar de não ser o ideal para uma análise técnica representativa, foi o universo amostral possível de se realizar.

2.4 Inquéritos policiais através das “lentes da antropologia”⁴⁷

Em regra, a determinação de providências iniciais que foram tomadas, a partir da portaria aberta pelo delegado, abrangeram: a formalização da apreensão do material arrecadado;

⁴⁶ Reitero que, dos cinco inquéritos solicitados, estou prevendo que um dele não seja liberado.

⁴⁷ Por razões éticas, informo que os procedimentos adotados na análise dos inquéritos em epígrafe foram: a não identificação oficial dos autos processuais — a única identificação que receberão para fins de sistematização da análise desses dados será através da seguinte numeração: Processo 1, Processo 2,... e Processo 8 — ou quaisquer outras informações que leve a sua identificação (tais como nomes, datas, números de documentos oficiais, salvo o ano do processo).

a expedição de memorando requisitando elaboração de laudo pericial da substância e respostas aos quesitos formulados pela autoridade policial — solicitação, geralmente, reiterada por meio de memorando ao Setor Técnico-Científico (SETEC); a solicitação da folha de antecedentes criminais do investigado, junto ao Núcleo de Identificação (NID); e a intimação do investigado — se este fosse servidor público, oficiava-se seu superior hierárquico.

O laudo pericial foi estruturado, de modo geral, da seguinte forma: apresentação com quesitos, material, objetivo, exame, análise instrumental, resultados, resposta aos quesitos e conclusão. Não necessariamente todos os laudos seguiram esta ordem de forma cristalizada. Observei que a forma de escrita do laudo era feita em uma linguagem simples para que qualquer leigo pudesse lê-lo e compreendê-lo — sem jargões técnicos, na medida do possível.

Quando o laudo pericial era solicitado por meio de memorando, em média cinco quesitos eram formulados pelo delegado (quesitos 1, 3, 6, 9 e 14), entre os quatorze que foram possíveis identificar nos autos processuais criminais.

1. Qual a natureza, características e massa da(s) substância(s) submetida(s) a exame?
2. A(s) substância(s) é(são) capaz(es) de causar dependência física ou psíquica?
3. No estado em que se encontra, pode causar dependência física e/ou psíquica?
4. O material apresentado possui alguma substância capaz de causar dependência física ou psíquica?
5. Pode-se especificar se há misturadas na massa drogas derivadas da cannabis ou cocaína?
6. Qual o peso/volume do material apresentado?
7. No líquido apreendido existe a presença da substância DMT (dimetiltriptamina)?
8. O material sob exame trata-se da bebida conhecida como Ayahuasca ou chá do Santo Daime?
9. Encontra-se relacionada no rol das substâncias entorpecentes da Secretaria da Vigilância Sanitária do Ministério da Saúde?
10. Em caso afirmativo, informar se a mesma encontra-se no rol das substâncias proscritas pela ANVISA?
11. Há qualquer regramento de órgão sanitário ou proibição de seu uso por seres humanos devido às suas características físico-químicas?
12. A substância submetida a exame constitui substância tóxica, perigosa ou nociva à saúde humana ou ao meio ambiente?
13. Os seus efeitos à saúde humana são conhecidos?
14. Outros dados julgados úteis.

Os laudos periciais de exame das bebidas periciadas tinham objetivo de esclarecer a natureza e as características do material analisado e identificar a presença de substância capaz de causar dependência física ou psíquica (Processo 5, 2011).

Esses laudos atestavam que as substâncias apreendidas pela Polícia Federal eram ayahuasca, ou seja, eram formadas pelo cozimento das espécies vegetais conhecidas como “cipó mariri” (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas de um arbusto denominado “chacrona” (*Psychotria viridis*). Antes da análise química, primeiro essas substâncias passavam por uma inspeção visual

para caracterização de seus aspectos físicos. Depois, essas substâncias e seus respectivos princípios ativos eram quimicamente separados e identificados a partir da análise instrumental por *cromatografia gasosa acoplada a detecção de espectro de massas*, que revelam a presença dos alcaloides N,N-dimetiltriptamina (DMT) e harmina, conforme informado em laudos periciais e, pontualmente, no Relatório do inquérito contido no Processo 3 analisado:

O presente Inquérito Policial foi instaurado após apreensão de nove garrafas de líquido contendo aparentando ser ‘ayahuasca’, conhecido como ‘Chá de Santo Daimé’, bebida que contém alcaloides harmina (beta-carbolínico) e DMT (dimetiltriptamina), substâncias relacionadas na Lista F2 – Substâncias psicotrópicas, capazes de causar dependência física ou psíquica, de acordo com a Resolução n.º RDC n.º 21, de 17.06.2010, atualização do Anexo I, Listas de Substâncias Entorpecentes, Psicotrópicas, Precursoras e Outras sob Controle Especial, da Portaria n.º344 – SVS/MS, de 12.05.1998. (Processo 3, 2010, p. 10).

Em cada perícia, após realizada a análise química, uma pequena quantidade do material apreendido, cerca de 200 ml (duzentos mililitros) do montante total eram mantidos na Custódia do Laboratório Químico-Toxicológico da Superintendência do DPF no Acre, conforme preceitua o art. 170 do CPC, para fins de vistas à manutenção de contraprova.

No entanto, em nenhum desses inquéritos houve indiciamento dos investigados.⁴⁸ Isso aconteceu porque, nos inquéritos analisados, o transporte desta bebida tinha cunho estritamente ritualístico-religioso, conforme art. 2º da Lei n.º 11.343/2006, que excepciona esse tipo de uso. Este entendimento, a partir dos laudos, também foi respaldado pela Resolução nº 5 do CONAD de 2004, que foi ratificada pela Resolução nº 1 do CONAD de 2010, pela qual se permite o uso religioso da ayahuasca. Ademais, nos laudos, os peritos também faziam menção ao reconhecimento do uso ritualístico religiosos da ayahuasca por parte do estado do Acre como prática religiosa legítima e de manifestação cultural, amparada pela proteção do Estado, conforme Resolução Conjunta CEMACT/CFE nº 004 de 20 de dezembro de 2010, publicada no Diário Oficial do Estado do Acre nº 10.445 de 22 de dezembro de 2010 (Processo 5, 2011).

Este tipo de informação, a confirmação de uso religioso, geralmente ocorria por meio de documentos (declarações, alvarás, cartões de Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica (CNPJ) e outros); as declarações, geralmente, eram expedidas pelas entidades religiosas, que atestavam o vínculo dessas pessoas para com a instituição religiosa — ou por meio de depoimentos prestados pelos investigados, conforme ressaltado abaixo:

QUE atualmente trabalha com erva medicinal na cidade [...] sendo proprietário do [nome de entidade religiosa]; **QUE** neste município também o representante e presidente da sociedade [nome de entidade religiosa]; **QUE** o centro é regularmente inscrito na Receita Federal, cujo CNPJ é [...], apresentado neste ato o comprovante de inscrição **QUE** esta

⁴⁸ Dos inquéritos analisados, apenas um não foi arquivado, pois ele ainda está em fase de investigação pela Polícia Federal. Mas por se tratar de provável crime ambiental, este tipo de crime não entrará na análise desta pesquisa.

entidade tem atividade principal a religiosidade objetivando a libertação de pessoas com dependência química de drogas; **QUE** para tanto utiliza sessões espirituais onde é servido o chá de Santo Daime; **QUE** as reuniões ocorrem de 15 em 15 dias e em alguns momentos nas quartas-feiras; **QUE** por ser acreano e ter parente nesta capital vem regularmente ao Estado; **QUE** criou uma filial de sua instituição em [nome de município acriano] onde também extrai e elabora o chá, além de fazer sessões espirituais-religiosas nesta filial; **QUE** o nome do centro é [...], apresentando neste ato cópia dos cadastrais registros no IBAMA e protocolo de cadastro no IMAC; **QUE** por ser acreano resolver executar este trabalho no Estado do Acre; **QUE** na data da apreensão encontrava-se indo de [nome de cidade] para [nome de cidade] e na ocasião levava 06 litros de chá de ayahuasca desacompanhado de qualquer documentação; **QUE** foi abordado por policiais federais no posto policial [local da apreensão] tendo sua mercadoria sido apreendida; **QUE** o chá foi produzido no [nome do local do preparo da bebida] e seria destinado aos trabalhos religiosos no [nome da entidade e da cidade]; **QUE** garante que o referido chá teria como única destinação o uso ritual religioso; Nada mais disse e nem lhe foi perguntado. (Termo de Declaração, Processo 2, 2010, p. 21, grifos meus).

A partir dessa excepcionalidade do art. 2º da Lei de Drogas, logo se constatava que não havia prática ilícita, conforme previsto no artigo 33 desta mesma lei. Sendo assim, se não havia autoria nem materialidade, nem mesmo atipicidade da conduta, conforme art. 2º dessa lei, logo não havia crime, conforme assinalado:

Desta forma, nos termos do depoimento de [...], aliado aos demais elementos presentes nestes autos, não nos resta alternativa senão opinar pelo **arquivamento** deste caderno apuratório, uma vez que restou comprovada a utilização responsável da substância apreendida, dentro do contexto religioso a que se refere a legislação. (Relatório do DPF/AC, Processo 2, 2010, p. 41, grifos meus).

Consequentemente, não houve denúncia por parte do Ministério Público. Sendo assim, sequer esses inquéritos chegaram a “entrar” no mundo do Direito, pois somente o processo judicial através da Ação Penal, iniciado pela denúncia, caracterizaria essa entrada no campo judicial (KANT DE LIMA, 2009).

Nesse sentido, geralmente o Ministério Público Federal (MPF) decidia que fosse homologado o pedido de arquivamento desses inquéritos e fosse feita a devolução das substâncias apreendidas aos investigados. Decisão sempre mantida pela Justiça Federal, determinando tanto os arquivamentos quanto as restituições.

No entanto, as decisões da Justiça Estadual, por meio da Vara de Delitos de Drogas e Acidentes de Trânsito, causaram estranheza porque, em vez de ser feita a devolução dessas substâncias aos investigados — tendo em vista a atipicidades da conduta dos investigados —, era solicitada a incineração da substância apreendida. O ato de autorizar a incineração da ayahuasca apreendida suscita algumas indagações: por que incinerar? Por que essas substâncias apreendidas não foram devolvidas aos investigados (conforme ocorreu na esfera Federal)? Mandar incinerar as substâncias apreendidas seria uma prática da Justiça Estadual para qualquer

tipo de droga? Haveria outra forma de “descarte” que fosse realizada de forma respeitosa? (MARQUES & BARBOSA SERVIÇOS ESPECIALIZADOS, 2015). Ou esse tipo de determinação demonstra certo despreparo desta Justiça em lidar com as especificidades das substâncias que são apreendidas ou dos contextos socioculturais de seus usos? Por que a Justiça Estadual não mandou restituir os produtos apreendidos aos investigados? Não seria este um direito deles, de ter seus produtos sagrados restituídos (sobretudo porque não houve crime)?

Acerca dos investigados, ressalto que, apesar de não haver condenação, ficou evidente o constrangimento vivenciado durante a fase de instauração do inquérito, até chegar à apreciação do Judiciário.

Esse constrangimento ocorria por meio do levantamento dos antecedentes criminais dos investigados. Nesse momento inquisitorial, era realizada busca, pelo NID da Superintendência da Polícia Federal no Acre, acerca da existência de registro de antecedentes criminais dos investigados no Sistema Nacional de Informações Criminais (SINIC). O NID também fazia busca no Sistema IDNET, do Instituto de Identificação no estado do Acre, para levantamento da ficha civil dos investigados.

Mas o constrangimento também ocorria de forma direta, durante as abordagens policiais, conforme ficou evidenciado em *habeas corpus* impetrado por um dos investigados, servidor público da Secretaria de Estado da Polícia Civil do Estado do Acre:

Na ocasião foi argumentado pelo Agente de Polícia Federal que o impetrante não poderia embarcar com a bebida sem autorização do dirigente de sua entidade religiosa. Indagado sobre o fundamento legal para tal exigência, o Agente de Polícia Federal não soube informar, comprometendo-se a mandar por email (sic) a referida justificativa, o que jamais foi feito, a despeito de haver pego os dados pessoais do Impetrante, inclusive endereço eletrônico. Na mesma ocasião, o Impetrante/Paciente foi informado pelo Agente que a bebida seria apreendida e ficaria em poder da Polícia Federal até que retornasse de viagem e comparecesse à Polícia Federal munido de autorização escrita do dirigente de sua entidade religiosa, a fim de receber a bebida de volta.

[...]

Qual não foi a surpresa do Impetrante, logo após chegar em Rio Branco, no dia [...], ao receber do Gabinete [de sua chefia imediata], subscrito pelo Delegado de Polícia Federal [...], o qual solicita a apresentação do Impetrante no dia [data da oitiva], para prestar depoimento nos autos do IPL [...] SR/DPF/AC, junto à Superintendência da Polícia Federal [...] (Processo 4, 2010, p. 40, grifos meus).

Neste trecho, ficou evidente o constrangimento pessoal passado por esse investigado: na primeira parte do trecho, quando este teve sua bebida apreendida no aeroporto de Rio Branco, sem ter sido informado por qual razão ele não poderia levar consigo a bebida que transportava para outra cidade, mesmo informando que tal uso pessoal seria para fins religiosos (Processo 4, 2010).

O segundo constrangimento ocorreu quando este investigado, ao retornar para Rio Branco para suas funções laborais, tomou conhecimento de que estava respondendo a IPL por meio do Gabinete do Delegado Geral da Polícia Civil da Secretária de Estado da Polícia Civil do estado do Acre, sua chefia, tendo em vista que ele estava lotado nesta Secretaria. O ofício enviado pela Polícia Federal em Rio Branco para esta Secretaria continha o seguinte teor:

Visando instruir os autos do Inquérito Policial [número do IPL] SR/DPF/AC, solicito a Vossa Senhoria apresentar nesta Superintendência da Polícia Federal, no dia [data e hora da oitiva], [nome do servidor], para prestar depoimento/declarações no interesse da Justiça. (Processo 4, 2010, p. 34).

No período de instauração deste IPL, o servidor público investigado, lotado na Secretaria de Estado da Polícia Civil, estava em pleno curso de estágio probatório.

Por óbvio, sabe-se que, em tese, esse constrangimento não é ilegal⁴⁹ nem que em seu teor está explícito uma coação — tal assertiva segue o entendimento da Polícia Federal, conforme assinalado abaixo:

Considerando que a Ayahuasca, popularmente conhecida como “Daime” tem seu uso permitido tão-somente quando inserido em um contexto religioso e que, no caso dos autos, o transporte do referido material estava sendo realizado por [nome] sem o intermédio de qualquer Igreja, entendo que não haveria como se aferir se tal substância se destinava a um fim lícito (religioso) ou ilícito (venda, uso recreativo etc.) senão por meio de um Inquérito Policial (que, por ser sigiloso, não exporia ninguém a qualquer constrangimento). (Processo 4, 2010, p. 169).

A Superintendência Regional do DPF no Acre fundamentou a instauração deste inquérito a partir de uma orientação da Coordenação-Geral de Polícia de Repressão a Entorpecente (CGPRE), com sede em Brasília, por meio do Memorando-Circular N° 5241/CGPRE/DCOR/DPF, de 5 de maio de 2010, no qual designava orientações para a repressão da ayahuasca no estado. Segundo esta Superintendência, em razão dessa orientação, a instauração deste inquérito não configurava “uma postura isolada nem arbitrária” (Processo 4, 2010, p. 171). Abaixo, segue o teor do Memorando-Circular em epígrafe:

Assunto: Procedimentos para repressão a entorpecente — ayahuasca (chá do Santo daime).

Senhor(a) Superintendente Regional,

1. A par de cumprimentá-lo e no uso das atribuições conferidas pelo art. 61 da Instrução Normativa n° 13/2005-DG/DPF, esta Coordenação-Geral de Polícia de Repressão a Entorpecentes encaminha, para conhecimento e demais providências o expediente capeado pelo Memorando n° 005/2010-SEPROE/DCOR, de 26/03/2010.
2. Igualmente solicitamos que essa Superintendência Regional cientifique e oriente todos os policiais a reprimir como tráfico de drogas (art. 33 da Lei n° 11.343/06) ou posse para consumo próprio (art. 28 da mesma lei), conforme o caso, as situações de uso/comércio/posse de

⁴⁹ Previsto no artigo 359 CPP: “O dia designado para funcionário público comparecer em juízo, como acusado, será notificado assim a ele como ao chefe de sua repartição.” (BRASIL, 1941).

ayahuasca (chá do santo daime) fora do contexto de ritual religioso, se confirmada, por perícia técnica, a presença da substância DMT (dimetiltryptamina), proscrita na Lista F2 – Substâncias Psicotrópicas — da Portaria nº 344/98-ANVISA. (Processo 4, 2010, p. 173).

No entanto, ser investigado por um órgão federal de segurança pública e tomar conhecimento desta investigação por meio do gabinete de seu chefe foi considerado, por parte da defesa técnica do investigado, algo grave que lhe trouxe irreparável prejuízo funcional e, até mesmo, moral, conforme transcrição:

A retidão de conduta do Paciente, contudo, para fins de continuação na função pública, está fortemente comprometida pela manutenção do Inquérito Policial, que pesa sobre sua honra funcional, posto que é inadmissível um [função do servidor] ser acusado de **tráfico ilícito de substância entorpecente e ainda assim permanecer nos quadros da Polícia**, *máxime* quando ainda em estágio probatório. Nem se diga, Excelência, do constrangimento a que Impetrante/Paciente vai se submeter tendo de ir depor na Polícia Federal, na condição de investigado por tráfico de entorpecente, sem que seja traficante, e sem que tenha sido envolvido em qualquer ato que fizesse a Polícia Federal presumir que o é. Contudo, a autoridade policial já oficiou ao Diretor Geral de Polícia para apresentar o Impetrante/Paciente, e este já recebeu o documento de apresentação [...]. (*Habeas corpus*, Processo 4, 2010, p. 48).

Para o entendimento da defesa, ficou evidente a atuação repressiva da Polícia Federal, sem amparo legal, neste caso, podendo até mesmo ter configurado certa coação.

Segundo o teor deste mesmo *habeas corpus* e à luz do ordenamento constitucional e legal em vigor na legislação brasileira, não se justifica a instauração de IPL “para apuração de crime algum, notadamente o **grave e infame** crime de **tráfico ilícito de drogas**, porquanto, a ser assim, está a Polícia Federal criminalizando sem respaldo em lei nenhuma o exercício legítimo do direito fundamental à liberdade de religião.” (Processo 4, 2010, p. 41).

Segundo o impetrante deste *habeas corpus*, nesse contexto de uso, “de sorte que não há [de se] falar em ‘droga’ ou ‘substância entorpecente’ sujeita à repressão da Polícia Federal, posto que se trata de bebida devidamente autorizada e regulamentada pelo Estado brasileiro, estando seu uso albergado pela exceção prevista no art. 2º, da Lei 11.343, de 23/08/2006” (Processo 4, 2010, p. 43). Em outras palavras, “quem faz uso ou porta consigo Ayahuasca, para fins religiosos, age no exercício regular do direito à liberdade de religião, e seu comportamento é penalmente atípico” (Processo 4, 2010, p. 46).

A atipicidade da conduta do investigado neste inquérito foi ratificada em decisão proferida pela Justiça Federal, Seção Judiciária do Estado do Acre, jurisdição em que foi concedida a liminar do *habeas corpus*, conforme assinalado:

O fato de integrar uma força policial e ser investigado por tráfico de entorpecente, por uma conduta atípica, gera notória e irremediável constrangimento ilegal. (*Decisão*, Processo 4, 2010, p. 162).

Neste processo analisado, o entendimento da defesa é de que a Polícia Federal, ao instaurar o IPL de forma arbitrária por tráfico de drogas, agiu de forma abusiva e preconceituosa, violando direito fundamental do cidadão, conforme assegurado pela Constituição, em seu art. 5º, VI. Ainda segundo a defesa, condutas atípicas não justificariam a instauração de inquérito (Processo 4, 2010).

2.5 A invisibilidade indígena nos inquéritos

Preliminarmente, é importante esclarecer que minhas observações não constituem uma crítica à qualidade dos inquéritos analisados, no que diz respeito à investigação policial propriamente dita. Mesmo porque este tipo de análise não é o foco desta pesquisa. Meu objetivo é lançar a esses inquéritos um olhar antropológico e contrapô-lo à visão indígena dos fatos. A partir desse contraste, permitir que as motivações dos povos indígenas sejam esclarecidas e compreendidas.

Isso porque, ao se tratar de apreensões de ayahuasca (seja por meio de inquérito ou não) com poder e alcance considerável sobre suas vidas, é imprescindível chamar a atenção das autoridades para as especificidades do modo de vida dos povos indígenas — ou seja, da sua diferença em relação ao não indígena — e abrir um espaço para que as razões e explicações pertinentes ao seu sistema cultural sejam devidamente consideradas.

Dessa forma, os argumentos e as explicações dos povos indígenas acerca dos usos tradicionais da ayahuasca não podem ser consideradas em seu “estado bruto”, isolados e desconectados de seu contexto cultural, pois assim perderiam seus sentidos originais e, por conseguinte, sua força argumentativa. Logo, não teriam a chance de ecoar de modo coerente aos ouvidos dos interlocutores.

Um exemplo de falta de esclarecimentos acerca das visões de mundo entre o sistema judicial e o sistema cultural indígena é a decisão proferida pelo juiz federal no Processo 7 ao afirmar que o uso indígena da ayahuasca configura uso religioso, conforme citado abaixo:

Parte do objeto desta investigação refere-se ao uso ritual de uma bebida psicoativa que contém uma substância prevista em tratado internacional e atos normativos federais como ilícita (o alcaloide Dimetiltriptamina – DMT). Porém, tanto a Convenção de Viena, das Nações Unidas, de 1971, (art. 32, item 4) como a lei 11.343/06 (lei antidrogas), em seu art. 2º, **excluem do âmbito de proibição o uso religioso de plantas** que contenham quaisquer daquelas substâncias proibidas.

Respeita-se, com essa exclusão, **o uso religioso ancestral** que **populações nativas** e grupos tradicionais fazem, de que são exemplos o peyote (México e Estados Unidos), ayahuasca (Brasil, Bolívia, Peru, Equador, Colômbia etc.), Iboga (países da África Central) etc.

Se, por um lado, tanto o Tratado Internacional quanto a legislação brasileira resguardam o uso ritual, por outro, resolveram não explicitar o que é uso ritual, isto é, quais práticas devem ser objeto de especial proteção e quais não são credoras. Por exemplo, **não existem maiores dúvidas que rituais indígenas com uso de ayahuasca configuram uso religioso**, mas há dúvida se é lícito o uso de ayahuasca para fins de terapia, dança, pintura, em grupo ou individualmente, quando esses grupos e indivíduos explicitamente assumem que não o fazem para fins religiosos. (*Decisão*, Processo 7, 2014, p. 95-96, grifos meus).

O juiz, ao considerar as práticas indígenas do uso da ayahuasca como práticas religiosas, de fato, pode não criminalizar aquelas práticas, tendo em vista que elas entrariam excepcionada pela Lei de Drogas, a qual descriminaliza o uso ritualístico-religioso. Por outro lado, não considerar as particularidades dos usos indígenas “[...] não só nega códigos consuetudinários e valores que foram desconsiderados na elaboração das leis, como também traz consequências indesejadas pelo próprio sistema jurídico” (LIMA, A., 2012, p. 18), mas também acaba não reconhecendo seu próprio direito de ser diferente, colocando-a em uma área de invisibilidade. Por sua vez, o conhecimento jurídico forjado no legalismo tende a manter o *status quo* da desigualdade material, criando obstáculo ao *modus vivendi* dos povos indígenas e, conseqüentemente, ao exercício de direitos.

É nesse tipo de decisão judicial que é possível observar a importância de articular Direito e Antropologia, por meio do seu aparente contraste metodológico. Sobretudo porque esse tipo de análise depende da aplicação de métodos e técnicas que não fazem parte da formação do profissional jurídico e que, portanto, não é algo que lhes possa ser exigido realizar. Em razão disso, é importante reconhecer o valor da Antropologia para o auxílio em assuntos jurídicos, conforme preceitua a subprocuradora do MPF, Ela Wiecko Volkmer de Castilho durante entrevista ao antropólogo André Rego:

Eu tenho que admitir que nós somos uma minoria nessa nossa maneira de pensar entre as pessoas que entram no Ministério Público, no Judiciário. Isso é por conta do ensino do Direito. Eu até me lembro, eu sou bacharel em ciências jurídicas sociais, na verdade, o que eu fiz de ciências sociais foi nada. Então o bacharel em ciências jurídicas, ele acha que sabe tudo. Ele tem uma arrogância de uma pessoa que conhece a lei e tal. (REGO, 2007, p. 94).

Justamente por isso, nos casos em que estão em jogo interesses de populações culturalmente diferenciadas, como as indígenas, tanto a polícia judiciária quanto o Poder Judiciário, além dos auxiliares da justiça, deveriam contar com o auxílio de análises periciais cabíveis e pertinentes, como já ocorre para outras áreas de conhecimento e até mesmo dentro do MPF:

A questão indígena, especialmente, ela dá um grau de conflito muito grande. E o cara se assusta. O cara entra num município, ele assume a procuradoria. O procurador toma posse, quinze, vinte dias depois tem um conflito envolvendo índio. E ele é o procurador da região. E ele não sabe o que fazer. Não é um assunto que dá pra ele ir pelo senso comum. As pessoas vão pelo senso comum na questão étnica quando elas não têm responsabilidade sobre esta questão. Mas quando elas têm, é um assunto que não dá pra ir pelo senso comum. Ele não tem nenhuma referência. E não dá pra ele usar só o preconceito dele, estes que têm. Não dá pra ele eliminar a questão pelo preconceito dele, não dá pra ele disfarçar a questão porque tem morte. Não é um conflito que dá pra passar o pano. Não dá pra entrar com ofício, não dá pra burocracia, não dá pra nada. Tem uma questão ali concreta, na frente, seres humanos, iminência de morte. Iminência de imprensa, divulgação internacional. Então o cara não tem alternativa a não ser pedir socorro ao antropólogo. (REGO, 2007, p. 109).

Ressalto que é esse o procedimento correto quando se faz necessário elucidar aspectos, fatos e/ou eventos que só podem ser adequadamente conhecidos, considerados e aquilatados por meio do auxílio de profissionais especializados, a exemplo da Biologia e da Medicina.

No âmbito destas duas áreas, quando se trata de esclarecer um dado por meio de seus conhecimentos, a produção da prova pericial, por exemplo, é questão sobre a qual não pairam quaisquer polêmicas. No entanto, quando o conhecimento é antropológico, a questão não é pacífica. Um dos motivos é o julgamento equivocado de considerar que o senso comum seja suficiente para esclarecer fatos sociais.

Os exemplos de julgamentos equivocados, fundamentados no senso comum, são muitos. Dentro desse cenário, destaco um caso extremo no campo das religiões afro-brasileiras de não reconhecimento de suas especificidades culturais, quando uma decisão judicial, numa canetada monocrática, pretendeu catalogar quais seriam os requisitos para uma manifestação de fé caracterizada como religião.

O caso em análise é a Ação Civil Pública (Processo Originário 0004747-33.2014.4.02.5101) movida pelo MPF em face da Google Brasil Internet Ltda., que tramitou na 17ª Vara Federal da Seção Judiciária do Rio de Janeiro, com requerimento de tutela antecipada visando a retirada dos conteúdos da internet no prazo de 72 horas. A ação tinha por “[...] objetivo a condenação da ré [Google] na obrigação de retirar conteúdos ilícitos hospedados na internet (intolerância e discriminação por motivos fundamentados na religiosidade de matrizes africanas)” (MPF, 2014, p. 2, grifos meus).

Ou, parafraseando o próprio MPF em sede de agravo de instrumento (recurso): observam-se os “estrangeiros fundamentos utilizados no *decisum* [...]”, (Processo Originário: 0004747-33.2014.4.02.5101, p. 8). No caso em questão, o juiz indeferiu a liminar baseando nas seguintes premissas: que os cultos afro-brasileiros não constituem religião; que as

manifestações religiosas não contêm traços necessários de uma religião (texto-base, estrutura hierárquica e um Deus a ser venerado); por fim, que não há violação de um sistema de fé.

Eis a íntegra da decisão:

Em primeiro lugar, revogo, em parte, a decisão de fls. 145/146 que determinou a formação de existência de litisconsórcio passivo necessário.

Deverá, portanto, tramitar somente em face do GOOGLE BRASIL INTERNET LTDA.

Em relação à retirada dos vídeos, bem como o fornecimento do “IP” dos divulgadores, indefiro a antecipação da tutela, com base nos seguintes argumentos.

Com efeito, a retirada dos vídeos referentes a opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais, dentre os quais destaco:

- Liberdade de opinião;
- Liberdade de reunião;
- Liberdade de religião.

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros.

No caso, **ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado.**

Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, **não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões**, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença – são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião.

Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, **os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda.**

Não há nos autos prova de que tais “cultos afro-brasileiros” – expressão que será desenvolvida no mérito – estejam sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google.

Enfim, **inexiste perigo na demora, posto que não há perigo de perecimento de direito, tampouco fumaça do bom direito na vertente da concorrência** – não colidência – de regular exercício de liberdades públicas.

Não há, do mesmo modo, perigo de irreversibilidade, posto que as práticas das manifestações afro-brasileiras são centenárias, e não há prova inequívoca que os vídeos possam colocar em risco a prática cultural profundamente enraizada na cultura coletiva brasileira.

Isto posto, revogo a decisão de emenda da inicial, indefiro a tutela pelas razões expostas e determino a citação da empresa ré para apresentar a defesa que tiver no prazo legal.

Após a contestação, ao MPF. (MPF. *Agravo de instrumento*, Processo Originário: 0004747-33.2014.4.02.5101, p 7-8).

Mas frente à esta decisão equivocada, em caráter de liminar, o MPF entra com um recurso judicial chamado de agravo de instrumento, digno de ser transcrito parcialmente nesta dissertação:

Não obstante este sólido arcabouço jurídico, que obriga os poderes públicos constituídos a fazerem uso dos instrumentos jurídicos destinados à não-repetição de práticas discriminatórias, dentre as quais a proliferação de discursos de ódio através dos meios de comunicação, **o juiz singular, lamentavelmente, arrogou-se no direito de legislar de forma negativa, recusando vigência à Lei 12.288 de 20 de julho de 2010 e negando aplicação dos diversos diplomas internacionais que tratam do tema.**

Referida decisão causa perplexidade. Não apenas porque negou a liminar, mas também porque **o juiz da causa arvorou-se a dizer o que é e o que não pode ser**

considerado religião, chegando a ponto de estabelecer, de acordo com sua compreensão, que as manifestações religiosas afro-brasileiras não são religiões, porque, de acordo com esse seu entendimento, não possuiriam uma estrutura hierárquica e um Deus a ser venerado.

Como assim, Excelências?!

Fosse pouco, o juízo singular afirmou que não se trata de religião porque as manifestações religiosas afro-brasileiras “não contêm um texto básico”, tendo, ainda por cima, exemplificado “(corão, bíblia etc.)”. Nesse ponto específico, **note-se**, aliás, **o prolator desconsiderou por completo a noção de que as religiões de matrizes africanas estão ancoradas nos princípios da oralidade, temporalidade, senioridade, na ancestralidade**, cujos fundamentos, entretanto, não serão aqui analisados a fundo.

[...]

Equivoca-se a decisão, tendo em vista que as religiões de matrizes africanas são sim sistemas de crenças, possuem liturgias, corpos com alguma estrutura sacerdotal organizada hierarquicamente, cerimônias, altares, fiéis, ritos, templos (embora via de regra sem suntuosidade, muitos sobre o chão de terra batida, o que em hipótese alguma lhes retira o caráter sagrado) e, essencialmente, a fê em divindades que são cultuadas (adoradas e veneradas, como queira), não obstante possam destoar do padrão hegemônico das religiões majoritárias que a decisão pretende usar como paradigma para restringir o seu alcance. **Eis, desse modo, o traço marcante do direito de ser diferente que aqui se dá ênfase.** Além do mais, não se pode olvidar que o objeto da presente ação abrange também a proteção das consciências religiosas, o que, evidentemente, não está condicionado à existência de ‘livro base’ algum, de ‘estruturas hierárquicas’ ou mesmo à presença de ‘um Deus a ser venerado’. (Vale recordar que mesmo a consciência de ateus e agnósticos são merecedoras de proteção).

Embora tenha sido útil sublinhar esses aspectos relevantes, ainda que *en passant*, não caberá ao Ministério Público Federal, doravante, esforçar-se para dizer o que é e o que não pode ser considerado sagrado. Para os efeitos da tutela jurisdicional pretendida, bastará afirmar e demonstrar que as religiões de matrizes africanas, seus adeptos e toda a sociedade brasileira têm o direito de expurgar dos meios de comunicação discursos de ódio que atentam contra as garantias fundamentais e que, sim, colidem frontalmente com os objetivos magnos da República Federativa do Brasil. (MPF. *Agravo de instrumento*, Processo Originário: 0004747-33.2014.4.02.5101, p. 5-6, grifos meus).

A partir da análise deste caso, fica evidente que a intolerância religiosa sofrida ainda é um fenômeno fecundo — quando não, ainda existente:

Além do estigma da escravidão e do preconceito contra a cultura africana, o reconhecimento dos pais-de-santo como sacerdotes parece dificultado pela não valorização de seus vários anos de formação, pois a transmissão do saber naquelas religiões continua sendo principalmente oral e não obedece às mesmas formalidades da formação dos sacerdotes no catolicismo, protestantismo e em outras religiões que não são objeto do mesmo preconceito. (FERRETTI, 2004, p. 25).

Além disso, outro aspecto chama atenção: é o fato de as religiões afro-brasileiras não possuírem o mesmo *status* do catolicismo que, “além de já ter sido a religião oficial e obrigatória no país, nos períodos colonial e imperial, foi imposto pela catequese aos indígenas e aos escravos africanos” (FERRETTI, 2004, p. 19). Ademais, para parte da população brasileira, elas continuam sendo encaradas como inferiores (“irracionais ou primitivas”) ou são mais desrespeitadas quanto às outras religiões ou, simplesmente, não são encaradas propriamente como religião — conforme observado.

Isso significa dizer que os aspectos referentes às culturas — sejam indígenas ou não — que concorreram para a formação da convicção da autoridade judicial ao proferir sua decisão, nesses contextos estiveram alicerçados em bases eminentemente leigas e, portanto, sem fundamento empírico nem respaldo científico.

Em razão disso, quando o caso envolve indígena, o aconselhável é, antes, supor a existência da diferença cultural que sua inexistência.

A partir da análise dos inquéritos, embora para a Justiça Federal no Acre não exista qualquer forma de criminalização quanto aos usos indígenas da ayahuasca, nem haja qualquer inquérito policial da PF instaurado contra indígena —percebe-se que, quando se dá voz a esses povos, a recíproca não é verdadeira. Ou seja, há discriminação, há invisibilidade desses povos. Os casos não são isolados, nem são poucos e os discursos construídos não estão setorizados em uma determinada região.

A exemplo disso, contextualizo o único caso documentado de apreensão de ayahuasca pela Polícia Federal no Acre que envolveu um indígena, cuja documentação⁵⁰ será analisada neste capítulo.

Vale destacar que, no decorrer desta pesquisa, este caso havia sido mencionado em reuniões, mas tais documentos só foram publicizados durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca.

José de Lima Kaxinawá, conhecido por Yube Huni Kuĩ, relatou sobre a abordagem que sofreu no aeroporto de Rio Branco, em 2010⁵¹. O indígena transportava 250 ml de *nixi pae* (ayahuasca) dentro de uma garrafa de meio litro, que seria utilizada para consumo próprio durante o período que estivesse ausente do seu local de origem, quando esta foi apreendida pela Polícia Federal, ao viajar para Brasília. Tal apreensão foi feita por meio de um auto de arrecadação — quando há apenas uma suspeita — em 18 de outubro de 2010, mas não chegou a se transformar em um inquérito.

Apesar de esta apreensão não ter se transformado em contencioso, Yube foi repreendido pela Polícia Federal porque transportava uma bebida que seria ilegal:

Segundo o indígena Kaxinawá, fora alegado pela Polícia Federal que o transporte da bebida seria ilegal, pois estaria enquadrada como entorpecente e não poderia seguir viagem, inclusive foi informado que poderia vir a ser preso, dependendo da quantidade de bebida transportada. Informou, ainda, para que pudesse transportar tal bebida deveria fazer parte de algum grupo religioso composto por indígenas que usa

⁵⁰ Os documentos citados foram: Informação Técnica nº 16/OUVIDORIA/PRES-FUNAI/2010, de 28 de outubro de 2010, e Ofício nº 479/2010/PRES-Funai, de 10 de novembro de 2010, ambos elaborados pela FUNAI Sede (em Brasília).

⁵¹ A exceção da divulgação do nome deste indígena se dá pela publicidade que foi dada ao caso durante os eventos sobre ayahuasca citados nesta dissertação.

a bebida em contexto religioso. (FUNAI, 2010b, p.1).

Na capital federal, ele encontrou outras lideranças indígenas. Em conjunto, fizeram uma denúncia na Secretaria de Direitos Humanos e apresentaram formalmente um documento junto à Ouvidoria da FUNAI (em Brasília), no qual relatou o ocorrido. Segundo Yube, quinze ou trinta dias depois, ele recebeu uma ligação da Polícia Federal em Rio Branco para ele ir buscar o *nixi pae*. Segundo Yube, a PF “Entregou num plástico lacrado, com cheiro de outros ‘produtos químicos’ [drogas].” (fala de Yube Huni Kuĩ, durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca).

Os fundamentos do uso da ayahuasca pelos povos indígenas na Amazônia se assentam no direito cultural, conforme o artigo 231 da Constituição de 1988 — ou seja, dissociado do componente religioso. Por esse motivo, a Ouvidoria recomendou à Presidência da FUNAI que fossem tomadas providências junto à Polícia Federal, entre elas, a solicitação de devolução da bebida. Tal orientação foi encaminhada pela FUNAI Sede para a Superintendência Regional da Polícia Federal no Acre, por meio do Ofício nº 479/2010/PRES-Funai, de 10 de novembro de 2010:

A **ayahuasca**, nome de origem **quéchua**, que significa, dentre outros, “**vinho da alma**”, é uma bebida tradicionalmente utilizada por alguns povos indígenas da região amazônica. Preparada com plantas características da região.

O uso da bebida está relacionada com o sistema mitológico e espiritual dos povos indígenas, que a utilizam em rituais xamânicos e tradicionais, preparada com plantas de poder. A **ayahuasca** é considerada uma bebida sagrada para os indígenas, conforme pesquisa antropológica. Dentre os povos indígenas que fazem o uso da **ayahuasca**, estão os de língua **Pano, Aruak e Tukano**. Os Kaxinawá que vivem no Estado do Acre, na região de fronteira Brasil-Peru, são povos indígenas da língua **Pano**.

Tradicionalmente, os Kaxinawá utilizam outros nomes para se referir à bebida, tais como *nixi pae* (cipó da embriaguez), *dunum isun* (urina de sucuri) e *huni* (gente). O uso da bebida para esses indígenas faz parte da relação intrínseca que possuem com a natureza. Não a concebendo como algo separado do ser humano. Os Kaxinawá reconhecem que a natureza possui espírito (*yuxin*), portanto, vontade e ordem própria. Essa união entre indígenas e o meio ambiente natural pode ser explicada na cultura verdadeira dos Kaxinawá (*kuĩ*), que se manifesta em hábitos, sons e artes tradicionais envolvendo animais e espíritos.

[...]

Considerando que a bebida **ayahuasca**, constitui uma bebida sagrada de consumo tradicional entre os **Kaxinawá** e diante do ocorrido, constata-se que o **direito cultural do povo indígena foi violado** e, em sendo assim, solicitamos a Vossa Senhoria a gentileza de que seja examinada a possibilidade da sua devolução, a fim de garantir o respeito aos direitos estatuídos no artigo **231 da Constituição Federal**. (FUNAI, 2010b, p.1-2, grifos do autor).

Na Informação Técnica nº 16/OUVIDORIA/PRES-FUNAI/2010, de 28 de outubro de 2010, produzida pela FUNAI, houve questionamento da atuação da Polícia Federal frente às especificidades culturais indígenas:

10. Considerando que o artigo 231 da Constituição Federal de 1988 reconhece aos indígenas a sua organização social, usos, costumes, crenças e tradições, o consumo da *ayahuasca*, como parte dos costumes e práticas tradicionais dos povos indígenas, já

está devidamente protegido por nossa Carta Magna.

11. Apesar dos referidos direitos dos povos indígenas, constata-se que a Polícia Federal não fez esse recorte cultural no caso em tela. Além de apreender a bebida em posse do indígena Kaxinawa, que pela quantidade deixava explícito que seria para consumo pessoal, afirmou que o indígena só poderia transportar a bebida se fosse filiado a alguma das instituições religiosas que fazem uso da bebida em contextos urbanos.

12. Diante do ocorrido, constata-se que o direito cultural do povo indígena Kaxinawá foi violado, o que requer uma atuação da Funai junto aos órgãos competentes para solicitar que as especificidades culturais indígenas sejam respeitadas e garantidas. (FUNAI, 2010a, p.3, grifo do autor).

Outros casos envolvendo indígenas são mencionados na dissertação do juiz estadual Dannel Silva:

São frequentes os casos de indígenas que são presos em flagrante por transportar folhas e substâncias para rituais, que são considerados insumos para fabricação de substâncias proscritas contidas na Portaria 344/99 da Anvisa. Como exemplo cito o caso de um indígena Yawanawá que foi preso em flagrante quando levava folhas de coca para um festival indígena denominado Mariri-Yawanawá, processo de Habeas Corpus nº 1001182-78.2015.8.01.000, Relatora Denise Bonfim. Tribunal de Justiça do Estado do Acre. (SILVA, D., 2017, p. 46).

A partir das análises feitas neste capítulo, observei que há uma longa jornada das minorias (sejam étnicas ou não) para obtenção de uma mínima visibilidade, que ao longo de séculos teve negligenciados seus direitos civis, sociais e políticos em consequência do processo histórico, construído na negação da importância desses grupos étnicos na construção da identidade cultural brasileira.

Nesse sentido, creio que esta pesquisa é somente o primeiro passo para outras iniciativas que busquem trazer à tona o universo de preconceito e discriminação que povos indígenas passam até os dias de hoje, fruto da ignorância de um país que nega sua própria história, e tirá-los da invisibilidade.

O outro lado dessa invisibilidade é o negacionismo oficial por meio da criminalização das práticas culturais indígenas por meio da Lei de Drogas, ao excepcionar apenas os usos ritualísticos religiosos. Pois isso, além de contrariar as demais legislações brasileiras vigentes, inclusive a própria Constituição (conforme citado acima) e todos os demais diplomas internacionais citados, essa política proibicionista nega a história, a tradição e a realidade dos fatos sociais. Por consequência, tal posicionamento maltrata a consciência, a honra e a dignidade de milhares de indígenas que se reconhecem nesses usos tradicionais indígenas, negando-lhes, ademais, acesso ao sistema de garantias e aos instrumentos jurídicos existentes.

Essa invisibilidade reforça a necessidade de permanente vigilância em face da corrente que tenta impor (direta ou indiretamente) a invisibilidade, o silenciamento e o esquecimento de uma minoria étnica indígena que, enquanto isso, segue a sofrer constantes perseguições.

2.6 Direitos indígenas: o direito à diferença

Segundo Alcida Rita Ramos (2011), sempre se disse que o Brasil tem uma legislação indigenista das mais inovadoras da América do Sul. Por outro lado, tem-se repetido, exaustivamente, que essas leis são, na maioria das vezes, letra morta por serem reiteradamente descumpridas. Tais omissões estão presentes no atendimento à saúde e à educação, e na proteção de vidas e territórios indígenas.

Embora a tutela estatal dos indígenas tenha se rompido com a Constituição de 1988 — “[...] instituição que atravessou todo o período colonial, a monarquia e continua na república [...]” (RAMOS, Alcida, 2011, p. 66) —, esta foi um dos fatores mais determinantes para a intensa assimetria que pautou as relações entre indígenas e a sociedade dominante. Geralmente, tidos pelo Estado e pela sociedade como seres inimputáveis, infantis,⁵² incapazes de sobreviver fora de seu território, eles acabaram sendo duplamente penalizados: “[...] além de invadidos, esbulhados e submetidos ao jugo colonial e depois nacional, ainda foram roubados de sua integridade moral e intelectual” (RAMOS, Alcida, 2011, p. 66).

Os povos indígenas foram rebaixados a níveis de infantilidade que lhes tiraram qualquer possibilidade de expressar sua vontade e exercer sua agencialidade no campo das relações. Ademais, a eles ainda são atribuídos autoconceitos ardis de inferioridade intelectual e fragilidade moral — são tidos como preguiçosos, belicosos, mentirosos.

Essa concepção de infantilização dos indígenas possui uma inspiração europeia, que se parece com a classificação sociológica de Aristóteles, em que se atribuía aos adultos de culturas subjugadas a qualidade de criança. Para Aristóteles, mais do que protótipos de uma fase de inocência, na vida de qualquer humano, as crianças eram vistas como animais a quem faltava razão e sobriedade (da mesma forma que mulheres e escravos). Logo, eram excluídos de cidadania.

Segundo Alcida Ramos, esta foi a justificativa intelectual perfeita para que os europeus daquela época percebessem o indígena como “homem natural” — para não dizer selvagem, ainda em estágio inferior, que deveriam ser civilizados (RAMOS, Alcida, 2011) —, destituído de fazer escolhas racionais. No Brasil do século XVIII, essa visão fortaleceu o entendimento de que cabia aos cristãos a conversão do indígena ao catolicismo — após perceberem que os

⁵² Para Alcida Ramos (2011), a visão do indígena como criança é um clichê muito difundido. A depender do contexto de enunciação, o termo pode significar ausência de malícia, inocência, candura, incompletude.

indígenas tinham alma e que eram homens, não podendo ser mortos e domesticados como os animais (OLIVEIRA, Aline, 2011) — o dever de cuidar dos povos que ainda vivam na condição de imbelicidade infantil (RAMOS, Alcida, 2011).

No século XIX, os indígenas eram subdivididos em categorias, a dos “bravos” e dos “domesticados ou mansos”. Segundo Manuela Carneiro da Cunha (2012), esta terminologia não deixava dúvida quanto à ideia intrínseca de animalidade.

A tutela universal dos povos indígenas no Brasil foi instituída em 1910, período em que foi editado o primeiro marco jurídico republicano aos indígenas, por meio da criação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)⁵³ (RAMOS, André, 2017). Isso fez com que os indígenas ganhassem o *status* de relativamente incapazes (RAMOS, André, 2017; RAMOS, Alcida, 2011). A justificativa jurídica para tanto foi torná-los objeto de tutela e assim ligá-los à proteção de seus territórios. Vale ressaltar que, naquele momento histórico do Brasil, a figura da propriedade coletiva não estava prevista na legislação. Mas para ligar a sobrevivência dos indígenas, enquanto coletividade, era importante ligá-los à terra, protegendo assim o seu território.

O entendimento da época era de que, somente ao atribuir o *status* especial de menoridade aos indígenas, na condição de tutelados, seria possível que eles tivessem direito ao usufruto permanente e exclusivo de suas terras e recursos naturais do solo — mantendo a propriedade com a União. Essa condição colocou as terras indígenas na condição de inalienável e intransferível. Embora de cunho claramente paternalista, tal estratégia tem protegido, de certa forma, a integridade territorial dos povos indígenas.

Na prática, a condição de relativamente incapazes significou submetê-los a um tutor, que era o próprio Estado, através da FUNAI. Mas essa humilhante tutela começou a mudar com a Constituição de 1988, graças aos esforços do *lobby* indigenista internacional que se iniciou na década anterior:

Grupos pró-indígenas foram instrumentais para projetar a causa indígena brasileira no circuito internacional dos direitos humanos. Numa época em que as organizações supranacionais, como a ONU (Organização das Nações Unidas), a OIT (Organização Internacional do Trabalho), e a OEA (Organização dos Estados Americanos) e o Tribunal Russell, dentre outros organismos, se tornaram foros regulares que acatavam as demandas dos povos indígenas de todo mundo, os índios brasileiros, ainda novatos nos jogos políticos do Ocidente, tiveram extraordinário sucesso ao pressionar o Estado brasileiro a rever suas políticas indigenistas. Durante a Assembleia Constituinte de 1987-88, o Congresso Nacional em Brasília assistiu aos esforços do *lobby* indigenista, um dos mais fortes naquele momento. À medida que a causa indígena ganhava maior visibilidade internacional, a ponto de alguns países serem censurados por desrespeito aos direitos humanos, os índios brasileiros iam-se beneficiando desse clima favorável.

⁵³ O Decreto n. 8.072, de 20 de julho de 1910 cria o SPI. A FUNAI só foi criada em 1967, em plena ditadura militar (RAMOS, André, 2017).

(RAMOS, Alcida, 2011, p. 70).

As conquistas alcançadas com a Carta Magna deram aos povos indígenas o direito de se autogerirem dentro de seus próprios territórios, manterem suas culturas e tradições, a posse permanente de seus territórios e a capacidade de iniciarem processos judiciais de interesse coletivo com a assistência do Ministério Público ou não (quando de interesse individual), sem a interferência de um tutor. Ou seja, pela primeira vez, deste 1500, o Brasil tinha uma política não assimilacionista para os povos indígenas.

Reconhecer os direitos indígenas diz respeito à aceitação de bolsões territoriais, por parte do Estado, nos quais as leis brasileiras não são plenamente aplicadas (CAROSO, MACHADO, BELTRÃO, 2008). Segundo Alcida Ramos (2011), na maior parte das terras indígenas no Brasil, há pouca ou, em casos pontuais, nenhuma interferência do Estado sobre os usos e costumes locais.

Mas nos casos em que haja interferência estatal, são necessários mecanismos que garantam a eficácia das políticas públicas a serem implementadas. Seriam medidas que possibilitassem a interlocução e o reconhecimento dos direitos à diversidade cultural dos povos indígenas; sobretudo, sem que a mão repressiva do Estado atinja os povos indígenas, para que tais práticas não sejam tratadas de modo preconceituoso nem estejam sujeitas ao etnocentrismo da sociedade não indígena (CAROSO; MACHADO; BELTRÃO, s.d.).

Para isso, apresento breves relatos de duas situações de vulnerabilidade social em que abusos de direitos humanos demonstram que o desrespeito à autonomia interna dos indígenas cresce a cada dia.

No interior das sociedades indígenas, um dos componentes importantes da organização social desses povos possui grande diversidade de sistemas de parentesco, cujas regras de descendências variam da extrema patrilinearidade à matrilinearidade, havendo também algumas delas com regras bilaterais.

Logo, é um erro considerar que as sociedades bilaterais indígenas se assemelham à nossa bilateralidade. Enquanto no nosso sistema é reconhecida a igualdade de participação entre o homem e a mulher na reprodução sexual, na sociedade Timbira, por exemplo, existe a crença de que a criança é fruto de sucessivos atos sexuais entre seu pai e sua mãe. A partir dessa perspectiva indígenas, quando vários homens têm relações sexuais com uma mesma mulher no período imediatamente anterior ao parto, todos eles são tidos como pais do recém-nascido.

O reconhecimento, pela legislação brasileira, do matrimônio e da união estável da relação monogâmica — com algumas exceções no ordenamento do Direito Civil, a exemplo do paralelismo afetivo por meio de famílias simultâneas ou paralelas e de famílias poliafetivas

(poliamor), que deixam de considerar o dever de fidelidade e da monogamia como requisitos essencial à caracterização da união estável, corrente doutrinária ainda minoritária no Brasil e adotada por Maria Berenice Dias — contrasta há séculos com costumes e práticas de grande número de casamentos poligínicos entre os indígenas brasileiros. Um exemplo é o casamento de um homem com uma mulher e a filha desta — prática vista pelo ordenamento brasileiro como um dos impedimentos matrimoniais, conforme inciso I, do artigo 1.521, do Código Civil (FARIAS; ROSENVALD, 2016).

O infanticídio entre populações indígenas é outro exemplo que deve ser analisado sob a lupa da alteridade (BELTRÃO et al., 2009; HOLANDA, 2008; OLIVERIA, s.d.). O termo infanticídio vai além de seu uso no campo do Direito. No Brasil, este termo geralmente é compreendido de modo restritivo significando “matar, sob estado puerperal, o próprio filho, durante o parto ou logo após” (art. 123 do Código Penal).⁵⁴ Mas para compreendê-lo, a partir de lógica indígena, o respeito pela alteridade nos obriga a pensar a partir de uma perspectiva intercultural e não etnocêntrica.

Para tratar desta questão delicada, que ocorre a partir de casos pontuais, requer primeiro o entendimento de que este tipo de ato não é a mesma situação descrita no Código Penal brasileiro como infanticídio.

Enquanto, na definição do tipo penal, fica claro que a morte do recém-nascido decorre do estado puerperal da mãe, já no caso do infanticídio indígena são as regras sociais ou padrões culturais que prescrevem as condutas da mãe e de outros atores sociais em relação ao recém-nascido (SEGATO, 2014). Tentar compreender o infanticídio indígena primeiro requer uma análise que desconstrua a lógica do preconceito estabelecido no nascimento do bebê indígena como marco de “selvageria” ou “primitividade”. Na contramão dessa lógica, a prática dessa alteridade radical, que é o infanticídio indígena, está intimamente associada às concepções de vida e de humanidade que operam nessas sociedades indígenas, e que estão arraigadas em um imperativo de ordem moral e ética (HOLANDA, 2008). Segundo o antropólogo João Pacheco de Oliveira, o infanticídio nunca foi algo banal:

Nas poucas ocasiões em que foram noticiados fatos que parecem indicar efetivamente o abandono ou a morte de crianças indígenas isto se dava como resposta a um infortúnio ou desgraça muito maior, que ameaçava atingir aquela pessoa, a sua família e a sua comunidade. A decisão jamais era tomada com leveza ou leviandade, implicando em sofrimento e tensão, mas vindo a ocorrer sempre com respeito, discussão e responsabilidade. Um paralelo em nossa sociedade seriam os conselhos de família, as juntas médicas e os tribunais. (OLIVERIA, João, s.d., p. 2).

⁵⁴ Sobre a criminalização do infanticídio indígena, ver a dissertação de Marianna Assunção Figueiredo Holanda (2008), intitulada “Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do *infanticídio* indígena”.

Para casos de alteridade como este do infanticídio, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) recomenda:

A ABA teme que tratar de modo preconceituoso práticas indígenas tomadas como “nocivas” [sic], está longe de prover qualquer estímulo construtivo à reflexão sobre tais práticas. A medida positiva seria incentivar os povos indígenas, para que estes, por meio de deliberações internas e livres negociem os seus dissensos, sem usurpar aos povos indígenas a capacidade de tecer história própria, como indica a legislação vigente.

Como apontam as recomendações da *Conferência de Durban*, para se evitar e eliminar a discriminação racial e cultural deve-se, especialmente, criar “mecanismos que garantam a eficácia e solidez de políticas públicas que reparem as desigualdades raciais em decorrência da discriminação racial”, e que não seja a mão repressiva que atinja os povos indígenas, nem medidas que contribuam para o preconceito, mas, medidas que incrementem a interlocução e o reconhecimento da diversidade dos povos indígenas e de seus direitos.

A ABA argumenta que a forma mais eficaz da plenitude dos direitos humanos está na circulação e generalização das idéias dos direitos humanos entre os povos indígenas, a partir de plena tradução de suas tradições cosmológicas. Reconhecendo-se, assim, a existência de amplo circuito de valores de tradução e interlocução sobre as noções de direitos humanos entre os povos indígenas. (CAROSO, MACHADO, BELTRÃO, s.d., p. 1).

Após essa breve compreensão sócio-histórica do surgimento dos direitos indígenas, faz-se necessário desconstruir falsos argumentos sobre esses povos que ainda imperam no imaginário do senso comum das pessoas, sejam elas operadoras do Direito (juízes, advogados, promotores) ou não. A crença do indígena inimputável não passa de mito. Há também a ideia, que ainda impera no senso comum, de que o indígena seria alguém não domesticado, selvagem, silvícola⁵⁵, ignorante, animal e que precisa ser inserido na sociedade “civilizada”. Alguns ainda fazem a exigência de que os indígenas mantenham padrões de comportamento estereotipados, ou seja, não adotem hábitos ou práticas da sociedade envolvente, por exemplo, vestuário, usar celular, dirigir veículo e outros.

Em alguns setores do estado, em especial, como os militares, o índio-criança ainda é tido como uma ameaça à nação:

Vistos como ignorantes e crédulos, sem qualquer compromisso com a pátria brasileira, os índios, principalmente os que vivem na faixa de fronteira do norte, são considerados um perigo potencial para a soberania do país devido à facilidade com que, dizem esses zelosos defensores da soberania pátria, podem cair no engodo da cobiça estrangeira pela Amazônia. (RAMOS, Alcida, 2011, p. 67).

Ao tratar da relação cultura e direito no Brasil, a questão indígena não pode ficar de fora em razão das peculiaridades decorrentes dos efeitos de alguns dispositivos constitucionais.

⁵⁵ “O termo ‘silvícola’ significa aquele que vive na selva, retratando a imagem preconceituosa do ‘selvagem’ e da hierarquia e estágio evolucionista das culturas — do selvagem para a civilização europeia. Assim, o termo se encontra ultrapassado e deve ser evitado, como o fez o STF no Caso Raposa Serra do Sol (Pet 3.388, Rel. Min. Ayres Britto, julgamento em 19-3-2009, Plenário, DJE de 1º-7-2010).” (RAMOS, André, 2017, p. 873). O termo “silvícola” (termo da época) aparece no Código Civil de 1916. Ele perdurará nas Constituições de 1934, 1937, 1946, 1967. Somente na Constituição de 1988 que se passou a utilizar a terminologia indígena ou índio (RAMOS, André, 2017; SILVA, D. 2017).

Segundo André Ramos (2017), a Constituição de 1988⁵⁶ regula a matéria indígena de maneira pontual em cinco momentos: i) “Da organização do Estado”, com foco nas atribuições administrativas (art. 20, IX) e legislativas (art. 22, XIV); ii) “Da organização dos Poderes”, com foco na atribuição do Poder Legislativo (art. 49, XVI), Judiciário (art. 109, XI) e Ministério Público (art. 129, V); iii) “Da ordem econômica e financeira”, com viés para a exploração das terras indígenas; em especial, o iv) “Da ordem social – dos índios”, que, de modo geral, reconhecem e garantem a diversidade cultural dentro da nação e o direito à pluralidade de formas particulares da organização social (arts. 231 e 232), reconhecendo aos povos indígenas os direitos referentes à sua organização social e aos seus costumes, línguas, crenças e tradições; e, v) no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (art. 67 do ADCT). Mas é lógico que outros dispositivos salvagam os direitos desses povos, mesmo não tratando da matéria indígena diretamente, entre eles, os dos direitos fundamentais, direitos humanos e direitos culturais (arts. 215 e 216).

No trato da matéria indígena, alguns princípios são adotados:

- a) princípio do reconhecimento e proteção do Estado à organização social, costumes, línguas, crenças e tradições das comunidades indígenas;
- b) princípio do reconhecimento dos direitos originários dos indígenas sobre as terras que tradicionalmente ocupam e proteção de sua posse permanente em usufruto exclusivo para os índios;
- c) princípio da igualdade de direitos e da igualdade de proteção legal, o que não permite a existência de institutos que tratam o indígena como ser desamparado ou inferior [...];
- d) princípio da proteção da identidade (ou direito à alteridade), que consiste no direito à diferença, não podendo ser aceito ato comissivo ou omissivo de assimilação;
- e) princípio da máxima proteção aos índios, nascendo o ‘*in dubio pro*’ indígena e ainda o reconhecimento de que o patamar de proteção alcançado não elimina novas medidas a favor das comunidades indígenas. (RAMOS, André, 2017, p. 878-879).

A Constituição trata os povos indígenas como sujeitos de direitos, como cidadãos; ademais, demanda respeito pela autonomia desses povos. Isso implica em um diálogo intercultural, não em imposição:

O verdadeiro diálogo intercultural deve partir do pressuposto de reconhecimento de ‘incompletudes’ culturais mútuas, para entender que todas as sociedades possuem culturas e concepções próprias de dignidade humana, mas nenhuma possui autoridade

⁵⁶ Neste trabalho, não tratarei da Lei nº 6.001 de 19 de dezembro de 1973, mais conhecida por Estatuto do Índio — herança da ditadura militar —, por considerá-lo, letra morta, diante da Constituição de 1988. Esta sim, capaz de promover o pluralismo (BELTRÃO, et al., 2009). Por oportuno, ressalto que na doutrina e na jurisprudência há intenso debate sobre a recepção ou não de diversos dispositivos deste estatuto em face da atual Constituição (RAMOS, André, 2017). Embora o Estatuto do Índio mencione nominalmente a preservação da cultura indígena, seu objetivo sempre visou a integração dos indígenas na “comunhão nacional”, ou seja, ocasião em que este praticamente deixaria de ser indígena para se tornar cidadão (em pleno exercício dos direitos civis). “Buscou-se, assim, impor aquilo que era denominado integração harmoniosa dos indígenas, em um verdadeiro processo de assimilação, pelo qual a condição de indígena era transitória, devendo ser substituída pela condição de índio plenamente integrado.” (RAMOS, André, 2017, p. 877).

moral para exigir “melhorias” das demais sem olhar profundamente para suas próprias escolhas e saber escutar o ponto de vista dos outros, antes de esbravejar via apologias moralistas. (BELTRÃO et al., 2009, p. 7-8).

Outra norma que defende o direito dos povos indígenas à diferença é a Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes da Organização Internacional do Trabalho (OIT), de 2002 (ratificada pelo Brasil e regulamentada pelo Decreto 5.051/2004, de 19 de abril de 2004), que tem por objetivo o respeito à pluralidade, à diversidade. Esta convenção consagra o princípio do pluralismo jurídico e o respeito aos costumes indígenas (RAMOS, André, 2017). Ela também considera a validade legal das tradições indígenas em relação à justiça, conforme preceitua o art. 8º desta Convenção: “Ao aplicar a legislação nacional aos povos interessados deverão ser levados na devida consideração seus costumes ou seu direito consuetudinário” (BRASIL, 2004, p. 1).

Assim, esta Convenção assegura o direito à diferença e à manutenção dos costumes indígenas, a fim de garantir a legitimidade de suas instituições tradicionais, com a ressalva de que tais direitos não sejam incompatíveis com os direitos fundamentais definidos do sistema legal nacional e internacional. Mas, ainda que a norma costumeira desses povos adquira *status* de lei por sua inclusão por meio do processo de constitucionalização do instrumento jurídico internacional, ela ainda está limitada pela obrigatoriedade do respeito às normas do sistema jurídico nacional.

A Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos ressalta o respeito à diversidade do pluralismo como um de seus pilares, na qual declara. Seu artigo 2º, alínea e, declara como um de seus objetivos “(e) fomentar um diálogo multidisciplinar e pluralista sobre as questões de bioética entre todas as partes interessadas e no seio da sociedade em geral” (UNESCO, 2006, p. 6). Esta declaração, em seu artigo 12, também assegura o respeito pela diversidade cultural e do pluralismo:

Deve ser tomada em devida conta a importância da diversidade cultural e do pluralismo. Porém, não devem ser invocadas tais considerações para com isso infringir a dignidade humana, os direitos humanos e as liberdades fundamentais ou os princípios enunciados na presente Declaração, nem para limitar o seu alcance. (UNESCO, 2006 p.8).

Com exceção da Convenção 169⁵⁷ da OIT (OIT, 2011) e da Declaração das Nações Unidas sobre Direitos dos Povos Indígenas, na matéria indígena ainda há grande lacuna no que tange aos tratados internacionais, pois não há um grande tratado regional ou global sobre os direitos dos povos indígenas. Mas mesmo com essa ausência no Direito Internacional, alguns

⁵⁷ Esta Convenção “constitui o primeiro instrumento internacional vinculante que trata especificamente dos direitos dos povos indígenas e tribais.” (OIT, 2011, p. 7).

tratados podem ser invocados pelos povos indígenas por se tratar da proteção de grupos vulneráveis ou tradicionais. Entre eles, destacam-se: o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos, o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, a Convenção para Eliminação da Discriminação Racial, a Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança, a Convenção Americana de Direitos Humanos, Convenção da Diversidade Biológica e outros (CARNEIRO DA CUNHA, 2016; ALMEIDA, et al., 2013).

Na contramão dos tratados e convenções internacionais que prezam pelo universalismo, ao pensar acerca dos povos indígenas, faz-se necessário pensar no paradoxo desse movimento de razão iluminista europeia do século XVIII que é o relativismo cultural (RAMOS, Alcida, 2011; RAMOS, André, 2017). Segundo Alcida Ramos, este seria pensar que “[...] cada cultura é soberana para ditar suas próprias normas, imunes a julgamentos de valores, insubmissas a qualquer gabarito ético-moral. Baseia-se no fato incontestável de que não existem valores absolutos, desvinculados de uma matriz cultural específica.” (2011, p. 77). Para esta autora, a imposição de supostos valores universais sobre outras culturas é o ato de etnocentrismo e, até mesmo, de racismo.

Em um mundo multicultural, no qual convivem pessoas de culturas totalmente diferentes, é importante que os juristas ampliem o conceito de cultura — para além dos limites estreitos da sinonímia com erudição. Para isso, cito um exemplo internacional de tal necessidade quando se observa a prática de advogados criminalistas ingleses.

Esses criminalistas são, com certa frequência, obrigados a trabalhar em causas envolvendo agressões e até assassinatos praticados por pais hindus, que migram para a Inglaterra, contra suas próprias filhas. Na maioria das vezes, a razão desses atos se deve ao fato de as jovens — agora criadas numa sociedade ocidental — não aceitarem a interferência paterna na escolha de seus cônjuges. Em grande parte das etnias da Índia, são os pais que fazem as escolhas dos maridos de suas filhas, antes mesmo de ela ter chegado à puberdade. Porém, a recusa a aceitar essa determinação imposta pelo pai é considerada uma grave ofensa, que pode ser punida com medidas extremas. Sabendo que a Inglaterra possui leis e costumes muito diferentes daqueles em vigor na Índia, é importante que o advogado compreenda o modo de agir desses réus, à luz dos costumes matrimoniais dos países de onde provêm (LIMA, A., 2012).

O exemplo citado acima parece bastante distante de nós, mas é preciso lembrar que o Brasil é um país que abriga uma diversidade cultural, no qual habitam aproximadamente 220 sociedades indígenas e um número total de cerca de 800.000 indígenas (SEGATO, 2014). Nesse cenário, juízes têm recorrido aos serviços de antropólogos para definir o grau de compreensão cultural por parte de algum indígena acusado da prática de atos ilegais. Quando não, os próprios

juízes têm tido uma visão mais holística da diversidade cultural, a exemplo da recente dissertação de mestrado em Direito pela UnB defendida pelo juiz estadual Dannel Gustavo Bomfim Araújo da Silva (2017).

No entanto, o Brasil encontra-se muito longe de um efetivo pluralismo institucional e mais distante da elaboração de pautas de articulação entre o direito estatal e o respeito pela alteridade, que obrigue a pensar a partir de uma perspectiva intercultural não etnocêntrica. Restituir a justiça própria para os povos indígenas significa “promover a reparação do tecido comunitário [...] significa também devolver à comunidade as rédeas de sua história, já que a deliberação em foro próprio, isto é, em foro étnico, e os consequentes desdobramentos do discurso interno inerentes ao fazer justiça na comunidade são o motor mesmo do caminho histórico de um sujeito coletivo (SEGATO, 2014, p. 87).

Este capítulo buscou destacar a importância do respeito às tradições e modo de vida dos povos indígenas, o que significa reconhecê-los como sujeitos de direito capazes de julgar suas ações segundo seus valores morais e éticos. Esses são direitos coletivos baseados em princípios culturais que lhes são próprios, a exemplo da prática do infanticídio, o uso de psicoativos ou a execução de feitiçaria (RAMOS, Alcida, 2011).

CAPÍTULO 3 – PROCESSO DE PATRIMONIALIZAÇÃO DA AYAHUASCA

Neste capítulo, tenho o objetivo de traçar um retrospecto do processo de patrimonialização da ayahuasca, tendo como recorte os usos indígenas dessa bebida. Para isso, serão relatados os principais acontecimentos que envolvem o pedido de Registro desta referência cultural junto ao IPHAN, entre 2008 e os dias atuais. Ademais, destacarei os embates ocorridos durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca, sobretudo a divergência que há entre os usos tradicionais indígenas e os demais usos da ayahuasca.

3.1 O pedido de Registro da ayahuasca

Nesta parte, será analisado o processo de patrimonialização dos usos tradicionais da ayahuasca; em especial, busca-se compreender como o estudo da viabilidade da participação de novos detentores — neste caso, os povos indígenas — foi construído, a fim de consultá-los para participar do processo de patrimonialização da ayahuasca. Para isso, foram analisados e contextualizados quatro processos sobre ayahuasca que tramitaram na Superintendência Regional do IPHAN no Acre, com o intuito de situar a importância da realização da I Conferência Indígena da Ayahuasca⁵⁸:

- **Processo nº 01450.0086341/2008-31** — Pedido de Registro da Ayahuasca.
- **Processo nº 01423.000228/2011-52** — Plano de ação: execução do levantamento preliminar no INRC sobre os bens e referências culturais associados ao uso ritual da ayahuasca no Estado do Acre.
- **Processo nº 01423.000412/2012-83** — Plano de ação contratação de pessoa jurídica para organização de reuniões em TI's para esclarecimento sobre o processo de Registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural pelo IPHAN e consulta sobre anuência dos indígenas em relação a realização de inventário.
- **PRODOC 914BRZ4012** — Difusão e ampliação da Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, Contrato nº CLT00539/2015.

⁵⁸ Em razão do recorte da perspectiva indígena adotado neste trabalho, informo que não abordarei os usos tradicionais da ayahuasca a partir das perspectivas das religiões ayahuasqueiras.

Em 2008, por meio do Processo nº 01450.0086341/2008-31, foi iniciado o processo de patrimonialização do “uso ritual da ayahuasca”. Esse pedido de Registro foi feito pela Fundação Municipal Garibaldi Brasil do município de Rio Branco (Acre), conjuntamente, com três religiões ayahuasqueiras — Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Alto Santo), Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (Barquinha) e Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV).

Embora esta solicitação não tivesse partido da iniciativa dos povos indígenas, desde o início já havia uma preocupação em tentar ouvi-los nesse processo de patrimonialização, conforme Nota Técnica 022/2008, de 20 de novembro de 2008, do Departamento do Patrimônio Imaterial:

Há um evento singular nessas doutrinas, o uso ritual da ayahuasca que permite o cesso ao mundo sobrenatural. Em tal rito, as categorias de profano e sagrado têm suas fronteiras diluídas assim como entre grupos indígenas. A ayahuasca é central em rituais indígenas e foi entre essas comunidades que surgiu o chá feito do cipó Jagube ou Mariri (*Banisteriopsis Caapi*) e das folhas da Chacrona (*Psychotria Viridis*). Trata-se de um conhecimento formulado por esses grupos que poderão ver nesse Registro vinculado a outras pessoas uma usurpação de seu conhecimento. (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 10-11).

Tal questionamento também foi levado para a pauta do 13ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial (CPI) do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural⁵⁹, realizada nos dias 26 de novembro de 2008, na cidade do Rio de Janeiro. Durante esta reunião, uma das conselheiras destacou:

[A conselheira] ponderou que a substância e o conhecimento acerca da ayahuasca [sic] têm uma anterioridade superior às correntes proponentes do pedido de Registro e remetem ao uso indígena das plantas que compõem a ayahuasca, mas que a documentação encaminhada não contempla; não há referências mais completas à base social desses rituais em suas diferentes correntes, nem seu compromisso com a manutenção e reprodução dessas práticas ou se em alguns casos elas ferem aos Direitos Humanos como pode ser o caso de seu uso individualizado como droga ou entorpecente. (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 15-16).

Acerca do pedido de Registro da ayahuasca, a Câmara deliberou da seguinte forma:

O pedido em questão não representa elementos suficientes para a identificação do Registro em relação às categorias e critérios estabelecidos pelo Decreto 3.551/2000. Comidas, bebidas, assim como crenças, filosofias e teologias não constituem em si bens culturais passíveis de Registro, mas sim, referências para a produção e reprodução de processos, representações e práticas culturais.

No caso, convém investigar os usos rituais da Ayahuasca e seu papel na constituição de referências culturais para os grupos sociais envolvidos.

Assim sendo, a **Câmara julgou necessária a realização de um inventário** amplo

⁵⁹ “O Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural é o órgão colegiado de decisão máxima do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) para as questões relativas ao patrimônio brasileiro material e imaterial”, conforme o Decreto nº 6.844, de 7 de maio de 2009, na qual mantém este Conselho como “[...] responsável pelo exame, apreciação e decisões relacionadas à proteção do Patrimônio Cultural Brasileiro [...]” (IPHAN, 2007c).

acerca dos rituais que se faz uso da Ayahuasca, a partir de sua origem indígena, até os dias atuais. (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 22-23, grifos meus).

Em 27 de agosto de 2010, o Instituto Guardiões da Floresta (IGF), organizador do “1º Festival Cultural Corredor Pano” em Marechal Thaumaturgo (Acre), encaminhou documento ao MinC solicitando apoio para a realização de levantamento (possível inventário sobre o valor da medicina dentro das culturas indígenas), consulta e inclusão dos povos de língua Pano no processo de Registro, conforme consta nos autos deste processo:

Ficou definido também, durante as conversas que é crucial a participação das lideranças dos povos do tronco linguístico Pano no processo de inclusão da ayahuasca como patrimônio imaterial brasileiro, tendo em vista que a utilização desta medicina natural constitui um elemento central de sua cultura e espiritualidade e que estas etnias a conhecem e utilizam desde os primórdios de sua formação. (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 41).

Em outubro deste mesmo ano, técnicas da Coordenação de Registro do IPHAN Sede, de Brasília, visitaram a Terra Indígena Katukina no município de Cruzeiro do Sul, Acre, a fim de esclarecer, junto aos povos do tronco linguístico Pano, a respeito do processo de solicitação de Registro do uso religioso da ayahuasca.

Durante esta visita, observou-se, a partir das falas dos participantes indígenas, que as opiniões a respeito do inventário e registro não eram consensuais. Ademais, as preocupações acerca desse conhecimento eram das mais diversas:

As falas dos participantes mostraram que as opiniões a respeito do inventário e registro são divididas. Uns temem que a pesquisa leve para fora das aldeias o conhecimento cosmológico destes povos indígenas e dissemine-o sem que haja um controle das informações. Há também uma grande preocupação com o uso indevido da ayahuasca pelos “brancos”, já que são os povos indígenas os “donos” originais desse saber. Outros acreditam que a pesquisa e o registro possibilitam o reconhecimento do “uso correto” e da origem indígena da ayahuasca. (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 48-9).

Em 2011, por meio do Processo nº 01423.000228/2011-52, a empresa M&B Marques e Barbosa LTDA. foi contratada para realizar o levantamento preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC), sobre os bens e referências culturais associados ao uso ritual da ayahuasca no estado do Acre, “de modo a subsidiar a fase de identificação e de pesquisa de campo para análise do seu pedido de Registro como Patrimônio Cultural Brasileiro” (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 12), conforme descrito em seu Projeto Básico.

De modo geral, outra recomendação que também acompanha todo o processo é a necessidade de uma etnografia detalhada sobre os aspectos ritualísticos e do sistema social organizado em torno das tradições e doutrinas que protagonizaram a solicitação de registro, bem como apontamentos sobre ausência da delimitação da referência cultural a ser registrada.

A respeito da necessidade da participação dos povos indígenas que fazem uso tradicional da ayahuasca, a recomendação é de que eles sejam consultados, respeitando suas especificidades culturais. Essa deliberação foi feita pelos próprios povos indígenas (através de ofícios e reuniões em Brasília), pelo DPI/IPHAN — e acatada pela CPI e pela empresa Marques e Barbosa, conforme assinalado abaixo:

Quanto ao pedido de realização de evento para esclarecimento e envolvimento dos grupos indígenas no processo de Inventário para o Registro do uso ritual da ayahuasca, a Superintendência do Iphan no Acre já está em processo de elaboração de projeto que vai viabilizar a organização destas reuniões, e informa que está fazendo o possível para agilizar todos os trâmites burocráticos necessários à liberação de recurso e à contratação dos serviços necessários à promoção destas discussões junto aos índios e suas respectivas lideranças. (Processo nº 01423.000228/2011-52, p. 1.415-16).

No Acre, todos os povos indígenas fazem uso do chá da ayahuasca, cuja denominação e uso diferenciam-se conforme a tradição cultural e linguística do povo. Os usos e origens das práticas associadas à bebida entre os indígenas são variados e com regimes de tradição nem sempre passíveis de pesquisa ou exposição a terceiros, logo, verificou-se a necessidade de verificar o real interesse dos mesmos em participar do processo de inventário e registro. (Processo nº 01450.0086341/2008-31, p. 77-8).

Em razão desta última recomendação, o Processo nº 01423.000412/2012-83 foi aberto, e contratou-se a mesma empresa M&B Marques e Barbosa LTDA, após processo licitatório, para elaborar projeto executivo a fim de orçar o valor necessário para organizar reuniões em Terras Indígenas, para esclarecimento sobre o processo de Registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural e, ainda, uma consulta sobre anuência dos povos indígenas em relação a realização de inventário.

No entanto, o projeto executivo apresentado chegou ao valor de R\$ 3.056.363,40 (três milhões, cinquenta e seis mil, trezentos e sessenta e três reais e quarenta centavos). Mas a proposta final apresentada pela empresa ficou, praticamente pela metade deste valor, ou seja R\$ 1.399.483,40 (um milhão, trezentos e noventa e nove mil, quatrocentos e oitenta e três reais e quarenta centavos). Tal quantia orçamentária proposta tornou inexecutável a continuidade do processo de patrimonialização da ayahuasca.

Em 2015, a empresa contratada entrega o relatório final do INRC do “uso ritual da ayahuasca”. No entanto, a Nota Técnica nº 26/2015-COIDE/CGIR/DPI, de 6 de junho de 2015, que trata da análise deste relatório, informa que o levantamento preliminar produzido não é conclusivo para a indicação dos bens culturais a serem contemplados nas próximas fases (fase de identificação e posterior registro). Ademais, a nota aponta a necessidade de expandir o recorte para a inclusão de outros grupos que utilizam ayahuasca em suas práticas culturais, em especial, as comunidades indígenas, conforme consta nos autos processuais:

Ressaltamos aqui a necessidade de aprofundar os estudos e pesquisas no que tange aos usos da ayahuasca em contextos indígenas por meio do diálogo direto com esses

povos, por entendermos que os sentidos e percepções a respeito do tema são diversos e difusos, cabendo o tema ser analisado e discutido em âmbito específico, para além do levantamento em fontes secundárias de pesquisas etnográficas já publicadas. (Nota Técnica nº 26/2015-COIDE/CGIR/DPI, p. 9 *apud* Processo nº 01450.0086341/2008-31).

Os encaminhamentos desta nota técnica — conforme transcritos abaixo — são levados para subsidiar a discussão acerca do processo de Registro junto à 27ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, realizada no dia 10 de junho de 2015.

As informações apresentadas têm como objetivo subsidiar a discussão acerca deste processo de Registro junto à Câmara Setorial do Patrimônio Imaterial, com o intuito de orientar seu andamento.

1) Existe um claro anseio das três doutrinas de que o Registro tenha como foco e delimitação o recorte expresso na carta entregue ao Iphan, que se restringe ao contexto religioso do uso nas três linhas de Mestre Irineu, Mestre Daniel e Mestre Gabriel, e considerando os usos indígenas apenas como "originários" e excluído do reconhecimento os demais usos contemporâneos não-indígenas e urbanos. Nesse sentido, entendemos que esta solicitação se conduz para demanda por reconhecimento de doutrinas religiosas. Esta perspectiva não se enquadra na atuação da política de patrimônio imaterial, que tem como objeto bens culturais e não instituições. (Site da UNESCO <http://www.unesco.org/cultura/ich/index.php?pg=00021>).

2) Considerando o exposto, a continuidade de processo de reconhecimento de práticas relacionadas ao uso da Ahayuasca [sic] implica necessariamente a mudança do recorte do reconhecimento solicitado, com a inclusão de outros grupos e comunidades que utilizam a bebida, assim como os povos indígenas. Assim como, a necessidade de se contextualizar os seus usos para além daqueles das doutrinas supracitadas. Ou seja, focar na diversidade de usos da ahayuasca [sic] e não apenas em alguns grupos.

3) O conhecimento produzido no Levantamento [sic] Preliminar não é suficientemente conclusivo para indicar bens culturais a serem contemplados na fase de identificação do INRC, e posterior encaminhamento para Registro. Nesse sentido, parece ser necessária a continuidade e o aprofundamento da pesquisa, visando à definição precisa do objeto do Registro.

4) Reiteremos a necessidade da consulta livre, prévia e informada aos povos indígenas, no sentido de integrá-los ao processo de forma ética e responsável, respeitando a Convenção 169 da OIT, ratificada em âmbito nacional. (Nota Técnica nº 26/2015-COIDE/CGIR/DPI, p. 18-9 *apud* Processo nº 01450.0086341/2008-31).

Durante a 27ª Reunião da Câmara do Patrimônio Imaterial, na qual foi avaliado novamente o processo relativo à solicitação de Registro da ayahuasca como patrimônio cultural do Brasil, tais encaminhamentos descritos na nota técnica supracitada foram ratificados pela CPI:

Encaminhamentos: A Câmara afirmou que é indispensável incluir no processo as populações indígenas que usam a ayahuasca, por meio da consulta livre prévia e informada como trata a OIT 169. Apontou, ainda, que **os dados apresentados pelo Levantamento Preliminar do INRC, descritos na Informação Técnica pelo DPI, não foram suficientes para apresentar as três doutrinas como sistemas culturais**. Sugeriu-se que seja realizada uma definição mais clara acerca das comunidades que utilizam a ayahuasca, pois o material produzido até o momento não permite apreendê-las. E, portanto, que siga o aprofundamento da pesquisa de forma que se possa indicar bens culturais passíveis de patrimonialização (Memória Resumida da 27ª Reunião da

Câmara do Patrimônio Imaterial *apud* Processo nº 01450.0086341/2008-31, grifo meu).

Em razão desse encaminhamento, entre julho e dezembro de 2015, a Superintendência do IPHAN no Acre contratou a consultora Danielli Jatobá França (2015a, 2015b), por meio do Projeto Difusão e Ampliação de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (PRODOC 914BRZ4012).

A proposta dessa consultoria era a produção de documento técnico sobre usos entre indígenas e seringueiros, com vistas a instruir o processo e complementar levantamento preliminar do processo de solicitação de Registro do “uso ritual da ayahuasca”, propondo encaminhamentos para inclusão dos indígenas nesse processo de patrimonialização.

Acerca das recomendações destacadas por essa consultoria, optei em não resumir seu produto técnico, mas sim selecionar a sua fala durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca, na qual abordou alguns caminhos possíveis para a questão do reconhecimento da ayahuasca, enquanto referência cultural dos povos indígenas.

O primeiro desses caminhos é a realização do processo de informação junto aos povos indígenas através de uma consulta livre, prévia e informada, conforme a Convenção 169 da OIT. Outro caminho apontado é a necessidade da deliberação e participação dos povos indígenas de forma conjunta, ou seja, envolvendo tanto a comunidade indígena quanto a equipe técnica do IPHAN. No entanto, antes de tudo isso ser feito, Danielli ponderou acerca da necessidade de, primeiro, saber se os povos indígenas têm interesse em participar desse processo de patrimonialização.

Outro ponto a ser destacado no decorrer da pesquisa realizada pela consultora foi o levantamento dos vários significados que são dados pelos povos indígenas sobre o conceito de patrimônio:

Outro ponto que ela destacou, disse respeito ao caso de se considerar que esse processo de reconhecimento fosse de interesse das comunidades, ‘Como que se daria e o que isso seria? Como se daria esse reconhecimento? É o chá sem si? Não é o chá em si?’ A partir da consultoria realizada, a primeira compreensão dela foi a de pensar: **“Ayahuasca que ensina. Ayahuasca que cura.”** Para ela, há a necessidade de compreender a multiplicidades envolvida na relação com o bem. “A gente fala dos povos originários aqui do Acre, mas certamente o que está envolvido na ayahuasca para os Ashaninka, não é o mesmo para o Huni Kuĩ, talvez — não sei —, nem para os Shanenawa, para outros povos [...], os Madija. Então teria que considerar essa multiplicidade nas etapas posteriores.” (FRANÇA, D., 2017).

A partir das falas dos indígenas, a pesquisadora compreendeu que ayahuasca, para esses povos, é um modo de conhecer, tendo mais a ver com uma filosofia de vida — distinta da ideia de religião. Para isso, é necessário pensar em um sistema de conhecimento dos povos indígenas do Acre, de suas tradições e da forma como eles se expressam.

Para saber o que é ayahuasca para os povos indígenas, primeiro é necessário conhecer a intimidade do que acontece nas aldeias (os processos de curas, a relação com os mais velhos, com os pajés). Ademais, também é importante compreender as saídas dos *txais* das aldeias e o trânsito dos indígenas que vão representar suas comunidades em outros lugares (fora das aldeias), no Brasil e no mundo.

Acerca dos mistérios que estão sobre esta referência cultural, há alguns deles que não podem ser levados para o conhecimento do mundo ou até mesmo alcançado pela política pública de patrimônio. Ao contrário dos mistérios, as expressividades poderiam muito bem ser dialogadas com a política de patrimônio:

Uma outra coisa que eu achei que seria importante é pensar na expressividade, para tentar dialogar com a política [...] A expressividade dessas práticas. Talvez, com reconhecimento como patrimônio cultural, o que a gente consegue acessar relacionado à ayahuasca é a forma como ela é comunicada. Como que ela se apresenta ao mundo. Então, ela se apresenta ao mundo, para mim, da forma como eu aprendi, por meio dos cantos. Por que a gente tem que ter uma chave de entrada, que é a identificação dos bens culturais que possam ser reconhecidos. Então eu fiz uma aposta que tem a ver com os cantos, com a parte visual, relacionada à ayahuasca, e outra parte relacionada às plantas. (FRANÇA, D., 2017).

Segundo a consultora, há uma preocupação em se pensar na importância de como esse conhecimento está sendo comunicado. Acerca dos cantos, ela pensou que há corpos literários e artes vocais nos cantos tradicionais. Essas canções possuem uma forma específica para serem executadas, sobretudo, sobre a forma que se diz e como se canta.

Para Danielli Jatobá França, compreender como esse conjunto de expressividades funciona seria uma possível entrada respeitosa de acesso para a identificação de um bem cultural. Pois esta será uma entrada pública — não invasiva, de acesso à intimidade absoluta desses povos. No entanto, ela destacou que mesmo nesta expressividade há também restrições de determinados cantos que não podem ser cantados fora de seu ritual.

Outra expressividade abordada por ela se voltou para o aspecto visual da ayahuasca, sobretudo das mirações, pinturas e o grafismo *kene* do povo Huni Kuĩ.

A terceira expressividade observada era a forma como a ayahuasca é comunicada ao mundo, a partir da relação com as plantas, com os remédios e com as dietas, através do conhecimento de produção de um corpo sadio.

Por fim, para a consultora, existe a possibilidade de se fazer acontecer o processo de patrimonialização da ayahuasca de maneira respeitosa — conjuntamente com os povos indígenas —, visando a espiritualidade e a forma como eles compreendem aquilo que é patrimônio, a partir de suas perspectivas.

3.2 Os embates durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca

Esta parte da dissertação tratará das observações feitas a partir das falas dos conferencistas durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca; em especial, a respeito da discussão durante o seminário Encontro sobre o reconhecimento da Ayahuasca como Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade, realizado no dia 19 de outubro de 2016, neste evento (SANTOS, 2017a, 2017b).

Essa conferência, que contou com a participação de mais de cinquenta especialistas de diversos países (Andorra, Bélgica, Canadá, Colômbia, Brasil, Equador, Espanha, Estados Unidos, México, Peru e Polônia), teve o propósito de: discutir o processo de patrimonialização da ayahuasca no âmbito internacional, sobretudo porque na Europa já havia marcos legais de controle sobre seu uso, que ocasionava repressão por parte dos Estados nacionais frente aos usuários desta substância; compreender a origem da bebida — em especial, seu uso tradicional indígena na América Latina (Peru, Equador, Colômbia e Brasil); e pensar políticas públicas incorporando as tradições (religiosas e indígenas) junto ao processo de patrimonialização da ayahuasca (SANTOS, 2017b).

O encontro iniciou com breves observações feitas por Constância Sánchez, moderadora do *Internacional Center for Ethnobotanical Education Research & Service* (ICEERS). Ela esclareceu sobre a cobrança de dinheiro por parte das etnias indígenas presentes durante a Conferência, ressaltando que não poderia haver no local do evento a comercialização da ayahuasca.

A moderadora explicou que esta situação ocorreu no Espaço Gaia (área externa ao evento realizado na UFAC), destacando que houve, até aquele momento, apenas solicitação de doação para custear o aluguel daquele espaço e outras despesas. No entanto, em nenhum momento ocorreu comercialização da bebida. Ela enfatizou, ainda, que para tomar ayahuasca com os indígenas seria necessária a contribuição financeira, porque havia esses custos.

Alguns dos presentes na sala ressaltaram que os indígenas não foram os responsáveis, depois de falas acaloradas.

Outro ponto importante destacado pela moderadora foi a importância da realização daquele evento. Isso porque na Europa havia um marco de controle sobre o uso da ayahuasca, e por isso, muitas pessoas têm sofrido certa repressão para utilizá-la. Outro ponto em destaque sobre a importância deste evento foi o processo de compreensão da origem da bebida.

Para incorporar políticas públicas e as tradições (religiosas e indígenas) ao processo de patrimonialização da ayahuasca, seria necessário potencializar essa ideia. “A ayahuasca é uma cultura em si”, disse ela.

Houve esclarecimentos acerca da dinâmica dessa conferência. Foi explicado como ocorreria o processo de tradução simultânea para todos os participantes presentes (no local, vários idiomas eram falados: português, inglês, espanhol e línguas indígenas brasileiras, entre elas a *hãtxa kuĩ*, do povo huni kuĩ). No início da reunião, não haveria tradução do espanhol para o português — mas esse posicionamento foi revisto — e também em nenhum momento ocorreu tradução para as línguas indígenas. Com isso, muitos indígenas presentes não compreenderam o que foi discutido no evento.

Beatriz Labate (antropóloga CIESAS/NEIP) inicialmente fez algumas colocações sobre o campo do patrimônio, destacando que o patrimônio não era, em si, um reconhecimento legal, pois a sua proteção — em primeiro lugar — tem ocorrido apenas no aspecto cultural.

Labate destacou a mudança de paradigma: “O que são essas substâncias?”. Para ela, havia uma diferença entre patrimônio material e cultural (imaterial), entre patrimônio nacional e patrimônio internacional.

Acerca das normativas que têm regido o campo do patrimônio, ela destacou que a legislação nacional não era igual em todos os países. Por exemplo, no Peru, o patrimônio possuía um significado mais simbólico, pois não havia qualquer ingerência por parte do Estado em salvaguardá-lo.

Em 2008, no Peru, ocorreu o reconhecimento da ayahuasca. No Brasil, tem ocorrido uma onerosidade por parte do Estado, por isso existia certa morosidade em torná-la um patrimônio cultural imaterial.

No Peru, a folha de coca tem passado por um processo de patrimonialização, mas isso não tem sido fácil de acontecer. Nesse sentido, foram poucos os reconhecimentos patrimoniais existentes de plantas com propriedades psicoativas.

Carlos Zuñiga Lossio (consultor do CRESPIAL / UNESCO – Patrimônio Cultural/Peru) inicialmente, destacou a importância da transmissão do conhecimento no campo do patrimônio.

Lossio explicou o funcionamento do Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina (CRESPIAL), Centro de Categoria 2 diretamente vinculado à Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO).

O CRESPIAL, com atuação em quinze países da América Latina, tem o objetivo “promover e apoiar ações de salvaguarda e proteção do vasto patrimônio cultural imaterial dos povos da América Latina” (CRESPIAL, 2014, tradução livre).

O consultor explicou sobre o Patrimônio Cultural da Humanidade, instrumento jurídico da UNESCO de patrimonialização internacional de bens culturais imateriais. Ele destacou ainda a importância do Plano de Salvaguarda (outro instrumento jurídico) para o reconhecimento de um bem cultural no âmbito internacional. Ademais, ressaltou a importância do conhecimento da comunidade tradicional. Por fim, destacou que algumas manifestações culturais poderiam se manifestar em mais de um país — neste caso, era importante um planejamento binacional para esses tipos de bens.

Edward MacRae (antropólogo e professor da UFBA/Brasil) falou sobre a importância da regulamentação do uso religioso da ayahuasca.

Ele ressaltou que, naquele momento, o processo de patrimonialização no Brasil encontrava-se parado, devido ao processo em curso de consulta aos grupos indígenas que também fazem uso tradicional da ayahuasca — ele ressaltou que essa nova fase do processo de patrimonialização seria bastante onerosa.

Para o antropólogo, há uma distinção entre religião e tradição. A religião é de cunho mais fixo (dogmático), embora seu feitiço esteja passando por mudanças; já a tradição tem sido considerada como forma de fazer que passa por mudanças constantes.

Para MacRae, a partir das falas dos participantes, ficou claro que a ayahuasca não é uma coisa em si, mas sim permeada por uma rede de relações. Sua melhor definição seria “ayahuascas”. Essa forma de análise seria mais precisa porque levaria em conta o fato de que a ayahuasca nunca esteve isolada.

MacRae ainda destacou que as regras — tanto no campo religioso, quanto nos demais campos tradicionais — eram distintas, pois havia lugares em que a mulher não podia tomar a bebida, enquanto em outros não existia essa proibição. Ademais, havia situações que eram permissivas em um grupo e outras, não. Porém, todos os campos têm enfrentado o antiproibicionismo. Ademais, disse que não era possível discutir como deveria ser usada a ayahuasca.

Deyvesson Gusmão (servidor do DPI/IPHAN, Brasília) iniciou sua fala abordando o processo de patrimonialização no Brasil. Esse processo, segundo ele, foi subdividido em dois momentos: o primeiro abordou o patrimônio material; já o segundo incorporou a política de patrimônio imaterial — política que possui apenas dezesseis anos de vigência.

Para Gusmão, o processo de patrimonialização no Brasil tem sido algo moroso, porque ele ainda era visto como um ato administrativo de Estado.

Ele fez uma breve historiografia do processo de Registro da ayahuasca, que foi iniciado a partir da solicitação de três “linhas tradicionais” religiosas e de duas fundações culturais locais. Nesse processo, na época em que ele era superintendente do IPHAN no Acre, tentou prosseguir com esse pedido, fazendo algumas intervenções necessárias devido à diversidade de detentores: a principal delas foi o recorte territorial, delimitando a área da pesquisa para o estado do Acre e o município de Boca do Acre no Amazonas — este município foi inserido na pesquisa por ser a sede do Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Mesmo com esse recorte geográfico, a diversidade cultural era grande.

A única intervenção que ainda não se concretizou, segundo Gusmão, foi a definição do bem a ser registrado. Isso porque o “uso ritual da ayahuasca”, enquanto sugestão de objeto que foi registrado no INRC, não se enquadrou em nenhum dos livros de registros existentes no Brasil.

Nesse contexto de processo de Registro da ayahuasca no Brasil, indagações foram postas em xeque pelo superintendente: “O que se quer registrar no Brasil, sob a ótica da política de patrimônio?”, acerca do pedido, “O que se quer com isso?”, por fim, “Qual seria o recorte, o objeto de patrimonialização?” (SANTOS, 2017b).

Daniella Jatobá (consultora do IPHAN/Acre) foi contratada pela Superintendência do IPHAN no Acre para acompanhar o processo de Registro da ayahuasca, em especial, para tratar do componente indígena, propondo encaminhamentos para inclusão dos indígenas nesse processo.

Sobre o pedido de Registro, ela destacou que após análise do Conselho Consultivo do IPHAN houve a recomendação de que os povos indígenas que fazem uso tradicional da ayahuasca também deveriam ser consultados, a fim de checar se lhes interessaria serem detentores desse processo — sobretudo porque a partir da Convenção 169 da OIT, ratificada pelo Brasil, a consulta aos indígenas se faz necessária —, da mesma forma como as linhas religiosas têm integrado este processo.

Ela destacou que era um desafio os indígenas integrarem esse processo. O entendimento dos povos indígenas acerca do uso tradicional da ayahuasca era distinto da visão das religiões ayahuasqueiras, sobretudo porque para aqueles seu uso tem sido de cunho medicinal. Em razão disso, seria necessário respeitar seus espaços deliberativos próprios e a forma como os indígenas definiam como eles queriam validar esse conhecimento tradicional.

Rosa Giove⁶⁰ (médica, Centro Takiwasi/Peru), em sua fala, fez algumas considerações sobre a ayahuasca enquanto patrimônio cultural do Peru. Nesse contexto, ela abordou sobre a medicina natural na Amazônia peruana.

Giove também mencionou a necessidade de reconhecer outras plantas como patrimônio cultural de um povo. Assim surgiu seu interesse de transformar a ayahuasca em patrimônio cultural peruano. Ela explicou que a ayahuasca no Peru não possuía qualquer cunho religioso, mas sim medicinal, possibilitando o contato com o mundo espiritual — não de confissão (sentido religioso). Ademais, ela explicou que, no Peru, não eram todas as pessoas que faziam uso da ayahuasca enquanto medicina tradicional.

Para ela, a ayahuasca funciona como uma espécie de abertura de portas para o mundo invisível. A ayahuasca, no Peru, possui dois pilares: (i) conhecimento tradicional; e (ii) relação espiritual — por isso era importante ter o cuidado para não se perder uma tradição como esta, ponderou a médica.

Por outro lado, havia uma preocupação desse contato com o mundo contemporâneo e com o mundo ocidental que, segundo Giove, “tira as coisas de fora de seu contexto” (SANTOS, 2017b, p. 6). Um exemplo disso foi a exportação da ayahuasca no Peru por norte-americanos, que passaram a industrializá-la para a Europa. Outra relação que lhe trouxe preocupação foi a questão do uso do “turismo irresponsável” da ayahuasca, com foco no uso indevido da planta.

Dessa forma, ela sugeriu que a planta deveria ser pensada no seu sentido holístico (inclusão do espiritual), pois a não era uma coisa em si. Logo as regras não poderiam ser reguladas pelos Estados, mas sim pelas populações tradicionais.

Por oportuno, ela lançou as seguintes perguntas: “Ayahuasca é uma droga?”, acerca da ética de uso, “Como se usa?”, “Para que usa?” (SANTOS, 2017b, p. 7). Dever-se-ia sempre levar em consideração o respeito à planta, ao meio ambiente e à natureza.

Giove destacou o processo de criminalização de algumas práticas culturais, sobretudo de algumas plantas sagradas. Estas têm passado por um processo de criminalização: isso já aconteceu com o tabaco, antes visto como planta medicinal. Ademais, curandeiros estão sendo presos por fazerem medicina tradicional, e parteiras já foram presas sob alegação do exercício ilegal da medicina. Na Europa, a ayahuasca passa também por um processo de criminalização. Por fim, ela ressaltou que se a ayahuasca fosse prescrita por um médico no Peru, seu registro médico seria caçado por uso de “medicina” não comprovada (SANTOS, 2017b).

⁶⁰ Esta médica foi quem fez a solicitação, junto ao governo do Peru, de patrimonialização da ayahuasca.

Nicolás Restrepo Jaramillo (do Patrimônio Imaterial, Ministério da Cultura da Colômbia) iniciou sua fala com a abordagem acerca da política de salvaguarda e da política de patrimônio imaterial na Colômbia, com a seguinte assertiva: “se salvaguarda é uma forma de pensamento, de ver o mundo, salvaguarda [também é] um sistema de pensamento” (SANTOS, 2017b, p. 6).

Na Colômbia, havia dezessete representações que demandavam questões indígenas. Nesse cenário, a primeira preocupação do Estado colombiano, através do Ministério da Cultural, era salvaguardar os povos tradicionais em seu país — povos que, em muitas situações, estão localizados em regiões de conflito armado, e devido a isso, eles têm sido retirados desses locais —, garantindo-lhes direitos básicos, antes mesmo de pensar em salvaguardar seus bens culturais. A partir dessa realidade colombiana, Nicolás fez a seguinte pergunta: “Como garantir a sobrevivência dessas pessoas que foram retiradas de suas áreas?” (SANTOS, 2017b, p. 6).

Ele ressaltou que seria preciso salvaguardar o *sombrero*, referência cultural e histórica da Colômbia. Esse processo de salvaguarda precisaria pensar formas de intervenções para mitigar as ações de grupos paramilitares. Ou seja, pensar a salvaguarda desse grupo cultural para manter seus ritos, costumes e seu território.

Especificamente, sobre a ayahuasca, a forma de entender a política de salvaguarda era muito distinta. O palestrante perguntou a si mesmo: “Como pensar um processo de salvaguarda da ayahuasca na Colômbia?”, “Como cada um pode salvaguardar sua própria forma de salvaguarda?”, “Como relacionar esses sistemas de pensamento que coadunam com as políticas de patrimônio na Colômbia?” (SANTOS, 2017b, p. 6).

Karina Fonseca (do Instituto Nacional de Patrimônio Cultural /Equador) explicou que o Equador tem atuado nas áreas de patrimônio material e imaterial. Ademais, ela abordou sobre a criação de uma normativa nacional para esse patrimônio.

No Equador, o pedido de patrimonialização da ayahuasca não foi feito.

Fonseca colocou que a conjuntura do país visava, enquanto pauta principal, o respeito pelos direitos territoriais e direitos humanos, objetivando uma melhor qualidade de vida dos povos detentores de bens culturais. Ela alegou que os órgãos públicos locais estavam fundamentados na Convenção 169. Razão pela qual tem garantida a consulta aos povos indígenas.

Um participante — não identificado⁶¹ — pediu a palavra para destacar alguns pontos que, segundo ele, não foram postos em discussão, dentre eles, destacam-se: o processo de

⁶¹ Durante a realização do seminário, não foi possível identificar o autor desta fala.

patrimonialização não dependia do Brasil; o preconceito existente sobre os usos da ayahuasca em contextos urbanos; a discussão principal não gerava em torno do antiproibicionismo — para ele, ayahuasca não é droga; e a preocupação em preservar a ayahuasca.

Ele ressaltou que há religiões de mais de um século que têm dialogado com os Estados local e federal. Para ele, havia uma diferença entre os pedidos dos usos religiosos e usos indígenas. As pautas indígenas eram outras, estas não passavam pela temática da ayahuasca em si, mas sim envolviam o questões territoriais.

Por fim, ele teceu uma crítica ao IPHAN, dizendo: “O IPHAN não consegue fazer mediação de diálogo entre as religiões e os indígenas, pois entre as religiões, esse diálogo já aconteceu” (SANTOS, 2017b, p. 8).

Um homem de origem norte-americano fez os seguintes questionamentos: “Qual seria a implicação desse movimento global?”, “Quem é o dono da ayahuasca?” (SANTOS, 2017b, p. 8). Para ele, ayahuasca não tinha dono porque ela é algo superior – inteligência sobrenatural – que veio para nos conscientizar. As pessoas que experimentaram o chá estão no estado no Acre e também fora da Amazônia.

Por fim, ele destacou que, no mundo pessoas têm sido presas (Bélgica, Israel, Rússia). Os Estados estavam reprimindo esse uso — esse foi o porquê dessa reunião. Em razão disso, foi necessário reconhecer algo que não era de uma nação, mas sim da humanidade. Para ele, o importante era unir as perspectivas para pensar mais sobre esta questão.

Um representante do MinC, cujo nome não foi possível identificar, abordou o pensamento neocolonial e o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas. Ele fez uma crítica à cosmovisão europeia de se sobrepor aos conhecimentos locais nos países da América Latina. Por isso, disse que seria necessário construir um discurso que incorporasse os povos indígenas, respeitando seus conhecimentos, e que os territórios fossem reconhecidos a partir de sua cosmovisão. “É preciso dialogar sem um querer ferir ou desrespeitar o outro”, finalizou (SANTOS, 2017b, p. 8).

Sandra Goulart (antropóloga do INRC Ayahuasca) abordou sobre a patrimonialização em nível internacional, ressaltando a importância dos direitos humanos nesse cenário de patrimonialização. Ela destacou que esse patrimônio internacional deveria ser pensado a partir de uma perspectiva transfronteiriça. Por fim, mencionou a obra de Claude Lévi-Strauss “Raça e história”, para pensar essa questão que envolvia uma humanidade local e global.

Kasia Malinowska (Polônia) questionou por que todos os presentes estavam engajados em torno da ayahuasca. Por oportuno, ela falou de sua atuação junto aos povos tradicionais que

trabalham com folha de coca. Explicou sobre o processo de criminalização sofrida por esses povos andinos frente às leis internacionais de combate às drogas.

Para ela, esse efeito colateral de discriminação tem ocorrido por conta da repressão feita na América do Norte que refletiu sempre nos Andes com a criminalização dos comportamentos tradicionais.

No caso da ayahuasca, pensando em um planejamento de 30 anos, ela questionou o que estava sendo feito de importante para que não ocorresse a sua criminalização. Em razão disso, ela fez um alerta: “É preciso tomar cuidado com o que está sendo feito com a ayahuasca! Como protegê-la na Amazônia?” (SANTOS, 2017b, p. 11). Por fim, sugeriu medidas de prevenção para que a ayahuasca não tivesse a mesma problemática que a folha de coca.

Durante a conferência, alguns representantes indígenas de etnias indígenas distintas também se manifestaram — uns contra a patrimonialização, outros a favor dela. Eles questionaram o processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil, sobretudo, devido ao fato de seu processo inicial ter excluído a participação dos povos indígenas — isso porque ele foi iniciado a partir das demandas de três “linhas tradicionais” religiosas ayahuasqueiras e de duas fundações culturais do estado do Acre.

Para eles, essa exclusão se deu pela inexistência de consulta junto aos povos indígenas que fazem uso da ayahuasca, e pela invisibilidade do uso tradicional indígena no Brasil — este uso não pode ser entendido como uso ritual religioso, conforme mencionado pelos representantes indígenas do Brasil.

Uma pessoa do povo huni kuĩ disse o seguinte: “Os estudos científicos são muitos perigosos para os povos indígenas”, “Os estudos de antropológicos que querem saber mais para serem donos da gente” (SANTOS, 2017b, p. 10). Ademais, este representante ponderou dizendo que a identidade indígena estava sendo construída pelo “outro”, ou melhor, pelo olhar do “outro”. Assim, ele destacou que até seu próprio nome foi imposto pelo “branco”. Por fim, ele destacou: “Precisa haver respeito para com os povos indígenas” (SANTOS, 2017b, p. 10).

Esse huni kuĩ disse que não sabia o que era patrimônio. A única coisa que sabia era que “Patrimônio é seu povo, é sua planta” (SANTOS, 2017b, p. 10). Mas essa invasão — realizada pelos mestres ayahuasqueiros — acerca dos conhecimentos sobre a planta, isso também foi tomado dos povos indígenas. Por isso, ele perguntou: “Por que acontece isso?”. Ele alegou que foram as mudanças climáticas que trouxeram o branco. Para ele, o branco era preocupado com igreja, com estudo, com moeda. Para o indígena, “O patrimônio de seu povo é o espírito, é o pajé, é onde está concentrada essa preocupação” (SANTOS, 2017b, p. 10).

Zezinho Ibã (da Assessoria de Assuntos Indígenas do Gabinete do Governador, Acre) explicou sobre a diversidade de uso da ayahuasca pelos indígenas.

Sobre a consulta aos povos indígenas no processo de patrimonialização, Zezinho propôs uma reunião com os povos indígenas em todas as terras e uma reunião final com a participação de todos eles. Ademais, ele falou sobre a importância de como esse conhecimento surgiu: para os povo huni kuĩ, foi a jiboia que os ensinou. Para eles, a ayahuasca tem sido a valorização dos povos indígenas.

Para Ninawa Huni Kuĩ, presidente da Federação do Povo Huni Kuĩ do Acre (FEPHAC), não bastava o Estado reconhecer apenas a ayahuasca, mas sim apoiar os povos tradicionais. Ademais, ele também ressaltou que não seria suficiente apenas ajudá-los a plantá-la, mas sim a proteger o território indígena.

Na ocasião, de forma oportuna, ele lançou três perguntas: “Qual tipo de reconhecimento que nós queremos?”, “Para quem reconhecer?” e “Quais os objetivos após reconhecer?” (SANTOS, 2017b, p. 7).

Ninawa, ao concluir sua fala, disse que seria necessário discutir a melhor forma de se reconhecer esse patrimônio cultural. No Peru, a ayahuasca foi reconhecida como um ritual ancestral. Logo, para ele, os povos indígenas deveriam ser o próprio processo, não apenas serem inseridos nele.

Para Júlia Yawanawa havia a necessidade de reconhecer este patrimônio como de conhecimento dos povos indígenas. Para ela, a forma como o processo como estava sendo direcionado era um desrespeito com aqueles que têm feito de sua vida uma missão no processo de cura das pessoas através da ayahuasca. Segundo Júlia, a vida do pajé se resumia nisso.

Por fim, ela questionou: “Não é dos povos indígenas? É sim desses povos!” (SANTOS, 2017b, p. 8). Para Júlia, há pajés que ainda curam as doenças espirituais das pessoas. Por isso, era necessário entender o mundo indígena.

3.3 A política de patrimônio cultural

Para explicar a política de patrimônio cultural, não será tomado como fonte a vasta bibliografia existente, em especial, as dissertações produzidas por este programa de Mestrado nos últimos anos que, em geral, fazem uma análise profunda sobre este tema. Pelo contrário, optou-se, nesta dissertação, por seguir novo viés — mais simples, nem por isso menos

complexo — para explicá-lo, utilizando como fonte documental a fala do palestrante Deyvesson Gusmão (2017a, 2017b), representante do DPI/IPHAN, Brasília, durante a I Conferência Indígenas da Ayahuasca. Entre as leituras sobre esta temática, Gusmão foi considerado, nesta pesquisa, o autor que de forma didática e simples⁶² soube explicar esta política. Ademais, ele teve como objeto exemplificativo, em suas arguições, o próprio processo de Registro da ayahuasca.

Para Gusmão, patrimônio cultural é aquilo que, de alguma forma, faz a ponte entre o presente e o passado — tradição. Portanto, patrimônio cultural é aquilo que também é tradicional, aquilo que trata da vida, da memória, da história e da identidade dos grupos ou comunidades.

Gusmão explicou alguns conceitos da Política de Patrimônio Cultural e ressaltou como o processo de seleção de uma referência cultural ocorria. No que tange às políticas públicas, patrimônio cultural também é o resultado de um processo de seleção, ou seja, uma definição daquilo que seria mais significativo e que se quer preservar. Além disso, ele destacou, “A gente que trabalha na instituição pública, o que orienta a nossa atuação são os marcos legais” (GUSMÃO, 2017b). Logo, esses marcos legais exigem da instituição pública um trabalho de seleção.

Para ele, o bem reconhecido como patrimônio é, na verdade, fruto de um processo de seleção de determinados bens culturais. Os bens culturais reconhecidos pelo Estado, enquanto patrimônio, configuram algo de mais representativo de uma comunidade.

Acerca dos participantes desse processo, Gusmão esclareceu que este era um processo de negociação de sentidos entre os detentores desse conhecimento e os agentes dessas políticas públicas (que trabalham nos órgãos de preservação). Por outro lado, havia também a inclusão dos pesquisadores que acompanhavam o processo. O resultado disso seria a seleção desse patrimônio a ser reconhecido.

Para contextualizar o que se entende hoje por patrimônio imaterial, Gusmão tomou como ponto de partida a lógica de que, por muito tempo, apenas o patrimônio material era valorizado no Brasil, a exemplo das edificações, das obras de arte e, excepcionalmente, os produtos de arte indígena. Nesse cenário, ele ressaltou que o que se reconhecia era o objeto em si (um maracá, por exemplo).

Até 1990, não era reconhecido o modo de fazer desse tipo de objeto. Foi a partir do ano 2000 que surgiu um instrumento de reconhecimento de uma nova dimensão do patrimônio,

⁶² Optou-se por uma linguagem simples, por entender que os leitores desta dissertação nem sempre são especialistas no campo do patrimônio cultural.

que não se resumia à dimensão dos objetos e das coisas.

A partir daí surgiu a política de reconhecimento da política do patrimônio imaterial:

[...] que é exatamente aquilo que a gente não vê, mas a gente sabe que existe. Então, as expressões culturais que estão relacionadas aos saberes tradicionais, os processos de celebração, os conhecimentos e saberes específicos, os modos de fazer, tudo isso passa a ter um processo ou uma política específica de reconhecimento, a partir do ano 2000, com a criação da política do patrimônio imaterial. (GUSMÃO, 2017b).

O patrimônio imaterial, segundo este autor, pode ser conceituado da seguinte forma:

PATRIMÔNIO IMATERIAL

São expressões, práticas e conhecimentos tradicionais transmitidos de geração para geração que são especialmente valorizados pelos grupos sociais como referências fundamentais de sua história, memória e identidade.

Esse patrimônio tem **caráter processual e dinâmico**, e depende da ação humana para existir e se manifestar à percepção. Portanto, diz respeito à vigência de uma tradição no presente. (GUSMÃO, 2017a, grifos do autor).

Em resumo, este é o chamado patrimônio vivo. Seu caráter processual e dinâmico ocorre porque esse patrimônio está sempre em processo de mudança, passando por processos de modificação.

Gusmão, durante a conferência indígena, citou como exemplo, a fala do Puwe, quando este falou que os antigos não usavam determinados bens culturais — a exemplo da ayahuasca — da mesma forma como são usados hoje. Logo, tudo se modificaria com o tempo.

Por oportuno, o palestrante destacou marcos legais importantes: o artigo 216 da Constituição, o Decreto 3551 e a Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Imaterial UNESCO 2003:

MARCOS LEGAIS

Artigo 216 da Constituição Federal do Brasil/88: ampliação do conceito de patrimônio cultural brasileiro. Este passa a ser constituído pelos bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira.

Decreto 3.551/2000: institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem o patrimônio cultural brasileiro e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial – PNPI.

Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Imaterial/UNESCO – 2003. (GUSMÃO, 2017a, grifos do autor).

Acerca das Convenções, Gusmão ressaltou, a fim de fortalecer o argumento jurídico da defensora pública Cláudia Aguirre — transcrita no capítulo 2 desta dissertação — que uma Convenção no Brasil tem força de lei.

“O que é o Registro de bens culturais imateriais?”, ressaltou Gusmão. Em resumo, o Registro é um instrumento legal. No processo de Registro, o objetivo está voltado para o reconhecimento de um saber. Já no Tombamento, o que se visa é a preservação da coisa física. Dessa forma, a polícia de patrimônio imaterial não terá um foco no objeto em si, mas sim nos conhecimentos. Dessa forma, ele conceituou o Registro da seguinte forma:

Registro: instrumento legal de reconhecimento de um bem cultural imaterial como Patrimônio Cultural do Brasil; é análogo ao tombamento, o instrumento de reconhecimento do patrimônio material. (GUSMÃO, 2017a, grifo do autor).

Segundo Gusmão, o Registro é um instrumento declaratório. Ademais, ele citou outras características deste instrumento:

Compromisso do Estado em documentar, reconhecer e apoiar a continuidade do bem cultural de natureza imaterial.

Instrumento declaratório – ‘Patrimônio Cultural do Brasil’.

Caráter coletivo do pedido de Registro e a demonstração de continuidade histórica do bem cultural.

Reconhecimento do caráter dinâmico e processual dessas expressões da cultura – inscrição provisória – revalidação a cada 10 anos.

Pauta-se, entre outros, pelos seguintes critérios: o valor referencial para determinado grupo social, no que tange à memória, história e identidade; a continuidade histórica; transmissão geracional. (GUSMÃO, 2017a).

Esse patrimônio cultural do Brasil também é acautelatório, capaz de criar para o Estado brasileiro a obrigação de proteção e salvaguarda do bem cultural a ser reconhecido. Logo, o Estado terá o compromisso de apoiar e documentar a continuidade do bem cultural de natureza imaterial, através das ações de salvaguarda.

Ele ressaltou que são quatro os livros de Registro:

O Registro se realiza por meio da inscrição de um bem cultural imaterial em 1 dos 4 Livros de Registro: Celebrações, Lugares, Saberes e Formas de Expressão.

Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas. (GUSMÃO, 2017a, grifos do autor).

Segundo ele, para o processo de Registro da ayahuasca é preciso encontrar elementos do sistema cultural da ayahuasca que se encaixem num desses livros. Logo, será preciso fazer um esforço para a construção de uma narrativa a fim de justificar o encaixe num desses livros.

Ele destacou as etapas do processo de Registro:

1. **Solicitação de Registro**
2. **Análise preliminar da solicitação de Registro** pela Superintendência do Iphan, pelo Departamento de Patrimônio Imaterial e pela Câmara Setorial do Patrimônio Imaterial
3. **Instrução técnica do processo/Identificação de um bem a ser Registrado:** a instrução técnica consiste na produção e sistematização de conhecimentos e documentação sobre o bem cultural.
4. **Avaliação final e valoração do bem cultural imaterial** pelo Iphan e pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. (GUSMÃO, 2017a, grifos do autor).

Sobre o processo da ayahuasca, quem analisou o pedido de Registro foram membros do Conselho Consultivo, que foi submetido, por meio de um parecer, à CPI. Após encaminhado

à Câmara, seus membros disseram que não havia informação suficiente para avaliar sua pertinência. Logo, mais informações sobre o bem precisariam ser levantadas.

Em 2008, o IPHAN, ao receber esse parecer, decidiu que fosse incluído o uso indígena da ayahuasca. Daí, só em 2012 foi iniciado o inventário inicial, com a observação de que o uso indígena fosse contemplado.

Em 2015 foi contratada uma consultoria específica para tratar o uso indígena da ayahuasca. Ainda seria construído um dossiê, juntamente com um pequeno documentário em vídeo. Sobre os encaminhamentos, foi feita uma apresentação pública dos resultados do Levantamento Preliminar, realizada em agosto de 2017, em Rio Branco. Mas o “processo do uso ritual da ayahuasca é um dos mais complexos que a gente tem [no IPHAN]” (Gusmão, 2017b).

O levantamento inicial foi muito sucinto sobre as questões indígenas: mais bibliográfico, e quase nada analítico, do ponto de vista qualitativo. A realização de um trabalho de esclarecimento acerca do registro, com os povos indígenas, precisará acontecer. “Somente após esse processo de esclarecimento é que o inventário [...] vai ser retomado.” (Gusmão, 2017b). O IPHAN não conseguimos recurso para realizar isso em 2017. Ademais, não foi possível encontrar no pedido de Registro da ayahuasca a indicação de algum bem, ou seja, alguma referência cultural relacionada com aquilo que pode ser chamado de sistema cultural relacionado ao uso.

Dessa forma, é importante que seja identificado algum bem que caiba em um desses livros.

Não é possível o Registro da ayahuasca (do chá, da bebida). O que a gente pode pensar, visando o Registro, é alguma expressão cultural relacionada à isso que a gente chama de sistema cultural relacionado ao uso da ayahuasca. Então, uma celebração? Seria possível! Um conhecimento específico que está relacionado, de repente, com o preparo do chá ou ao preparo da cerimônia? É possível de se registrar. Mas a bebida em si não se registra. Ela não cabe em nenhuma daquelas caixinhas. Ela não cabe em nenhum daqueles livros. (GUSMÃO, 2017b).

Gusmão fez a diferenciação entre Registro, enquanto patrimônio cultural (com “R” maiúsculo), e registro como documentação (com “r” minúsculo). O Registro enquanto patrimônio cultural é um instrumento legal de reconhecimento. Logo, ele não é nem documentação de algo nem é patente.

Há o Instituto Nacional de Propriedade Industrial (INPI), órgão responsável pelo registro das criações, a exemplo das patentes. No registro como patrimônio cultural não há dono, mas sim detentor, que é aquele que detém um conhecimento, que sabe como fazer determinado bem cultural.

Durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca foi perguntado a Gusmão:

Mas e agora, para a gente fazer nosso uni, a gente vai ter que pedir autorização do IPHAN? Não, não é isso! Não vai ter que pedir autorização do IPHAN. O IPHAN não vai ficar regulando nada. O IPHAN vai ficar fiscalizando o uso. O IPHAN não vai ficar vendo se o uni está sendo feito de uma forma A, B ou C. A aplicação do Registro como patrimônio cultural não implica em controle de nenhuma natureza. Inclusive, porque a gente parte da ideia de que o patrimônio cultural imaterial, ele é dinâmico. Ele passa por processos de mudança. (GUSMÃO, 2017b).

Gusmão destacou também que o Registro, como patrimônio cultural imaterial, não resolverá o problema relativo ao transporte da ayahuasca. Isso porque o IPHAN não tem nenhum tipo de controle sobre os bens culturais que são registrados. De fato, quem ajudará nessa questão do transporte será a Secretaria Nacional Antidrogas — secretaria vinculada ao Ministério da Justiça — e o CONAD. Não caberá ao IPHAN resolver esse problema. Muito menos, regular o uso e, menos ainda, o transporte.

Parafraseando o que foi dito pela defensora pública Cláudia Aguirre (ver Capítulo 2), para Gusmão, no mundo do Direito, o que sempre existiu foi a disputa de narrativa, ou seja, uma competição entre os argumentos. Dessa forma, o Registro enquanto patrimônio cultural de algum bem relacionado com a ayahuasca, certamente fortalecerá o argumento, quer seja dos indígenas, quer seja das igrejas, de que esse uso é cultural.

Acerca do impedimento do transporte, ao menos no âmbito da fronteira nacional, poderá configurar uma violação de direito cultural. Com o Registro, a regulamentação acerca do uso da ayahuasca não sairá do Ministério da Cultura. “Se o registro não serve para nada para que serve registrar?”, questionou Gusmão durante a conferência. No âmbito do IPHAN, a gente olha a política cultural — fortalecendo o argumento que já existe no âmbito da FUNAI.

Outra questão apontada pelo palestrante foi a de que a regulamentação acerca do uso da ayahuasca não sairá do Ministério da Justiça. Ele desconstruiu o argumento equivocado mencionado por alguns ao acharem que a discussão acerca da ayahuasca, após o Registro, sairia do âmbito do Ministério da Justiça para o Ministério da Cultura. Pelo contrário, o CONAD, continuará tratando da regulamentação do uso da ayahuasca porque este é o órgão competente para tratar das substâncias que possui uso restrito.

“Se o Registro não vai servir para nada disso que a gente estava discutindo aqui, para que vai servir o Registro?” (GUSMÃO, 2017b). A partir deste questionamento, Gusmão destacou que as preocupações do IPHAN estavam no âmbito da política de cultural. Dentro dessa política, há a política sobre patrimônio. Logo, a ação do IPHAN se restringirá às questões relacionadas à política de cultural e à de patrimônio cultural, especificamente.

Em relação às outras políticas, se o Registro se efetivar, o IPHAN passará a ter

interface, por exemplo, com a polícia de meio ambiente, no caso do manejo da ayahuasca. Mas na perspectiva da política de cultura, o uso da ayahuasca é um direito difuso. Portanto, diz respeito aos indígenas, aos ribeirinhos, aos seringueiros e às comunidades religiosas. Desta forma, todos esses grupos têm o direito de usá-la (GUSMÃO, 2017b).

Por outro lado, Gusmão disse que o processo de Registro gerava obrigações por parte do Estado em implementar ações de salvaguarda. Depois que o bem é registrado, elabora-se um plano de salvaguarda, com propósito de manter esse bem cultural registrado. Além disso, o argumento da patrimonialização fortalece outras demandas da comunidade. Um exemplo disso foi o caso do ofício de raizeiros no Cerrado. Nessa região, todos os projetos de empreendimentos que passam por processo de licenciamento ambiental levaram em consideração este bem cultural.

No caso, se um projeto de linha de transmissão prever a supressão vegetal, será necessário um estudo para saber se, naquele local, não há plantas que os raizeiros utilizam para fazer os seus preparados (garrafadas e infusões).

Dessa forma, o processo de reconhecimento poderia auxiliar na argumentação da questão do transporte da ayahuasca. Ademais, também pontuou que poderia haver um processo em separado para a patrimonialização da ayahuasca, por exemplo, separando os usos indígenas. Mas isso seria uma redundância, pois seriam dois processos (igrejas e indígenas) tratando do mesmo assunto. Mas existiria esta possibilidade. Por fim, ele deu o exemplo dos bens que compõem a capoeira, que possui dois bens registrados. Isso também poderia acontecer com a ayahuasca.

Este capítulo teve o propósito de apresentar os debates mais recentes a respeito do processo de patrimonialização da ayahuasca, destacando: as discussões no âmbito internacional, através da II Conferência Mundial da Ayahuasca, analisando as falas dos principais especialistas no tema; no escopo nacional, as análises de todos os processos de patrimonialização da ayahuasca que tramitaram no IPHAN; e, por fim, uma breve explicação acerca da política de patrimônio cultural.

CAPÍTULO 4 – A “INVENÇÃO” DA AYAHUASCA PELO OLHAR INDÍGENA⁶³

A proposta deste capítulo se distingue totalmente das propostas dos demais que compõem esta dissertação. Isso acontece porque o objetivo principal do capítulo 4 não é trazer a perspectiva científica dos especialistas no tema da ayahuasca, que foi discutida ao longo deste processo de escrita. Pelo contrário, a proposta é trazer, exclusivamente, a fala daqueles que a consomem — os povos indígenas. Ou seja, trazer para este capítulo o processo de “invenção” (WAGNER, 2017 [1975]) do que é a ayahuasca para esses povos.

Mas antes de trazer as falas das pessoas indígenas durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca, torna-se essencial abordar de forma sucinta acerca dos seguintes conceitos: ontologia indígena (visão de mundo dos povos indígenas), xamanismo e usos indígenas da ayahuasca. Tais conceitos ajudarão no processo de compreensão das falas transcritas ao longo deste capítulo.

Para definir da forma mais simples o significado do termo ontologia, a entrevista do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro à Folha de São Paulo é esclarecedora:

Uso a palavra ‘ontologia’ para brevar uma manobra frequentemente usada contra o pensamento indígena — de que aquilo é uma fantasia, uma representação que não diz respeito à Realidade, algo sobre o qual apenas a ciência tem acesso. O jogo é sempre de dois contra um. Temos a natureza e a cultura, eles têm só a cultura. Eles vêem as coisas por meio de lentes culturais, e a natureza deles é uma fantasia cultural. Nós temos a nossa cultura, temos nossas lentes mas também temos a nossa natureza, que é independente dela. Para evitar isso, falo em ontologia, para enfatizar a noção de realidade, de produção da realidade que o pensamento indígena possui. (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 1).

Essa qualidade do pensamento, conhecida como perspectivismo ameríndio, foi estudada por Eduardo Viveiros de Castro (2007, 1996). Logo, ela está relacionada à visão de mundo dos povos indígenas. Para muitos desses povos, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos (humanos e não humanos) que povoam o cosmos e percebem a si mesmas e às demais espécies (1996). Assim, enquanto na ontologia ocidental as relações sociais entre os sujeitos só podem existir no contexto da sociedade humana, a ontologia indígena admite a dimensão social das relações entre humanos e não humanos (ALBUQUERQUE, 2014).

A perspectiva da ciência moderna está acostumada a estabelecer as regras do que é certo ou errado, verdadeiro ou falso, ciência ou senso comum. Para ela, os saberes indígenas

⁶³ O termo “invenção”, utilizando entre aspas neste capítulo, tem como inspiração a obra “A invenção da cultura” do antropólogo norte-americano Roy Wagner (2017 [1975]). Dessa forma, o sentido dado ao termo é de criatividade. Esta é a compreensão correta do sentido do conceito wagneriano. Logo, ela em nada se assemelha com o sentido falso ou de artifício (WAGNER, 2017 [1975]).

não são considerados saberes legítimos ou verdadeiros, e por esse motivo, muitos desses saberes são desperdiçados ou até mesmo considerados inexistentes.

Assim, o modo como os seres humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo — deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos —, é diverso do modo como esses seres vêem os humanos e vêem a si mesmo. Cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana. Assim, as onças se vêem como gente: cada onça individual vê a si mesma e seus semelhantes como seres humanos [...]. (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 8-9).

A partir da visão de mundo desses povos indígenas, eles reconhecem uma mestiçagem entre sujeitos e objetos, humanos e não humanos, todos dotados de uma subjetivação espiritual. Esta concepção de mundo — na qual os animais são gente, ou se vêem como pessoas — contrasta com a ontologia ocidental clássica, pautada em uma separação rígida entre os domínios subjetivo e objetivo, em particular entre natureza e cultura.

Dessa forma, para os povos huni kuĩ, o *yuxin* (espírito) não é entendido como relativo ao mundo sobrenatural, mas “como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Desse modo, a natureza não está fora do humano” (LUZ, 2002, p. 36), ao mesmo tempo em que o humano está dentro da natureza.

Para Lagrou,

[...] entre os Kaxinawá o conceito de natureza está próximo da noção grega de *physis*, isto é, a natureza possui alma, vontade e uma ordem própria, sendo a cultura apenas uma das possibilidades dessa ordem. Isto se revela no conceito nativo de *yuxin*, espírito, que é visto não como algo sobrenatural e sobre-humano, mas como uma força vital permeando todo fenômeno vivo em qualquer parte do mundo. Assim, a natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza – *kuin* – em hábitos, sons e desenhos de animais e espírito. Para os Kaxinawá, a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó. (LAGROU *apud* LUZ, 2002, p. 36)

Segundo Eduardo Viveiros de Castro (1996), o perspectivismo ameríndio possui uma relação essencial com o xamanismo. Assim, o xamã, ao se transformar em animal, significa, na verdade, um reviver de suas condições míticas iniciais segundo a qual humanos e animais estavam num mesmo nível. Não existe uma dicotomia entre conhecimentos místicos e científicos: todo saber é saber. Um exemplo disso é o entendimento que os povos indígenas têm de que a ayahuasca é também uma planta professora:

A ideia de que existem *plantas professoras* demanda, assim, uma crítica ao paradigma científico da modernidade, bem como às tradicionais dicotomias, acima explicitadas, e nos permite sugerir, consoante Paula Meneses (2008, p. 7) “pistas para outras cartografias de experiências e saberes”, como é o caso dos saberes da ayahuasca, para os quais a epistemologia moderna ocidental encontra limites evidentes em seu enfrentamento. (ALBUQUERQUE, 2014, p. 191).

Assim, o interesse em abrir o portal dos sentidos é simultaneamente espiritual e prático, religioso e médico. Logo, a experiência da ayahuasca é uma forma radical de possibilidade de

um ensinamento que põe em xeque a lógica cartesiana ao desconstruir, junto com ela, o dualismo que separou a humanidade da animalidade, presente na ciência moderna (ALBUQUERQUE, 2014). Essa ontologia de produção de sentido que também pode ser interpretada como um campo de disputa.

Xamanismo é religião? Nesta pesquisa, não se entrará no mérito das discussões teóricas se xamanismo é magia ou religião, a fim de evitar antigas confusões. Ao contrário dessas discussões, o que se pretende trazer nesta pesquisa é a ideia de xamanismo sob o prisma das novas perspectivas teóricas que a veem como um complexo sociocultural. Ou seja, o xamanismo como um sistema cosmológico — e não religioso — no qual o xamã é o mediador principal. Essa perspectiva não nega o aspecto sagrado das representações ou dos ritos (LANGDON, 1996).

Ademais, o xamanismo sem si também abrange a heterogeneidade desse sistema, que engloba mais do que um sistema religioso, no sentido holístico. Segundo Jean Langdon, “[f]alar de xamanismo em várias sociedades, implica em falar de política, de medicina, de organização social e de estética” (LANGDON, 1996, p. 27).

Para Esther Jean Langdon, a origem da palavra xamã possui o seguinte enredo:

A própria palavra xamã vem da língua siberiana tinguê, e indica o mediador entre o mundo humano e o mundo dos espíritos. Os primeiros relatos extensos sobre xamãs apareceram no século passado, escritos por exploradores, naturalistas e viajantes. Eram figuras exóticas e ‘esquisitas’. Entravam em êxtase, faziam vôos místicos, e entravam em outros estados de transe. Eram travestis e ‘histéricos’, ‘marginais’ nas suas próprias sociedades. Fenômenos parecidos seriam também descritos em outras culturas, e a palavra xamã tornou-se universal para indicar tais pessoas e suas atividades, independentemente de sua localização geográfica [...]. A categoria perdeu sua especificidade, virando um conceito geral e impreciso, pouco útil para fins comparativos. (LANGDON, 1996, p. 13).

Segundo Langdon (1996), o xamanismo no Brasil, também conhecido como pajelança, é uma instituição duradoura, que deve ser compreendida de forma mais ampla. Entre suas características estão as crenças místicas, os comportamentos caracterizados por êxtase e as práticas “mágicas”. Essas características fogem da racionalidade do homem ocidental, dito “civilizado” e racional ou até mesmo positiva da ciência.

Os livros sobre xamanismo se tornaram populares, tais como, os de Carlos Castañeda, nos quais ele relata suas viagens com Don Juan (LANGDON, 2005). Esse tipo de publicação desafiou o olhar positivo da ciência sobre a natureza da realidade e da percepção.

Na América Latina, a cultura popular incorporou os xamãs e suas práticas. Em especial, no Brasil, encontraram-se elementos do xamanismo nos cultos das religiões afro-brasileiras e ayahuasqueiras, fazendo surgir uma “nova consciência religiosa” (LANGDON, 1996, p. 10). O “tambor do curador”, religião afro-maranhense, e o ritual “brinquedo de cura”

são práticas religiosas que mais se aproximam dos usos indígenas da ayahuasca, em especial, sob o aspecto da ayahuasca enquanto medicina que cura. Apesar de terem termos com significados semelhantes, as características de cada prática são bastante distintas.

“Tambor de curador”, também conhecida por “pajelança de negro”, “cura” e “pajelança” é uma religião afro-brasileira antiga na capital e no litoral do estado do Maranhão, especialmente na região de Cururupu (FERRETTI, M., 2008, 2004; NUNES, 2003). Ela também é citada por alguns autores como uma espécie de culto ou ritual:

‘O africano colabora muito na feitiçaria brasileira é na Amazônia, onde o culto dominante é chamado de pagelança (sic.)’, assim Mário de Andrade (1983, p. 26) expressa, a partir de pesquisas realizadas nas décadas de vinte e trinta, o paralelismo evidenciado entre pajelança — remetida a uma herança indígena —, e os cultos africanos no norte e nordeste brasileiros. No Maranhão, mais que uma ‘colaboração’, a presença africana compôs um conjunto de representações e práticas que reúne elementos do catolicismo popular, da religiosidade afro-brasileira e das culturas indígenas, tendo como base procedimentos terapêuticos e a crença nos encantados (MOTA, 2009, p. 43).

O advento desta religião (ou prática afrorreligiosa) ocorre com o surgimento de terreiros de curadores, que começaram a atuar no campo religioso dos pajés, geralmente “dando passagem” a entidades espirituais (encantados⁶⁴) e atendendo clientes. A cura de doenças físicas e espirituais nas sessões de cura na pajelança é realizada com a utilização de ervas terapêuticas juntamente com outras práticas, ocasião em que os pajés são auxiliados pelos encantados (MOTA, 2009).

Ademais, essa prática religiosa envolve aspectos da medicina popular que, conseqüentemente, estabelece conexões com o catolicismo popular e com a religiosidade afro-brasileira — em especial, com o tambor de mina, sob a influência da utilização de tambores em seus rituais, e com o a religião afro-maranhense Terecô⁶⁵, além da incorporação de outros aspectos (MOTA, 2009). Mas essa prática não se confunde com o ritual “brinquedo de cura”⁶⁶

⁶⁴ “A categoria genérica ‘encantados’ concerne ao conjunto de entidades que auxiliam os pajés durante os tratamentos de doenças, os encantados ‘vêm pra curar’, afirmam muitos pajés. Segundo M. Ferretti, (2000) é um termo genérico pelo qual são conhecidas entidades recebidas nos terreiros maranhenses, coaduna subcategorias como voduns, orixás, gentis, caboclos e outros. Acrescenta ainda que ‘encantados’ também se refere a uma categoria de seres espirituais que vivem em suas moradas encantadas, como lagoas, igarapés, rios e matas. (MOTA, 2009, p. 43).

⁶⁵ Terecô ou “tambor da mata”, essa religião afro-maranhense tradicional do município de Codó, Maranhão, é reconhecida como a mais antiga no interior desse estado, conforme cita Ferretti: “A literatura sobre terecô é menos abundante e mais recente do que a do tambor de mina [...]. Tudo indica que ele se organizou primeiro na área rural de Codó (no interior do Maranhão), no povoado de Santo Antônio, pesquisado em 1943/1944 por Octávio da Costa Eduardo [...], mas em 1938, quando pesquisadores paulistas da Missão Folclórica documentaram em São Luís músicas de tambor de mina e, em Belém, músicas de babassuê [...], o terecô já existia em terreiros daquelas capitais misturados ao tambor de mina e ao babassuê (Barba Soeira)” (FERRETTI, M., 2008, p. 4).

⁶⁶ O “brinquedo de cura” é um ritual realizado em vários terreiros de mina em São Luís, em especial na Casa Fanti-Ashanti e no Terreiro Fé em Deus (de dona Elzita). A cura nesses terreiros é apresentada como um ritual de origem indígena que, há muito tempo, passou a ser apropriada pelos negros (FERRETTI, M., 2008; MOTA, 2009).

(pajelança de origem indígena).

Em razão desse sincretismo, há certa confusão entre pajelança e tambor de mina. Todavia, aquilo que distingue especificamente essas práticas pode ser observado em quatro aspectos:

[...] em primeiro lugar, a ênfase terapêutica da pajelança, especialmente no que se refere ao tratamento de feitiços, apresentando como competência específica dos curadores que se expressa no dito popular ‘o que pajé faz, mineiro não faz’. Em segundo lugar, a presença de uma ritualística distinta, com música, dança indumentária, adereços, estrutura ritual e procedimentos próprios, diferentes dos do tambor de mina. Enquanto no tambor de mina há uma dança coletiva [...], na pajelança o curador quase dança só [...] um terceiro aspecto diz respeito ao transe ou possessão: enquanto no tambor de mina uma pessoa passa a noite inteira em transe com um ou no máximo dois encantados, na cura, como já foi comentado, é comum a “passagem” de várias dezenas deles, sucessivamente. [...] Por fim, a existência de encantados específicos de cada tradição é outro ponto que separam mina e cura. Os numerosos encantados da pajelança são agrupados em diversas linhas (linhas de Mães d’água, de Botos, de Cobras, de Caboclos, de Princesas, etc.). (MOTA, 2009, p. 48-49).

Em seus estudos, Christiane Mota (2009), em sua obra denominada *Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na Baixada Maranhense*, constatou que a pajelança também incorpora práticas —além das católicas— kardecistas, africanas, umbandistas, que se difundem ao longo de toda Amazônia.

O termo pajé⁶⁷ ou curador costuma recair sobre especialistas religiosos ligados a tradições que podem ser oriundas de matrizes culturais indígenas ou negras, afastando-se dos modelos jeje e nagô — nesses terreiros “de curadores”, os traços africanos da mina são menos frequentes, tais como: cânticos em língua africana, transe com voduns e orixás, e o número de festas de louvor a santos e entidades espirituais neles realizadas é menor do que nos que se definem como mina (NUNES, 2003).

Essa breve explanação sobre as religiões afro-brasileiras no Maranhão buscou demonstrar que a ayahuasca indígena não é religião — sob o ponto de vista da ciência. Agora dar-se-á voz ao que pensam os indígenas — perspectiva mais importante.

Os xamãs indígenas são aqueles que medeiam o mundo humano e o sobrenatural; também são chamados de chefe cerimonial, sacerdote, pajé, profeta, adivinho, curador, homem-deus, benzedor, *medicine-man*, feiticeiro, médico-feiticeiro.

O xamã tem um papel social importante nas atividades da comunidade, na manutenção da tradição social e no código moral. Outra característica é a importância da ação terapêutica

⁶⁷ Vale ressaltar que “o termo pajé foi usado no século XIX no Maranhão de forma genérica e pejorativa, como sinônimo de feitiçaria e não deve ser interpretado como prova de influência indígena” (ASSUNÇÃO *apud* FERRETTI, M., 2004, p. 20). A partir dos estudos da linguista Yêda Rosa, ficou constatado que tal termo possui uma etimologia africana.

deste xamã no seio de sua sociedade. No entanto, seus atributos, enquanto executor de um papel social a desempenhar, mudam de uma sociedade para outra. Para isso, faz-se necessário explorar as definições nativas para descobrir quem é um xamã.

Os xamãs também são conhecidos por serem grandes contadores de histórias, dotados de talento artístico, de memória extraordinária e grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas (ALBUQUERQUE, 2014). Além disso, o xamã é indispensável por ser o líder do rito. Seu papel como mediador estende-se ao domínio sociológico, em que ele desempenha um papel importante na cura, nas atividades econômicas, políticas e demais atividades sociais (LANGDON, 1996).

Ao comparar o xamanismo indígena no Acre com práticas religiosas no Maranhão⁶⁸, o xamanismo indígena em alguns momentos se assemelha com essas práticas religiosas. No entanto, os usos indígenas da ayahuasca não podem ser confundidos com aquelas.

Percebe-se que os pajés nas etnias indígenas no Acre se assemelham também com os chamados “agentes mágicos” das religiões animistas⁶⁹ (LANGDON, 1996). Esses agentes representam uma categoria social e, em geral, fisicamente diferente dos outros. Eles experienciam o êxtase, estado que os liga ao mundo sobrenatural. São também os donos do poder mágico que lhes permite o contato com animais e espíritos.

A respeito dessas técnicas de êxtases, elas podem ser resumidas da seguinte forma: a técnica em que a alma abandona o corpo, ascendendo ao céu ou baixando ao mundo subterrâneo. O transe xamanístico implica numa relação entre os espíritos e o xamã, no qual este assume o papel de mediador. Este tipo de transe se diferencia do de possessão, embora essa dicotomia não seja unânime nos estudos antropológicos envolvendo sociedades indígenas.

Em algumas sociedades, a vocação de um xamã pode se manifestar através de uma crise psicótica ou de uma doença grave. Para se tornar pajé, geralmente, passa-se por um processo de aprendizagem e por um rito de iniciação que, em muitos casos, implica morte mística e uma mudança de personalidade.

Esse processo de aprendizagem pode se dar de forma estática — por meio de sonhos, visões e transe — ou tradicional — através do ensino de técnicas, identificação de espíritos,

⁶⁸ Escolhi comparar a prática do xamanismo com religiões afro-brasileiras no Maranhão devido a minha experiência com tais religiões durante a elaboração de dois Relatórios Antropológicos em territórios quilombolas; ademais, seria impossível comparar o xamanismo com um cenário nacional das religiões afro-brasileiras.

⁶⁹ O termo “religiões animistas” foi desenvolvido por Edward Tylor, um dos primeiros autores clássicos da Antropologia. Este autor, a partir da perspectiva evolucionista, acreditava que as religiões eram estabelecidas por estágios, sendo as animistas (ou xamânicas) o resquício da forma mais primitiva de religião. Langdon destaca que “[...] estas teorias derivavam de preconceitos sobre o homem ‘primitivo’, que seria irracional, dominado pela crença em espíritos e pelo ‘medo e pasmo’” (LANGDON, 1996, p. 16) — preconceito que perdura até hoje.

genealogia, linguagem secreta. Tal aprendizado tem o objetivo de acumular poder místico para uso social e pessoal.

Tendo como referência o fenômeno do xamanismo a partir das sociedades indígenas no Brasil, algumas características foram elegidas:

* A idéia de um universo de múltiplos níveis, onde a realidade visível supõe sempre uma outra invisível;

* Um princípio geral de energia que unifica o universo, sem divisões, em que tudo é relacionado aos ciclos de produção e reprodução, vida e morte, crescimento e decomposição;

* Um conceito nativo de poder xamânico, ligado ao sistema de energia global. Os aspectos da relação deste conceito de poder, com o homem comum, com o xamã, e com os espíritos variam de cultura para cultura, mas conceito de poder é central nesta visão cosmológica [...] Assim, o próprio significado de pajé, nos idiomas Tupi, está ligado ao conceito 'possuidor de poder' [...]. É através do poder que o domínio extra-humano exerce suas energias e forças na esfera humana. Através da mediação do xamã, o humano, por sua vez, exerce suas forças no extra-humano;

* Um princípio de transformação, da eterna possibilidade das entidades do universo de se transformarem em outras [...]. Assim, espíritos adotam formas concretas, humanas ou animais. Xamãs tornam-se animais, ou assumem formas invisíveis como as dos espíritos [...];

* O xamã como mediador, que age principalmente em benefício de seu povo;

* Experiências extáticas como base do poder xamânico, possibilitando seu papel de mediação. As técnicas de êxtase são várias. Talvez o uso do tabaco como substância para a mediação seja a mais comum, mais comum que as plantas psicoativas. Mas também sonhos, danças, canto e outras técnicas podem ser empregadas em conjunto ou em separado para atingir a mediação xamânica. (LANGDON, 1996, p. 27-28).

Assim, para Langdon (1996), o xamanismo, a partir de uma visão cosmológica, se preocupa com o bem-estar das sociedades e de seus indivíduos, com a harmonia social, com o crescimento e a reprodução do universo como um todo. Nas sociedades indígenas, ele expressa as preocupações gerais destas sociedades, cujo objetivo maior é descobrir e lidar com as energias que existem por trás dos eventos cotidianos.

Nesse cenário, o xamã é quem interage com estas energias através de experiências (através dos sonhos ou transe induzidos por substâncias⁷⁰ ou outras técnicas), servindo de mediador entre os domínios do humano e não humano.

No xamanismo se abrangem aspectos da vida sobrenatural, social e ecológica. Dessa forma, o xamanismo é uma instituição cultural central, capaz de unificar o passado mítico (através do rito) com a visão de mundo, sendo capaz de projetá-las nas atividades da vida cotidiana.

Em resumo, o que se pretende com essa discussão acerca do xamanismo é destacar que a visão cosmológica das religiões ayahuasqueiras é muito diferente das visões existentes nas culturas indígenas.

⁷⁰ Na América do Sul, uma particularidade do xamã é que este adquire seus poderes através de alguma substância mágica (tabaco, fumaça, preparação de plantas psicoativas e outras).

Para tratar dos usos indígenas da ayahuasca, destaco a citação mais antigas identificada no decorrer desta pesquisa:

O padre Tastevin, missionário no Estado do Amazonas, escreveu: ‘Os índios crêm francamente num efeito telepático do yagé, como chamam a bebida que fabricam do ayahuasca ou caapi. Tomam o yagé para saber se um doente sarará, para vêr o futuro, para adivinhar, para informar-se como vae um dos seus que está viajando, etc. Acreditam, também, em poder reconhecer, por meio disso, perigos que lhes ameaçam’. (BALDUS, 1950, p. 165).

Estudos arqueológicos feitos a partir de amostras de cabelo de múmias localizadas no Vale de Azapa, situado no Deserto do Atacama, no Norte do Chile, apontam para a possibilidade do uso da ayahuasca — a partir da identificação de seus princípios ativos — no período de 500 a 1000 d.C. Esta região foi considerada um centro de intercâmbio de sociedades antigas desse período. Tais estudos comprovam que o consumo de plantas psicoativas em rituais sagrados não se dava por meio da ingestão, mas sim por inalação (OGALDE et al. 2009; SILVA et al., 2013).

Acerca dos usos da ayahuasca, especificamente por sociedades indígenas apontam para o período das culturas pré-colombianas. Ocasão em que se faziam usos sofisticados de plantas psicotrópicas, tendo íntima relação com a ayahuasca e suas formas de preparo. Para fins ritualísticos, a utilização da ayahuasca se disseminou entre sociedades indígenas da Bacia Amazônia até o sul do Andes (METZNER, 2002).

A partir do século XVIII, relatos de jesuítas e espanhóis afirmavam o uso da ayahuasca por indígenas.

Graças a seus potentes efeitos psicoativos e eméticos, essa bebida é utilizada por povos da bacia amazônica com fins iniciatórios, terapêuticos e divinatórios, constituindo-se em ferramenta fundamental dos “xamanismos” praticados na região. (COUTINHO, 2013, p. 331).

Para a cosmologia indígena, a ayahuasca é uma espécie de “planta professora” ou “planta mestra”, ela é vista como o veículo material para aceder a entidades invisíveis que abrem as portas a um tipo de conhecimento desconhecido para a maioria das pessoas (LUNA, 2002).

Para os povos indígenas, as “plantas professoras” são portadoras de inteligência:

[...] sob certas condições, algumas plantas ou ‘vegetais’ possuidoras de espíritos sábios, teriam a faculdade de ‘ensinar’ às pessoas que os procuram. A ayahuasca – acompanhada sempre do tabaco como planta que possibilita seu manejo – seria uma dessas plantas mestras, porta de entrada que permitiria um conhecimento cada vez maior do mundo natural, em especial do reino vegetal, e que por sua vez indicaria a presença e uso de outras plantas de poder [...]. (LUNA, 2002, p. 183).

A ayahuasca ensina cantos em várias línguas indígenas e em outros idiomas. Ela também aumenta habilidades artísticas e intelectuais daqueles que a ingerem (ALBUQUERQUE, 2014). Esta seria uma espécie de “educação pelas plantas”, educação que se difere do processo de aprendizagem instituídos por meio da escolarização formal. Dessa

forma, o processo educativo no processo de conhecimento não é obtido a partir dos livros ou da razão instrumental. Pelo contrário, esse processo acontece sob o estado de êxtase, de expansão da consciência ocasionada pela ingestão da ayahuasca.

A partir da perspectiva do xamã, a expansão da consciência com a ingestão da ayahuasca se integra à visão de mundo dele, dando-lhe uma ideia profunda de si mesmo, até mesmo uma nova e melhor forma de viver (METZNER, 2002). Na cosmologia indígena, o xamã é quem domina o código que dá inteligibilidade às visões.

A crença nessas entidades espirituais tem consequências ou efeitos efetivos na vida daqueles que nelas acreditam. Para os usuários da ayahuasca, por exemplo, os saberes provenientes do estado de êxtase são tão ou mais reais do que os saberes provenientes dos livros ou do saber científico.

Para os huni kuĩ, os estados alterados da consciência, induzido pelo consumo do *nixi pae*, possibilitam, para aquele que a ingere, para além do estado ordinário da consciência (em que é apenas percebida a visão dos corpos em sua materialidade), o conhecimento do “*yuxin*, o espírito, que habitam plantas e animais e reconhecendo estes como huni kuĩ, gente nossa” (LUZ, 2002, p. 36). Logo, esse estado expandido da consciência possibilita a percepção da igualdade entre seres humanos e não humanos.

A bebida *nixi pae*, para os huni kuĩ, pode ser compreendida como a bebida em si ou o nome que é dado aos ritos que a envolvem:

Os ritos do NixiPae são rituais Kaxinawá em que se consome a ayahuasca com a intenção de adquirir conhecimento e controle sobre os diferentes agentes envolvidos em eventos que englobam a questão da saúde, prevenindo doenças. A bebida apresenta-se, assim, como instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas dessas enfermidades são resultados da vingança dos duplos dos animais que foram consumidos (LAGROU, 2011). Todavia, NixiPae foi o nome escolhido por jovens pajés dessa mesma etnia para denominar encontros terapêuticos realizados em grandes metrópoles do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, e ainda em países da Europa, onde a cura é obtida a partir do consumo da bebida amazônica. (COUTINHO, 2013, p. 333).

Geralmente, o acesso a esse conhecimento, que abre portas para outras dimensões, não é evidente nem possível sem uma adequada preparação. Nas tradições indígenas, dá-se ênfase à necessidade de cumprir alguns pré-requisitos a fim de obter um diálogo com os espíritos da ayahuasca.

Primeiro, a pessoa deve purificar-se e fortalecer-se. Mas para isso, seus primeiros passos parecem ser especialmente dramáticos, já que a pessoa aos poucos vai se acostumando às transformações que ocorrem. Além disso, ela deve controlar seus medos ante as estranhas aparições que se lhe apresentam. Ela também deve guardar uma dieta rigorosa, tem que se manter isolada e guardar suas energias sexuais (LUNA, 2002).

O processo de iniciação que implica a aliança com espíritos da natureza exige do xamã, às vezes, meses de isolamento. Ingerem-se tabaco e outras plantas mestras. Os espíritos lhe entregam certos poderes e lhe ensinam alguns cantos — “[...] cantos usados como veículo para mover-se dentro dessa geografia espiritual” (LUNA, 2002, p. 187).

Durante as cerimônias com a bebida, o canto tem um papel crucial, capaz de estruturar visões culturalmente específicas para cada participante. Desta forma, o canto expressa a conversa entre o xamã e os seres do mundo espiritual.

Para o povo Siona, na Colômbia, estudo dado pela antropóloga Jean Langdon (2005), a realidade é dividida entre “este lado” (o da realidade visível) e o “outro lado” (lugar das forças invisíveis). Para este povo, a realidade do dia a dia é influenciada pelas entidades do outro lado. Dessa forma, essas forças invisíveis afetam eventos do cotidiano, influenciando no clima, na caça, no crescimento das pessoas, plantas e animais, além de outras formas de afetação.

Para que haja certo equilíbrio da sociedade Siona, o papel do xamã como mediador entre os dois lados é fundamental, enfrentando os perigos acarretados pelas forças invisíveis. Desta forma, é possível assegurar a vida, a prosperidade, a segurança comunal e individual (LUZ, 2002).

Entre os Ashaninka, a ayahuasca é chamada de *kamarãpi*, que significa vomitar. Esta palavra está ligada etimologicamente ao pós-morte e também à eternidade, lugar onde as almas dos mortos vivem eternamente. Para este povo, o *kamarãpi* faz parte do ser ashaninka. A bebida é um dos elementos básicos de sua cosmologia, mitologia e sistema religioso (LUZ, 2002, p. 44).

Para os Ashaninka, há o entendimento de que o *kamarãpi* proporciona àqueles que o usam a capacidade de ver os espíritos da forma como eles são — sua forma humana.

Segundo os Ashaninka, para se tornar xamã, é necessário tomar a bebida. Pois é ela que propicia a visão e o contato com o mundo sobrenatural e que dará poder necessário para exercer este ofício. Para o xamã deste povo, o *kamarãpi* revela seu espírito protetor ou guardião, chamado de *inetsaane*.

Para os povos Tukano, o consumo da ayahuasca é fundamental para a comunicação com os espíritos. Se o xamã não tomar ayahuasca, seu canto se torna inócuo, pois não pode ser ouvido pelos espíritos (LUZ, 2002). Para este povo, a realidade é multidimensional, dividida em mundo da realidade e o mundo dos espíritos, que só é acessado por intermédio de uma visão especializada adquirida através da ayahuasca.

Os principais traços comuns ligados à ingestão da ayahuasca são:

1. a sensação de separação alma/corpo e a viagem da primeira na forma de vôo mágico;
2. a visão de cobras e felinos e, em menor escala, de outros animais predadores;
3. um senso de contato com o sobrenatural, com a visão de deidades e/ou demônios;
4. a visão de pessoas e lugares distantes interpretadas como visão de uma realidade distante, isto é, clarividência;
5. a sensação de ver a realidade de atos anti-sociais praticados recentemente, ou seja, divinação (LUZ, 2002, p. 59).

O que também é comum aos povos indígenas é o aspecto pedagógico atribuído à ayahuasca.

Esta é pensada como sendo a fonte do conhecimento necessário para se viver corretamente tanto no aspecto da moral e da conduta pessoal, como na forma esperada de comportamento na relação com os outros membros da sociedade, com os ancestrais, com os seres do mundo natural, plantas e animais, bem como seres sobrenaturais. É do cipó que vem o saber acerca do mundo e do outro mundo, é ele ensina sobre a criação, os seres que nela existem e a lógica que rege seu funcionamento. (LUZ, 2002, p. 63).

A ayahuasca é importante para a reprodução cultural e harmonia social dos povos que a utilizam. Isso contribui para a afirmação da autonomia dos povos indígenas e da identidade social. Segundo Luna (2002), o Brasil, sendo um país multicultural, está em um lugar privilegiado para desenvolver estudos sobre diferentes modos de cognição, dando voz a outras sabedorias.

4.1 Dando voz aos povos indígenas: a I Conferência Indígena da Ayahuasca⁷¹

A proposta desta parte do capítulo é levar em conta os usos da ayahuasca, não a partir da perspectiva de quem fala sobre ele — médicos, juízes, policiais, cientistas — mas de quem a consome: neste caso, os indígenas. A partir da ontologia indígena, em consonância com os pressupostos teórico-metodológicos que orientam a produção deste texto, faço uma seleção das falas indígenas durante a minha participação na I Yubaká Hayrá⁷² — Conferência Indígena da Ayahuasca, realizada de 14 a 17 de dezembro de 2017, na Terra Indígena Poyanawa, no Município de Mâncio Lima (Acre), sob a coordenação da Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ), Organização dos Povos Indígenas de Tarauacá (OPITAR), Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira (OPIRE), Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ).

Na ocasião, estiveram presentes representantes dos povos indígenas do Vale do Juruá: Apolima-Arara, Ashaninka, Huni Kuĩ, Jaminawa, Jaminawa-Arara, Kuntanawa, Nawa, Noke

⁷¹ Ver *teaser* da 1ª Conferência Indígena da Ayahuasca. (BRASIL RAIZ CINE, 2018).

⁷² “Yubaká Hayrá” significa “conversando junto sobre o que é certo”.

Koi, Nukini, Puyanawa, Shanenawa, Yawanawá e Shawãdawa, que fazem uso tradicional da ayahuasca, também denominada de *nixi pae*, *kamarãpi*, *uni*, *huni*, *heu*, *tsïbu* entre outras.

A intervenção feita pela pesquisadora foi filtrar as falas que mais se aproximavam do discurso da proposta desta dissertação, mas sem fazer qualquer corte àquilo que foi dito durante a Conferência.

O propósito dessa seleção das falas realizadas nesta conferência é observar o que foi discutido pelos povos indígenas sobre os usos tradicionais da ayahuasca; compreender, a partir do ponto de vista dos povos indígenas, como eles pensam o processo de patrimonialização desta referência cultural.

Para facilitar a compreensão, as falas foram agrupadas por temas, que se dividem em: cosmologia indígena, resgate cultural, falsos pajés, II Conferência Mundial da Ayahuasca, patrimonialização, criminalização dos usos indígenas da ayahuasca, usos indevidos, ayahuasca indígena: sua relação com as cantorias e com outras medicinas, e direitos indígenas.

O foco e esforço desta parte da pesquisa foram dirigidos para a maneira como esses povos pensam, representam e lidam com os brancos, a “lei dos brancos”⁷³ e o seu universo. Ou seja, como enxergam e interagem com estes que, para eles, foram e ainda são uma alteridade reversa (WAGNER, 2017 [1975]).

Para isso, o reconhecimento da alteridade — ou seja, a existência de diferenças culturais e sociais envolvidas — constitui o ponto de partida desta análise. Logo, a estratégia adotada para esta pesquisa pautou-se pela investigação dos códigos de entendimento dos povos indígenas durante a conferência, tendo como base o modo como eles foram articulados e postos em ação.

À luz dessa ontologia indígena — esses códigos de entendimento —, as motivações alegadas pelos indígenas como justificativa dos usos da ayahuasca se tornam mais claras, até mesmo como justificativa para seus próprios atos e relações. Dessa forma, as relações que se estabelecem no uso da ayahuasca indígena somente podem fazer sentido dentro da gramática sociocultural que as contextualiza e lhes dá suporte.

A proposta deste capítulo não é interpretar a fala dos representantes indígenas que estiveram presentes durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca, mas sim, deixar suas falas livres para que sua compreensão seja dada a partir da interpretação dada pelo leitor — isso porque não se objetiva fazer a tradução dessas falas.

A conferência se inicia com a leitura da carta da indigenista Dedê Maia:

⁷³ O termo “lei dos brancos”, a partir da visão indígena, é utilizado neste trabalho para representar o ordenamento jurídico brasileiro, bem como a todo o aparato de poder do Estado para garantir o cumprimento desse ordenamento.

Saudação da *Txai* Dedê Maia

Prezadas e prezados parentes, representantes indígenas de vários Povos aqui presentes, meus *Txais* e Shanus, organizadores desse importante evento, na pessoa do meu *Txai* Luiz Nukini e Jairo Lima (FUNAI/Regional Juruá), apoiadores e solidários, palestrantes e mediadores, anfitriões, Povo Puyanawa, na pessoa do meu querido amigo, Liderança *Txai* Mário Puyanawa...

A minha saudação, aqui dessa lonjura, com muita saudade da floresta, e de todos vocês.

Estou no Rio de Janeiro! Estou longe! Cuidando da saúde, que não anda muito boa. Para isso peço aos meus *Txais*, rezo forte e força para minha cura.

Escrever foi o único meio que me restou de me fazer presente entre vocês, nesse momento tão sonhado e tão importante.

Mas, estou perto de vocês com o coração, no pensamento, no desejo de que este encontro seja muito proveitoso e prazeroso para todos vocês.

Bem diferente do que foi a II Conferência Mundial da Ayahuasca, que aconteceu na cidade de Rio Branco, entre os dias 17 a 22 de outubro de 2016, organizada por um grupo de espanhóis e alguns cientistas *nawás* (não-indio).

Participei daquele encontro, e sou testemunha do quanto foi difícil a participação indígena.

Ouvi em diversos momentos, ditos pelos organizadores do evento, os espanhóis, respondendo a nossa insistência em colocar representações indígenas em algumas mesas dos cientistas ocidentais, que “a conferência não era indígena. A conferência era científica.” Ou então, argumentavam, com arrogância que “os “índios” eram apenas convidados.”

Mas, nós entendíamos de outro jeito. Entendíamos que os representantes indígenas eram os anfitriões. Essa galera estava chegando a nossa terra.

Terra de onde essa semente de conhecimentos científicos da floresta, conhecida mundialmente como Ayahuasca, há cem anos voou que nem semente de samaúma, por esse mundão afora.

Além de considerarmos que os assuntos abordados pelos cientistas ocidentais diziam respeito aos Povos Indígenas. Guardiões há séculos desses conhecimentos.

Mas, a arrogância e o elitismo científico ocidental, levados por alguns “doutores” do assunto, não permitiram que abrissem mão do formato acadêmico de suas conferências. Não sabem dialogar com os Povos Indígenas fora de suas “caixinhas” acadêmicas.

Aqui, vocês estão em casa de parentes meus *Txais* e Shanus, e por tanto, bem dizer na casa de vocês também. Tenho certeza disso. O povo indígena sabe ser um bom anfitrião, e sempre recebe com fineza seus visitantes.

Diferente do modo como os representantes indígenas foram recebidos na citada II Conferência Mundial da Ayahuaska, realizada pelos europeus.

Aqui vocês estão livres para falar, para dialogar, para pensar caminhos possíveis com os conhecimentos sagrados e ancestrais dos Povos Indígenas.

Gostaria muito de estar falando ao vivo, com vocês!!! Ah! Como eu gostaria!!! Mas infelizmente meu estado de saúde não permitiu. Desejo que as rodas de boas conversas, e os pensamentos de todos vocês, sejam bem iluminados pelas entidades que guiam os diferentes povos indígenas; que nas rodas dos rituais com a Ayahuasca, bebida sagrada que para cada povo, tem um nome específico, e que não é uma simples denominação lingüística, mas, que traz toda a espiritualidade que orienta cada povo, de jeito diferente... Iluminem e dêem bons encaminhamentos a esses bons pensamentos e a essas boas conversas que vão acontecer durante esses dias.

Um grande abraço a todos!

*Haux! Haux! Haux!*⁷⁴ (MAIA, 2018).

⁷⁴ *Haux*, termo utilizado pelo povo Huni Kuĩ que significa o desejo de paz, saúde, e cura para todos, segundo Mapu Huni Kuĩ.

Cosmologia indígena

Para Francisco Pianko Ashaninka, moderador do evento, a conferência destacou a importância de ter sido conduzida pelos indígenas, dando importância aos valores culturais dos povos indígenas. Para ele, falar de afirmação, de espiritualidade, era falar da luta dos povos indígenas. Pois é a diversidade que garantirá aos indígenas um lugar no mundo atual. Dessa forma, o equilíbrio do mundo estava, justamente, nessa diversidade cultural. Se perdesse essa diversidade, eles teriam um monte de maquininhas funcionando nesse planeta. Ninguém saberia mais nada.

Segundo Francisco Pianko, esse evento teve o objetivo de fazer com que eles percebessem que, dentro desse trabalho espiritual, os povos trabalhavam para se fortalecer. Para o mundo indígena, isso era o seu equilíbrio. Por outro lado, ele ressaltou que a pressão externa e a apropriação desses conhecimentos, que estavam sendo levados para todo lugar, prejudicavam-nos, mesmo sabendo que, em certos aspectos, fortaleciam-nos. Tudo dependia da forma como essa apresentação era feita. Nesse discurso, ele se referia aos povos indígenas, sobretudo àqueles que tinham acesso a esse conhecimento e o usavam, exclusivamente, para sobreviver. Muitas vezes, colocando-se como pajé, colocando-se como detentor do conhecimento, sem o ser. Até mesmo, querendo ser dono desses conhecimentos. Então, para ele, tinha de tudo.

Francisco finalizou sua fala com a seguinte mensagem: “Eu fiz aqui uma fala maior, só para tentar introduzir o espírito do espírito.”

Manuel Gomes (Maná Huni Kuĩ) abordou acerca da política partidária, mas focando na política do índio. Essa política tinha um projeto, que era defender a espiritualidade indígenas. Mas essa verdade espiritual do índio, ninguém saberia defendê-la. Quem tinha autoridade para falar da espiritualidade indígena eram aqueles que conheciam essa medicina, de fato. Segundo ele, não dava para falar da realidade indígena sem ter o conhecimento profundo sobre ela.

Biraci Brasil (Biraci Nixiwaka Yawanawá ou Bira) iniciou sua fala com a seguinte frase: “Chegamos, né!? Que bom, chegou o momento de a gente falar!”. Em seguida, ele fez uma breve historiografia da ayahuasca, ressaltando que ela só se expandiu porque o homem branco a conheceu na floresta, na casa do índio. Ele também ponderou que os povos indígenas não conheciam a ayahuasca há centenas de anos, mas sim há milhares de anos. “Nós conhecemos quando existiu a primeira morte da criação do homem”, disse Biraci.

Ademais, ele ponderou que os povos indígenas não precisavam de nenhuma escrita científica para provar quando este evento começou. A partir das histórias de seu povo, o *uni* nasceu do nosso coração, do *nokaruá*, do rei, sendo este o primeiro homem que conheceu a morte. Dali nasceu as quatro medicinas humanas: *uni* (ayahuasca), tabaco, *xupá* (no Peru) e *uti* (pimenta). Essas quatro medicinas não vieram da terra, mas sim do corpo humano. Ademais, destacou que a conexão dos povos indígenas é muito sagrada, incapaz de ser descrita por alguma ciência humana. Por outro lado, ele ressaltou que era eternamente grato ao Irineu Serra por ele ter espalhado a medicina indígena para a humanidade.

Ele ressaltou que, ainda que os povos indígenas sejam pequenos em número de pessoas, são donos de uma civilização, de um conhecimento do tamanho da floresta amazônica, conforme o seguinte trecho:

Olha o tamanho dessa Amazônia! Olha o tamanho do verde que está em cima dessa terra! Pois nós somos conhecedores delas. São esses homens aqui, que o Congresso não respeita. Que nenhuma autoridade do mundo respeita. Mas quer vir usar ayahuasca, rapé, sananga, todo tipo de medicina. Patenteando. Estudando [...]. (Biraci Brasil).

“Aqui nós estamos em paz, num lugar muito bom rodeado de floresta. Os pássaros estão cantando ali.”, ressaltou. Ele comentou que, na noite passada, estava na força da ayahuasca e que, de fato, ele ouviu os pássaros cantarem. É assim que os povos indígenas vivem. Se eles vivessem em um prédio, eles estariam ferrados, comentou Biraci. Isso porque os espíritos não estão mais lá. Ademais, destacou: “Meu filho, Deus é as plantas. Deus é o ar. Deus é nossa fala. Deus é a natureza. Deus é tudo. Deus não é pessoa. Ele não está parado em canto nenhum. Deus é o vento. Deus é o universo. Segue esse Deus da liberdade!”

Benki Pianko Ashaninka iniciou com a seguinte frase:

Para mim, quero começar falando que nós temos uma história muito grande, que não dá para se falar — como diz o txai — em pouco tempo. Mas nós que temos um conhecimento de uma profecia que vem aí há milhares de anos, vivenciadas por esses povos, passando de geração a geração. A gente tem, hoje no meio dessa floresta tantos povos indígenas que carregam essas origens, e que nunca deixaram, mas que foram massacrados, ameaçados, mortos, destruídos, em muitos momentos.

Ele destacou que seu povo tem buscado entender e compreender a mensagem da natureza, através dos pássaros, dos animais, dos rios, dos peixes. Seu povo tem essa conexão do espírito que está ligado a esse universo natural.

Além disso, ressaltou sua preocupação com o planeta:

A importância do planeta terra está chamando atenção não só de índio mais, está chamando atenção de todos os seres humanos da terra. Que é uma responsabilidade acarretada há milhões de anos, que hoje traz uma resposta dentro da ciência, que é pesquisada onde a gente vem falando a milhões de anos sem pesquisar nada. (Benki Pianko).

Sobre o surgimento dos primeiros animais e a importância deles para o equilíbrio do planeta:

Os animais conhecem milhões de plantas, que eles usam em determinadas épocas, que também foram identificadas pelos seres humanos e que hoje nós indígenas conhecemos isso. Então, todos têm conhecimento. Tudo que tem sobre esta terra tem conhecimento. Porque a gente sente que tudo tem um espírito. Na ciência se diz que não, existe componente, existem células. Mas existe espírito, porque se não existe isso não existira vida. É como um pedaço de madeira morta. A ciência trouxe confusão que até hoje a humanidade está pagando. (Benki Pianko).

As pesquisas feitas pela ciência nunca chegaram a alguma conclusão, ponderou Benki. Os povos indígenas olham para tudo isso de forma diferente, ressaltou. Por muito tempo, os indígenas foram considerados iguais aos animais. Ademais, destacou:

Por que nós somos considerados dessa maneira? Porque essas pessoas se acharam mais inteligentes. E foram tão inteligentes que criaram uma guerra para matar milhões de pessoas para pôr uma sigla dizendo: eu sou o campeão! (Benki Pianko).

Ele ressaltou que, nessa história, eles mataram milhões para pôr uma religião na frente do mundo: “Mas não é isso!”, ponderou. Ele ressaltou que, nas suas andanças pelo mundo, desde criança, ele teve orgulho de dizer que, de tudo o que aprendeu, nada foi ensinado a ele pela academia, porque o estudo que ele teve foi com seus pajés e com o conhecimento da natureza, observando esse grande livro aberto que está no nosso entorno (a floresta). “Esse mundo não precisa de estudo, pois o que se precisa é respeitar”, ponderou. “Essas químicas — modificações genéticas — que estão matando o mundo hoje”, ressaltou. Quero falar da ayahuasca, que é o que nós temos.

“Hoje estamos vivenciando um novo momento. O homem branco tentou nos limitar.” Ele também ressaltou da importância da medicina indígena: “A grande riqueza que temos aqui, que pode ser no futuro uma guerra, porque tudo que está sendo destruído no planeta, aquilo que as pessoas querem é tirar, ganhando dinheiro... Pode acontecer uma guerra”, ressaltou. Ele ressaltou a necessidade de se respeitar os indígenas, que seriam os conhecedores dessa medicina. A partir dessa medicina, era possível sentir a presença das plantas sobre pessoas que estariam doentes. “Nela há um ser vivo. Ela é um ser vivo colocada na nossa vida e que precisa ter respeito... Por todos nós que usamos e comungamos.” A ayahuasca já deu prova de que curou muita gente.

Joel Puyanawa fez o fechamento dos trabalhos do dia 16 de dezembro de 2017: “Aqui nós podemos compreender nossa própria sabedoria, a nossa própria inteligência, a nossa própria capacidade, sem medir um com outro.” Ele, ainda, advertiu os parentes para que estes procurassem o lugar certo, pois a ayahuasca não podia ser bebida em qualquer lugar. Ele falou sobre a pureza. Tratou da importância de se quebrar as barreiras que impediam os povos

indígenas de prosseguir em sua jornada: “Vamos unir nossa espiritualidade e jogar aonde tem que ir.”

Resgate cultural

Biraci Brasil disse que limpou o território de seu povo, tirando protestantes e seringalistas de suas terras. Ele também comentou que estava muito feliz com essa expansão da medicina indígena. Mas ele ponderou que, nesse processo, era preciso colocar certa ordem. Afirma: “Hoje vejo uma retomada muito forte nas terras indígenas, um dos principais animadores é o *nixi pae*”. Para ele, esse movimento tem sido fortalecido cada vez mais. No entanto, ele destacou a perda da essência, a mudança da forma de fazer as músicas e os instrumentos. “Não devemos fazer uma mudança drástica”.

Ele destacou ainda que havia coisas boas acontecendo:

Vocês sabem que nós somos promovedores, organizadores do Festival Yawa, um dos festivais indígenas mais antigos aqui do Acre. Nós temos recebido muitas autoridades. Inclusive me lembro uma vez, com o Francisco, nós recebemos o superintendente da Polícia Federal, Dr. Dóri, com a sua esposa. Lá era nosso superintendente que bebeu ayahuasca com a gente, com a esposa dele. Nós temos recebido o pessoal da Abin⁷⁵ [...]. Esse momento que eu estou vendo, eu acho que já tem esse diálogo. (Biraci Brasil).

A partir do documento da FUNAI apresentado nesta conferência, já temos elementos para fazer esses encaminhamentos. Ele sugeriu que fosse tirado desta conferência um documento a ser encaminhado para a Superintendência da Polícia Federal no Acre e para as instituições de Direito que cuidam dessa situação. Ele destacou que os povos indígenas estavam tendo bons contatos internacionais. “O que que estamos com medo? Usar essas nossas estruturas, nossas alianças, de chegar às Nações Unidas, aonde for necessário [...]. Eu quero aqui desafiar meus irmãos, lideranças indígenas, as autoridades do nosso país, para que a gente possa começar uma nova história nesse país.”

Para ele, essa discussão não se aplicava apenas à ayahuasca, mas sim a um conjunto de conhecimentos:

Ayahuasca não é droga! Nós que tomamos essa bebida desde o princípio. Nós não temos uma criança abandonada, nós não temos um velho no asilo, nós não assassinamos nossos pais e tios para ficar com seu patrimônio. Essa bebida nos orienta. Uma reflexão humana, numa relação com a natureza, com tudo o que existe em volta de nós. Ela nos acalma, ela nos abranda. É essa bebida que nós temos hoje.

⁷⁵ Agência Brasileira de Inteligência (ABIN).

É por isso que nós somos assim, nós somos amorosos. Nós somos satisfeitos com tudo que ela nos traz e nos oferece com muito amor [...]. Eu sei que muitos homens ocidentais não vão entender isso. Mas vocês [participantes da conferência] que estão bebendo ayahuasca com a gente, você que nos conhece, vocês que vieram para Amazônia, que estão aqui, vocês podem nos ajudar. Nossa fala aqui, nessa conferência, oferecimento aqui nosso conhecimento para que possamos ajudar a encontrar um novo caminho de paz e harmonia para a humanidade, não é só ayahuasca.

Biraci Júnior Yawanawá (filho de Biraci Brasil) destacou o processo de resgate das medicinas pelo povo Puyanawa. Para ele, sua preocupação não era apenas a planta ou a medicina, mas saber de onde ela vinha. A partir dessa expansão da medicina indígena, era preciso pensar no manejo dessas plantas. Para ele, era necessário ter cuidado com a forma como essas medicinas estavam sendo retiradas da floresta. Para Biraci Júnior, não bastava receber, era necessário devolver à floresta.

Biraci Brasil disse:

Nós não tivemos a mesma sorte que outras comunidades. Nós não temos uni ‘nativo’. Nosso uni, que é o cipó, ela só é de cultivo. Então, ela vem há milhares de anos. [...] É bem recente para nós, de 2000, 2004 ou 2005 para cá, foi quando começamos usar — quando tivemos contato com o Daime. Mas nós nunca usamos [antes desse período]. Hoje todo nosso plantio é de plantas hereditárias. (Biraci Brasil).

Ele disse que seus antepassados conheceram um lugar chamado kunikawá, que quer dizer a rainha matriz (dona de todas as mirações). Ademais, ele destacou que seu avô levava dias para mandar buscar kunikawá para fazer rezas em pessoas muito doentes, curas e cerimônias.

Falsos pajés

Para Biraci Brasil, o que era para ser feito com tanto respeito estava virando um comércio, inclusive entre os povos indígenas. Ele disse que era necessário ter respeito com aquilo que era mais sagrado. “Precisamos dar uma direção. Ter respeito com aquilo que é mais sagrado.” Ele destacou “que nossas medicinas começam a se envergonhar.” Para os Yawanawá, quando uma pessoa começa a mentir, a falar de cura, de cantoria para rezar, puxando a espiritualidade do povo indígena, se essa pessoa não diz a verdade, os seres de luz do povo Yawanawá fogem do corpo e de perto da presença dessa pessoa, deixando-a na mão. Logo, suas curas não valem e suas palavras não têm força. Isso pode desencadear uma reação contrária

sobre essa pessoa e sobre seu comportamento. Por isso é importante cultivar a fidelidade, a importância do amor verdadeiro para com as medicinas indígenas.

Ele também ressaltou que havia indígenas que davam até curso para repassar os conhecimentos indígenas para o branco, sem qualquer critério. “Que vergonha, que pobreza!” Quando ele viajou pelo mundo, ele ficou surpreso ao perceber que a maioria dos indígenas que estavam viajando para fora do Brasil, a maioria, praticamente 90% dessas pessoas, era do Acre. Houve o caso dos Yawanawá, de branco que disse que havia aprendido o canto deste povo. Mas o que ele cantou não era Yawanawá.

Ele ressaltou que estava de acordo com a expansão dos usos indígenas para o mundo. Mas para isso, primeiro era importante arrumar a própria casa e se reconectar com nossos povos indígenas.

Para ele,

É importante nossa parceria. Eu defendo nossa parceria, seja nacional ou internacional. Mas de uma maneira responsável, respeitando a diferença de cada um. Assim, nós podemos caminhar direito. Agora se alguém quer passar na frente... Vocês podem contribuir muito com a gente. Os cientistas podem contribuir muito com a gente — com as coisas técnico-científicas. Agora sobre espiritualidade, sobre essas medicinas, pergunte aos donos, que somos nós! (Biraci Brasil).

No Brasil, havia muitas pessoas levando a medicina sem qualquer tipo de cuidado. Ele citou o caso de jovens que levavam a medicina indígena sem ter feito qualquer dieta. Ele citou também casos de parentes que cantavam qualquer coisa e o *nawá*⁷⁶ achava que ele era uma autoridade.

II Conferência Mundial da Ayahuasca

Biraci Júnior destacou sua experiência durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada em Rio Branco, ocasião em que ele foi convidado a palestrar para grandes lideranças, com o propósito de falar sobre a importância da ayahuasca para o povo Yawanawá. Mas o tempo disponibilizado no evento para ele falar foi de apenas cinco minutos.

Para ele, isso foi o mesmo que ter dado um tiro no pé. “Impossível falar de uma medicina que me sustenta, que me dá vida, principalmente para o meu povo, em apenas cinco

⁷⁶ O termo *nawá* faz referência ao não indígena.

minutos”, ponderou. Ele também ressaltou que os povos indígenas eram apenas convidados, eles não eram protagonistas daquele evento.

Antes daquela II Conferência, ocorreu a primeira em Ibiza, na Espanha, ocasião em que se reuniram também estudiosos do mundo inteiro para falar sobre essa medicina. Poucos indígenas estiveram presentes. Esses cientistas decidiram fazer a II Conferência Mundial da Ayahuasca no Acre porque eles sabiam que haviam dado um tiro no pé, quando realizaram a primeira conferência na Europa, tentando se redimir ao realizar a segunda conferência no Brasil e no Acre.

Mas esse foi um segundo tiro no pé que eles deram, disse Biraci Júnior. Isso porque não foi dado espaço aos indígenas falarem, os verdadeiros donos das medicinas. “Fomos, mais uma vez, convidados a ouvir o que eles tinham a nos dizer sobre o que nós temos. Tivemos que ouvir, porque nós somos educados. Mas também conseguimos dizer algumas verdades nos momentos que nos foram dados, que nos foi oportuno.” Ele destacou que apesar de muitas coisas boas terem saído daquela conferência, muitas também foram as lacunas que ficaram abertas e não foi possível alcançar um objetivo maior. “Hoje podemos estar aqui juntos falando, dentro da nossa casa, dentro da nossa floresta, junto com nossos parentes. Mais à vontade e tentar hoje preencher essas lacunas que ficaram expostas”, ponderou.

No encontro que houve em Rio Branco (no de Ibiza, ele não pôde ir), ele falou para muitos presentes, inclusive para um juiz federal e promotores, que a história que ele falava não era uma de apenas 100 anos do estudo da ayahuasca.

Letícia Yawanawá ressaltou que, na II Conferência Mundial da Ayahuasca, quem coordenou, da parte indígena, foram duas instituições e uma assessoria indígena. Ela lembrou da forma como os indígenas foram confrontados. Mas eles lutaram para essa situação mudar, porque eles se reconhecem como povos da persistência e da resistência. Por outro lado, esse processo possibilitou que hoje fosse possível discutir nesta conferência um tema especificamente indígena. Ela lembrou que naquela conferência ouviu, por diversas vezes, do próprio juiz, do promotor e do próprio pessoal do Ministério Público que a bebida do *uni* era um conhecimento universal. “Mas isso não é verdade.” Ali, eles impuseram que aquilo não era uma reunião indígena. Por fim, ela destacou o desejo em ver aquelas mesmas autoridades presentes nesta conferência indígena “Queria que essas autoridades estivessem aqui presentes, deveríamos mandar esse documento para o juiz!”, destacou.

Francisco Pianko participou da II Conferência Mundial da Ayahuasca, mas ele percebeu que não havia espaço para a presença indígena. Muitas falas não representavam o

sentimento indígena. Pois ele sabia, assim como os demais indígenas, que havia outros interesses envolvidos.

Siã Huni Kuĩ, sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca em Rio Branco, falou que os povos indígenas chegaram lá “tudo meio bravo, da mesma forma que no passado”. Naquela ocasião, os povos indígenas não tinham uma assessoria técnica ou jurídica. Quando os povos indígenas chegaram na conferência em Rio Branco, a sensação descrita por Siã era de que eles nunca fizeram parte daquela história. Ele achou a organização indígena muito fraca, porque no evento os povos indígenas só fizeram uma carta. Para ele, o evento em Rio Branco ficou mais para as igrejas. De modo geral, os eventos dos *nawás* deixavam os povos indígenas de lado.

Patrimonialização

Biraci Júnior ressaltou a importância de se discutir acerca da patrimonialização, tema que também foi discutido nas outras conferências sobre ayahuasca. Discussão que iniciou sem a participação dos indígenas nesse processo, iniciada sobretudo pelos *nawás*. Apesar de ele considerar importante o processo de patrimonialização da ayahuasca, ele não concordava com a forma como esse processo estava sendo feito, pois os indígenas estavam sendo excluídos. Isso porque os indígenas, além de já serem há anos guardiões da ayahuasca, eram também guardiões de outras medicinas importantes. A sua principal preocupação era a possibilidade de os indígenas perderem o acesso e o poder dessa medicina.

Para ele,

Patrimonializar ayahuasca é patrimonializar cada parente desse que está aqui sentado e os que estão nas aldeias, porque nós somos nós, nós somos eles. Nós vamos ser patrimônio de vocês? Nós vamos ser patrimônio das grandes cidades, dos museus? (Biraci Júnior).

Segundo Biraci, os indígenas continuavam resistindo, mas estavam querendo estabelecer o diálogo para falar daquilo que vivem. Os indígenas deviam ser protagonistas da própria história, da essência indígena. Para ele, chegou a hora de os indígenas tomarem as rédeas dessa situação.

Ninawá disse: “Tem o processo de fazer o Registro da ayahuasca para uso religioso. Como nós, os povos indígenas, vamos nos posicionar [tendo em] vista a questão dos usos indígenas?” Segundo o IPHAN, deve haver um parecer dos povos indígenas para o processo

continuar. Ele ponderou que havia outros componentes (medicinas) que também faziam parte da medicina indígena, pois não era só ayahuasca.

Ele ressaltou a seguinte preocupação:

Se abriremos as portas para a divulgação dessas tradições, sobretudo a medicina, como esse processo será acompanhado?... Aquilo que é sagrado não pode ser visto como um comércio, em hipótese nenhuma! Nem rapé, nem *nixi pae*, nenhum tipo de medicina... Devemos separar aquilo que é sagrado daquilo que é comercialização. (Ninawá).

Para Biraci Júnior, a questão da patrimonialização e os esclarecimentos necessários são os pontos principais da conferência que os povos indígenas querem alcançar. Foi importante ouvir as dúvidas de cada cacique e os esclarecimentos trazidos nesta Conferência. A partir fala do Deyvesson do IPHAN, percebe-se que há muita complexidade na questão dos usos indígenas.

Para Biraci Júnior, é primordial saber o seguinte: “O que é esse conselho? Quem analisa? Tem algum pajé lá para analisar junto com essas pessoas?” Para ele, realmente não havia como patrimonializar a ayahuasca em si, isso porque este é um conhecimento difuso. Ele perguntou o que era necessário fazer para abrir brechas acerca do uso indígena dentro desse processo de patrimonialização. Mesmo sabendo que o pedido não foi feito pelos indígenas (desde o início), ele ressaltou que os usos tinham suas especificidades.

Realmente, o pedido do registro não partiu dos povos indígenas, partiu das comunidades religiosas. Aí, lá no decorrer do processo lembraram: os índios também usam lá. Eles vão ter que entrar nessa história porque senão fica inviável. Eu acho que torna-se até impossível fazer esse Registro — como o Deyvesson falou —, o direito é difuso. Então, tem os ribeirinhos, tem os seringueiros, tem os indígenas, tem as comunidades ayahuasqueiras. Mas aí lembrar que tem a sua especificidade. Cada um tem o seu modo de usar, tem o seu jeito, tem a sua tradição. Então, usar dessa especificidade. Quais as possibilidades dos registros diferenciados? A questão é diferenciar o uso de cada um, o que cada um tem. (Biraci Júnior).

Por fim, ele ressaltou que a documentação necessária para esse processo de registro acontecer estava registrado ali na sua frente. O documento dos indígenas eram cocares, colares, vestimentas, as pinturas dos participantes presentes.

Daiara Tukano disse:

Nós estamos aqui por quê? Nós estamos aqui diante de uma provocação de uma pessoa que vem de uma outra cultura e que tenta dizer que o nosso conhecimento é dele. Além do mais, colocar o processo de lei deles, de reconhecimento deles, impor a lei deles para cima disso. [...] Até que ponto a gente precisa realmente se adaptar nesse sistema todo de reconhecimento de patrimônio cultural? Não! Por que é um patrimônio originário. Nós fizemos uma batalha de décadas para fazer reconhecer os direitos indígenas, como direitos originários. Isso quer dizer que o direito originário é anterior à qualquer um que tenha pisado nessa terra, para dizer que a ciência dele é melhor, é primeira, é antes da nossa. (Daiara Tukano).

Para ela, pelo fato de este conhecimento ser um direito originário, os indígenas deveriam ser os primeiros a serem consultados. Na ocasião, eles também discutiram sobre o

conceito de ciência. Os povos indígenas conquistaram o direito à consulta, em especial, sobre aquilo que era um direito originário.

Por fim, Daiara lançou alguns questionamentos:

Vocês colocaram uma palavra bacana, que é a coisa da chave. Essa chave está para abrir o quê e fechar quê? Nós sabemos claramente o que nós queremos abrir, com relação à nossa autonomia, a nossa dignidade de poder estar no mundo. Mas nós também temos consciência do que nós queremos fechar, com relação àquilo que está nos ferindo, machucando nosso conhecimento e ferindo nossa identidade. Aquilo que é um crime. Que é um crime perante a humanidade, perante os direitos humanos, perante os direitos culturais. Será que vale à pena entrar nesse processo ou criarmos nosso processo de reconhecimento do que é o nosso patrimônio? O que é o patrimônio na visão indígena? Porque quem tem que definir o próprio conceito, a ideia de patrimônio, não é o branco. Nós temos que ter a nossa própria ciência, a nossa própria política, a nossa própria definição. (Daiara Tukano).

Para Francisco Pianko, “A dúvida sobre a questão da origem do kamarãpi [ayahuasca], isso não deve ser dúvida para ninguém, é dos indígenas. Porque nós sabemos mais do que ninguém sobre isso.” Para ele, incluir a participação dos indígenas nesse processo de patrimonialização seria o mesmo que diminuir os direitos desses povos já conquistados, pois esse processo se iniciou a partir de uma demanda das igrejas. Dentro dos direitos indígenas, isso já está embutido, isso já é uma garantia desses povos.

Segundo Pianko, os indígenas não precisam criar mecanismo para aparecer e falar alguma coisa sobre esse uso. “O uso difuso que estão tentando colocar também não cabe aos povos indígenas. Isso é uma questão de regulamentar, de botar os indígenas dentro da mesma situação, que também enfraquece a nossa luta, as nossas conquistas, os nossos direitos.”

Para ele, não basta criar mais leis, pois isso só gerará mais burocracia. Segundo Francisco, esse evento talvez fosse o ponto de partida para conversar sobre aquilo a que os indígenas têm direito.

Para isso,

É necessário um trabalho interno. Porque eu acho que essa é a única maneira de a gente garantir [...] porque eu não vou ter, como Ashaninka, o direito Ashaninka garantido, se os outros estão cuidando dos meus direitos lá fora — está num papel, está registrado — se eu não fizer a minha estratégia de proteção dos meus direitos. (Francisco Pianko).

Ele ressaltou que, durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca, foi feita uma carta dos povos indígenas, lida para todos os presentes. Mas ressaltou que este evento indígena foi feito justamente a partir de uma reflexão daquela conferência, em que se discutia os direitos indígenas, sem os indígenas poderem participar.

Durante essa conferência, os indígenas estavam sendo incluídos em uma pauta que nem mesmo eles haviam discutido. Ademais, destacou que o único ponto de identificação nesse processo era a maneira como cada povo estava se organizando para levar esse conhecimento

para fora. Nesta ocasião, não se discutia venda nem comércio. O que se estava discutindo era a proibição imposta aos indígenas de ir com a sua medicina aos lugares em que eles eram convidados para levar esse conhecimento. Isto era o que estava sendo questionado.

Nós indígenas, a gente tem certeza de que todo mundo usa. Cada um da sua forma, o ribeirinho [...], as comunidades. Isso não é um problema nosso mais. Mas isso foi uma apropriação também do conhecimento, a partir das relações, que é bom eles usarem. Agora, nós não podemos [...] deixar que os nossos rituais sejam confundidos com essas maneiras diferentes que estão sendo aplicadas no mundo e nem com as religiões. Nós temos que ter caminho próprio, direito próprio. (Francisco Pianko).

Benki Pianko perguntou: “Dentro desse Conselho técnico do IPHAN, quem são os participantes deste Conselho para conduzir o processo de avaliação ou análise do estudo que está sendo proporcionado para a defesa do direito do uso da ayahuasca?” Para ele, era importante que os indígenas pudessem instruir essas pessoas que estariam acompanhando esse processo dentro da instituição. Ele destacou a falta de recursos dentro do IPHAN. Ademais, ele ressaltou que era de interesse dos povos indígenas fazer esse processo acontecer. “É de interesse nosso indígena conseguir esse recurso?”

Para Benki, neste evento havia vários representantes para somar forças a fim de que esse processo se efetivasse. Ele ressaltou que era importante correr mais rápido para finalizar esse processo da ayahuasca. Segundo Benki, era importante conhecer como esse processo estava sendo feito. “Se nós não nos unirmos para quebrar esse paradigma [...], não conseguiremos competir [...]”. Pois ele disse que eles estavam, na verdade, defendendo uma causa que era comum a todos. “Não podemos jogar para o outro um compromisso que é nosso”, ressaltou. Por isso era necessário que todos pudessem se unir, pois seus objetivos eram os mesmos.

Então, eu acho que estamos aqui buscando alcançar um objetivo que é comum, para todos os indígenas do Brasil e do mundo. Para quem quiser saber da história, em poucas palavras [...], dizendo: nós somos os povos originários, conhecedores dessa planta que hoje está sendo transmitida a outros povos do mundo, que possa também se beneficiar, mas com esse alinhamento, com esse respeito [...]. Para que eles possam saber da maneira que nós usamos, como tradição, e também ver da maneira que cada um hoje se proporcionou a usar, como igreja, perante a sociedade do mundo. (Benki Pianko).

Por fim, ele falou que a restrição do acesso a este conhecimento era capaz de gerar uma guerra. Para ele, era importante que houvesse no Conselho do IPHAN alguém escolhido pelas lideranças indígenas.

Já Biraci Brasil disse que o sistema do mundo atual não era capaz de acolher o sistema dos povos indígenas. Ele ponderou que eles eram o povo autêntico originário, conhecedor desta medicina. Para ele, era preciso que eles fizessem, cada um, a sua própria proposta. Ademais, ele destacou que os indígenas não precisavam ir a reboque dos outros. Falou da importância da

aliança dos povos indígenas. Mas ele disse que era necessário que os povos indígenas tomassem as rédeas do próprio destino, pois eles são os detentores originários desta medicina.

Disse também que toda ajuda seria bem-vinda. Mas, mais do que isso, era necessário haver respeito com os povos indígenas. “Se querem ajudar os povos indígenas, não tomem deles esse conhecimento.” Pois o que se via, de forma indireta, era a vontade em destruir o império espiritual indígena. Para isso, bastava lembrar de grandes povos que foram destruídos (Incas e Maias). Ele fez um chamado a todos os parentes para levantar a bandeira indígena e convocar uma conferência das Américas para falar sobre esta medicina.

Na fala de Tibu, ele ressaltou que, além da ayahuasca, havia outras medicinas importantes, tais como, rapé, sananga, fumação, tudo o que era remédio indígena. Quanto a esses remédios, ele fez uma analogia dizendo que, da mesma forma que havia médicos piratas, também existiam pessoas que faziam o uso não autorizado da ayahuasca. “Índio não usa droga, ele usa medicina.” Por fim, ele apontou o contato com a ONU como o melhor caminho para a resolução desse impasse, porque, segundo Tibu, no Brasil não dava mais para acreditar.

Para ele Adeilton, a ayahuasca agregava todos esses bens culturais. “Ela é nosso ritual sagrado.” Dentro dela, entravam oito tipos de medicinas. Ele sugeriu que, o pesquisador que viesse fazer esse levantamento, antes passasse pela aprovação das lideranças dos povos indígenas que utilizam a ayahuasca. Por fim, ele sugeriu a criação de um GT para o processo de Registro da ayahuasca.

Criminalização do uso da ayahuasca indígena

Benki Pianko comentou: “[...] Nós não podemos levar nossa ayahuasca [livremente]... para o mundo. Nós levamos escondido.” Ademais, ele ressaltou que os indígenas nunca precisaram andar como bandidos. Eles usam ayahuasca para se identificarem como líderes espirituais.

“Nós precisamos também da consideração e do respeito do Ministério Público, da União Federal, de todos esses órgãos que defendem nossa nação, também nos respeitem”, disse. No entanto, ele observou que essa medicina tem sido usada de forma distinta em vários países. Ademais, ponderou que, em muitos países que usavam essa medicina, as leis locais não

permitiam que ela entrasse. Não apenas a ayahuasca estava sendo difundida pelo mundo, mas também o *kampô*⁷⁷, rapé, sananga, que estavam sendo usados de diversas formas pelo mundo.

Ele desejava que esta reunião trouxesse clareza para o IPHAN, a FUNAI e Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD). Aqui no Brasil, os indígenas tinham problemas durante o transporte de suas medicinas. Por exemplo, se um indígena carregasse consigo meio litro de óleo, este o levava com medo, parecendo que estava roubando, porque ele não conseguia transportar sua própria medicina. “Nós temos que pensar sobre isso, de pessoas que andam com essa medicina. Como é que vamos sair com esse conhecimento? Tendo a segurança de CONAI, de CONAD. Por que se formos sair com nossa medicina, a Polícia Federal toma nossa medicina e pronto.” Ele ainda ponderou que o indígena não sai de sua terra indígena para tomar cachaça nem usar drogas, junto com *nawá*. O que o indígena levava era a sua cultura e a sua espiritualidade. Mas para isso, era necessário ter apoio do CONAD, a fim de assegurar os direitos indígenas.

Ele comentou que já foi barrado, juntamente com outros parentes, tanto no aeroporto de Rio Branco quanto no de Marechal Taumaturgo. No entanto, ele também já viu pessoas da União do Vegetal embarcando, em Brasília, com 700 litros de vegetal. “Eu espero que nossos parceiros espirituais olhem para ela com clareza de pensamento.” Queremos que haja respeito, por parte das autoridades, com a nossa bebida. “Ela limpa nosso corpo para termos acesso ao mundo espiritual”, destacou.

Biraci Brasil contou um caso pessoal ocorrido no aeroporto de Rio Branco, quando ele foi retirado do avião. Na ocasião, falaram que o transporte da ayahuasca era proibido. Aí disseram a ele que era preciso pegar uma autorização.

Autorização? Que coisa feia! Assim como os conhecimentos tradicionais e milenares, os cristãos colocam suas bíblias em todo lugar do mundo (dentro do hotel, nos aviões, nas igrejas...). Os muçulmanos andam com o Alcorão, eles são respeitados no mundo inteiro. E a nossa?” (Biraci Brasil).

Segundo Biraci, essa era uma “religião” do Brasil, da Amazônia, e os povos indígenas precisavam se preocupar com isso.

Para os órgãos públicos reguladores, principalmente a Polícia Federal, que se elegeu como inimiga da ayahuasca, sobretudo depois do assassinato do dirigente Glauco Vilas Boas — segundo ele, não toda Polícia Federal, mas parte dela (Brasília e a Superintendência do Acre) — havia esse preconceito quanto aos usos indígenas da ayahuasca.

⁷⁷ Também conhecida como *kambô*, ou *kampu*, por meio do uso da secreção da pele do sapo (*Phyllomedusa bicolor*) (LIMA, E., 2016).

Se o uso indígena da ayahuasca ficasse circunscritos às suas aldeias, não haveria problema. Mas essa realidade mudou. Os indígenas, sobretudo os jovens, passaram a estudar nas cidades, e com isso, passaram a levar a sua cultura. Da mesma forma, os indígenas (pajés, cantores) passaram a circular mais com essa bebida pelo Brasil e por outros países, a serem donos de seus destinos fora de suas comunidades. Com isso, os órgãos públicos que regulamentavam o uso da ayahuasca, sobretudo a Polícia Federal, passaram a perseguir aqueles que eram mais vulneráveis, sobretudo indígenas e *nawás* que circulavam nos aeroportos com uma pequena quantidade de ayahuasca, mas que não possuíam vínculo religioso com a bebida.

As igrejas começaram a se organizar e a cobrar junto aos órgãos públicos, em especial, ao IMAC e à PF, a liberdade de manifestação religiosa através do transporte do seu sacramento — nessa época, a Polícia Federal incinerou em Rio Branco a ayahuasca junto com drogas pesadas, e isso teve uma repercussão muito grande e negativa para a comunidade ayahuasqueira —, requerendo um documento para regulamentar o transporte das plantas que compõe a bebida e da própria bebida. A partir desse contexto, surgiu a Resolução do CONAD.

Keã Huni Kuĩ, acerca da proibição, disse que eles queriam ter conhecimento do processo para desburocratizar o transporte do uso da ayahuasca. Ele ressaltou que, para os povos indígenas, a ayahuasca não é droga, mas sim medicina. Por fim, ele ressaltou que os indígenas estavam sendo acusados de narcotraficantes, mas não havia provas concretas contra eles. Houve o caso de um indígena que estava respondendo a um processo havia quatro meses.

Timbu Shanandawa mencionou sobre a importância de se legalizar a ayahuasca. Destacou a importância da organização. Ele também ressaltou que outros *txais* já foram barrados, mesmo quando eles alegavam que o transporte era apenas para uso próprio sem qualquer propósito de comercialização.

Benki Pianko ressaltou a importância de os povos indígenas conhecerem os regulamentos. “Se precisarmos andar conforme o princípio da legalidade, faremos desta forma”, ressaltou.

Nós somos um povo que tem conhecimento sobre a nossas histórias e das nossas vivências com a floresta. Nós temos um povo indígena isolado que não são reconhecidos em muitos lugares, dentro do direito da saúde, porque não tem contato. Não são reconhecidos porque são anônimos. (Benki Pianko).

Ele relatou uma situação de intolerância que sofreu no aeroporto de Cuiabá, quando voltava de um encontro no Xingu, quando teve as penas do chapéu — adorno tradicional dos Ashaninka — confiscadas por um Policial Federal:

Outra coisa para mim que foi muito decepcionante também... Eu estava numa viagem, faz alguns anos, em um encontro lá do Xingu, lá em Altamira. Quando eu vinha voltando de lá, eu voltei por Cuiabá. Quando eu cheguei lá, nós fomos embarcar na

entrada lá [no aeroporto], chegou um cara da Polícia Federal e olhou assim.

Policial Federal: De onde você é?

Benki: Eu sou lá do Acre.

Policial Federal: O que é que você estava fazendo aqui no Xingu?

Benki: Eu vim conversar sobre os conhecimentos, as trocas de conhecimentos dos povos indígenas e tô voltando agora.

Policial Federal: E isso aqui na sua cabeça?

Benki: Eu disse é nosso adorno, nossas penas.

Policial Federal: Deixa eu ver aqui seu chapéu.

Ele foi e tirou meu chapéu e tirou essa minha pena.

Policial Federal: ‘Nossa! Você leva uma arma! Isso aqui é uma arma!

Benki: Como é uma arma? Isso é nosso artesanato.

Policial Federal: Você não pode entrar com isso dentro do avião.

Ele pegou e jogou dentro do lixo. Aí eu fiquei aperreado.

Benki: Por que ele fez isso comigo? Isso é preconceito? É racismo? Você sabe que você viola um direito nosso?

Francisco Pianko pediu encaminhamentos para que fossem pensados acerca de ações efetivas para resolver as situações apontadas durante o evento.

Se a gente vai usar os instrumentos, criar organizações para poder transitar com a nossa ayahuasca, nós estaremos cedendo, enfraquecendo a nós mesmos. Eu acho que a gente precisa estudar melhor e ver essas instâncias para poder, até educar esses ‘bravos’ [Policial Federal] — do tipo que o Benki falou. Porque vai encontrar gente de todo jeito, com a farda e fazendo violência como essa [referindo-se à violência sofrida por Benki no aeroporto de Cuiabá]. Isso está claro que não se resolve só botar no papel. Isso é um processo mais profundo. (Francisco Pianko).

Ele destacou que era necessário buscar os direitos indígenas. Também destacou, que dentro do Brasil, a legislação não era tão preocupante, em comparação com a legislação internacional, conforme mencionado: “Dentro do Brasil não tem problema. Agora, fora do país tem várias leis que não são nossas. Ainda tem aqueles que não gostam de índio”, ponderou.

Carlos Brandão fez críticas aos advogados e aos não indígenas, pois eles conhecem a cultura deles — escrever, ler, pesquisar, a cultura de seu povo — mas não conhecem as culturas indígenas. Ele falou da época em que os indígenas eram privados de seus direitos (não podiam falar a própria língua, não podiam se pintar, por exemplo). “Hoje, nós não temos direito de pegar nosso rapé, levar lá para minha aldeia ou levar para outra aldeia [...] e nós é pego no meio do caminho porque é droga.” Mas apesar de todo apoio recebido, através de parcerias nos últimos tempos, os povos indígenas ainda não podiam andar com os próprios pés. Ele ressaltou a importância dos pajés que estão fazendo diferente e destacou a relação dos pajés com a natureza. Por fim, ressaltou sua preocupação quanto à comercialização da ayahuasca.

Usos indevidos

Benki Pianko disse:

Eu vi pessoa bebendo ayahuasca com criança, com jovem e ficam pulando, gritando na frente das igrejas (isso não é ayahuasca indígena). Eu vi ayahuasca misturada com kampô (vacina do sapo), com outros tipos de sapo. Eu vi ayahuasca misturada com limão, sal, doce, açúcar, mel de abelha, com diversas coisas. Isso está errado! (Benki Pianko).

“A ayahuasca, ela deve ser pura para nos curar. Ela não precisa ser misturada.” Ela devia ser bebida da origem e da fonte. Observei muitas igreja e pessoas. Conheci muitos religiosos (católicos e evangélicos, rabinos), dei ayahuasca para todos eles. “Quer tomar? Quer experimentar? Quer saber da história? Usa para você saber! Usa com quem conhece, que você sabe. Depois que provarem, daí vocês dizem se ela tem história ou não, se ela tem conhecimento ou não”.

Ele ressaltou que há pessoas que saem por aí e, em vez de curar, fazem é adoecer pessoas. “Ayahuasca não é para misturar com cocaína. Ayahuasca não é para misturar com cachaça. Ayahuasca não é para misturar com maconha. Ayahuasca não é para misturar com isso. Ayahuasca tem a sua ciência. Nós estamos envenenando a nossa ciência”, ponderou.

“Eu não sou contra a pessoa usar a medicina, se ela sabe o que ela quer.” Mas para uma pessoa ter uma direção, ter uma profissão e curar pessoas, era necessário que primeiro ela se curasse, pois nenhum ser humano cura outro estando doente.

Para Francisco Pianko havia muitos usos indevidos da medicina indígena pelo mundo. Na Europa, já havia organizações criadas que estavam dando curso de kampô, sem qualquer experiência com o sapo.

Ele observou que já havia um comércio muito grande por trás da ayahuasca e do rapé, das medicinas como um todo. Logo, isso passou a ser um meio de vida para muita gente. Segundo Francisco, quando isso passa a ser um meio de ganhar dinheiro, a pessoa começa a mentir. Em Cruzeiro do Sul, ele já viu a comercialização de rapé de vários sabores sendo feita em posto de gasolina e até já viu indígena secando rapé no meio da calçada. Se for para essa medicina ser comercializada, que ela seja organizada pelos povos indígenas. Mas isso precisará ser organizado. “Imagina um rapé daquele. Qual é a energia que tem?” O rapé estava secando enquanto carros passavam no local. “O que é que a gente está cheirando? Poeira. Combustível.” “Uma pessoa que comprar esse tipo de rapé, ao passar, ficará doente.”

Daiara Tukano comentou da tradição do seu povo com o uso do *caapi* (ayahuasca). Ela destacou que todas as denúncias feitas, neste evento, também foram feitas em outros países (Peru, Colômbia, Venezuela, Equador). Esses povos indígenas também receberam essa medicina. Há dois anos, ela viu a primeira denúncia internacional feita pelo povo indígena

Cofán da Colômbia, que denunciou a maior empresa internacional de ayahuasca, a *Ayahuasca International*, cujo dono é um espanhol, chamado Alberto Varela, que passou pelo Brasil dando cursos, misturando sapo com *uni*. Mas esta foi a única denúncia internacional conhecida, ponderou Daiara. “O povo [Cofán] da Colômbia se reuniu, e chegou num ponto que eles falaram: olha, chega!... Nós temos que mandar uma mensagem para o mundo para sermos claros. Porque dentro desse caminho, nós temos que andar com verdade e transparência.” Para ela, hoje no mundo deve existir mais branco do que indígena tomando *uni*. Ela abordou acerca da importância de os povos indígenas encontrarem uma forma eficaz de comunicação, a fim de saber acerca de tudo o que acontece. Ela também destacou a importância deste evento, que é mundial.

Kiã Huni Kuĩ ressaltou que a internet espiritual dos povos indígenas não era a tecnológica, mas sim a da prática do ver, do sentir. “Isso não se usa como brincadeira, a qualquer hora”, ponderou Kiã. “Ele é nosso disciplinador. Ele é nosso verdadeiro pajé. Ele nos disciplina e nos corrige por algo que estamos incorretos”, ressaltou. “Ele é nosso mestre dos mestres.” Falou sobre a biopirataria e, por fim, ressaltou que estavam tratando de saúde espiritual.

Para Zezinho Ibã, “a divulgação de levar, é importante como política, valorização e como cura.” Isso só não podia ser feito de qualquer forma, geralmente, levado por um *nawá*, e transformando tudo isso em um mercado. A condução de tudo isso deverá ser feita pelos povos indígenas.

Para Adeildo Shawadawa, os indígenas queriam assegurar seu direito de ir e voltar em segurança: “Para isso, era preciso fiscalizar quem estava saindo com nossa ciência”. Ele queria chamar a atenção da FUNAI, da Polícia Federal, dos órgãos fiscalizadores de drogas e do órgão de patrimonialização, como o IPHAN, para essa questão indígena.

Biraci Brasil, acerca da preservação dos usos de nomes e imagens dos povos indígenas, sugeriu que fosse feito um regimento interno capaz de monitorar a medicina indígena que estava saindo da aldeia, até mesmo com quem estava saindo, e se houve autorização dos membros da aldeia. Ele destacou que era preciso saber qual era o mecanismo para regulamentar a circulação indígena para o transporte da ayahuasca.

Segundo Biraci, eles estavam inseridos numa sociedade com a qual precisavam dialogar. Ele disse que era preciso negociar com o Estado brasileiro e com as instituições. O que se queria era ter a tranquilidade para transportar a bebida sagrada indígena. Os povos indígenas queriam dialogar com o mundo ocidental. Ele disse que não era contra a aliança, pelo contrário, para ele isso era fundamental. Mas era preciso que houvesse uma aliança com dignidade: “Não podemos desvalorizar aquilo que é mais importante no seio dos povos

indígenas”, destacou. “A nossa casa está virando a casa da mãe Joana, que chega nas nossas terras e leva nossos filhos para o mundo dos brancos.”

Ele mencionou aqueles que eram rebeldes, que já moravam na cidade e que não tinham autoridade para fazer os rituais medicinais: “Essa crítica eu me referido para dentro da minha casa, não falo de outro”, advertiu. Ademais, ele disse que já viu nas redes sociais *nawás* comercializando a medicina que era de um só povo.

Para Daiara Tukano, “aqueles tantos que vêm nas aldeias. Eles tiram fotos com nossos avós. Comparam o cocar. Comparam um tubinho de jenipapo. Se pintam [...] e, daqui a pouco, estão oferecendo diploma de como virar pajé e neoxamanismo quântico, sei lá das quantas”, esse foi um problema observado por ela. Mas o que é a espiritualidade? O que estamos compartilhando? O que estamos recebendo? As pessoas falam com “autoridade”, mas na prática, onde estava o respeito à natureza? O que essas pessoas estavam usando e o que elas estavam poluindo? Para Daiara, essas pessoas tinham uma “autoridade” que não passava de uma ilusão. “O que foi feito dessa medicina?... O que foi feito do tabaco? O tabaco hoje mata mais pessoas do que salva. Porque toda medicina, ela pode matar ou ela pode curar.”

Ela disse que eles estavam neste evento com a finalidade de passar uma mensagem para o mundo. Uma postura de respeito. Eles estavam preocupados com o dia de hoje, sobretudo com o trabalho que estava sendo feito e com aquilo que ainda seria repassado. Daiara ressaltou que estava preocupada com os direitos culturais, que estavam sendo violados.

Ela ressaltou a importância da autonomia das verdades indígenas, do direito de ir e vir, do direito à terra e ao território. “Nossa espiritualidade é nosso território. Nossa cultura é nosso território.” Mencionou os casos de charlatanismo religioso, de pessoas que buscavam por um conhecimento, com a ilusão de uma ideia de poder.

Os cientistas dizem que o que está na natureza não pertence a ninguém. Então quem registrar primeiro, que botar primeiro no papel, vai virar dono... Hoje existe mais não indígena consumindo essa medicina do que indígenas dessa nossa região, que é a América do Sul. (Daiara Tukano).

Ela questionou o que os povos indígenas, de fato, estavam fazendo neste evento. Houve uma criminalização das medicinas indígenas. Ela aproveitou a ocasião para apontar outros problemas que passavam despercebidos: as altas taxas de suicídio, alcoolismo e violência.

Também relatou sobre o processo de apropriação cultural (trocas sem consentimento). Ademais, ela disse que havia dois tipos de troca (cultural): uma com consentimento e outra sem consentimento. Para ela, as trocas deveriam ser feitas a partir do consentimento. Se não fosse assim, isso seria considerado roubo.

Alguém chega e fala: “Eu estou descobrindo todo seu conhecimento.” Essa é a história da colonização. Onde nossa ciência não é reconhecida. E aqui, nós fomos testemunhas, desde nosso nascimento, que todo nosso conhecimento é uma ciência. Que essa ciência é mais profunda, inclusive, do que aquilo que o branco chama de Ciência. Ela é mais profunda do que o teste químico que eles fazem em animal e em pessoa. Tem gente bebendo, enfiando, injetando em rato. Ayahuasca na veia para poder testar em laboratório. Uma vez eu estava lá com uma menina pesquisadora.

Pesquisadora: Estou testando num laboratório. Eu injetei em uma ratazana grávida 15 ml de ayahuasca. O bebê dela nasceu deformado.

Indígenas: Mas por que você fez isso?

Pesquisadora: Ah, porque eu queria ver!

Indígenas: E quem te autorizou?

Pesquisadora: O Santo Daime me autorizou.

Indígenas: Te autorizou a matar uma criatura, a torturar, a ultrapassar os limites? Em nome de quê? Da Ciência?! (Daiara Tukano).

Para Daiara, a ciência é uma forma de postura diante do mundo, da criação e daquilo que os indígenas são. A ciência não era para dominar o outro nem para poluir nem fazer guerra no planeta. Para ela, a força, na verdade, está na natureza que gera a vida de si mesma. Ela ressalta a importância do equilíbrio espiritual. “A nossa liberdade é medida a partir do respeito. Esse respeito é medido a partir do limite. Respeitar aquilo que é sagrado, para manter a essência de um povo. Aquilo que nos orienta, que é bem maior do que essa discussão.” Para Daiara, a maior luta, por muito tempo, foi entre os próprios povos indígenas. Ela esperava que este evento fosse a abertura de uma interação mais profunda.

Osmildo Kuntanawa questionou,

O que vamos fazer? Ou o que devemos fazer? Eu tenho 56 anos de idade. Há trinta anos bebendo ayahuasca. A gente vê que nossas rodas de conversa são sempre à procura de um entendimento, de compreensão e de respeito à nossa própria identidade brasileira. Porque entre nossas lideranças indígenas e espirituais existe a compreensão e o amor. É de respeitar o que é de direito de cada irmão ou de cada povo ou de cada terra. Desde a chegada dos portugueses, que a gente é obrigado a ir perdendo nossos rituais sagrados até chegar na nossa língua materna. (Osmildo Kuntanawa).

Para ele, enquanto os indígenas pensavam em vida, o homem branco pensava em dinheiro. “Para o latifundiário, nós [indígenas] não valem nem uma cabeça de gado.” Além dessas preocupações, Osmildo também ressaltou sua preocupação quando aos costumes que estavam se perdendo.

Ele disse que os povos indígenas não estavam querendo uma guerra, mas sim chegar a um entendimento entre os indígenas e os *nawás*. “Nós estamos aqui para mostrar nossa riqueza.” “Ayahuasca não é qualquer bebida, assim como outras medicinas.” Por fim, ele destacou a situação dos usos indevidos da ayahuasca.

Huni Valdeci Txana Mashã Kuĩ citou o caso de indígenas Huni Kuĩ que viajavam prometendo as coisas e não as cumpriam. Então, quando outro indígena ia para os mesmos lugares que aquele, ele se sentia culpado, mesmo não tendo nada a ver com isso. Ele

mencionou o caso de rapé kuni kuĩ, feito com outras propriedades, que eram vendidos como um remédio para determinados tipo de doença. “Mas isso não é verdade”, disse.

Ninawá destacou a maneira como a tecnologia estava se apropriando desse conhecimento (ayahuasca). Em São Paulo, um pesquisador o procurou querendo fazer um estudo científico no cérebro do pajé que tomava ayahuasca. Ele também ouviu falar, no evento da II Conferência Mundial da Ayahuasca, da ayahuasca feita em cápsula.

Joaquim Maná ressaltou a importância de se falar dos conceitos da interculturalidade e do bilinguismo.

Desde quando *nawá* nos encontrou, ele abriu todo o conhecimento dele, que nós [indígenas] desenhamos que é uma cobra engolindo todo nosso conhecimento. Alguns pesquisadores já estão falando que todo conceito, todo conhecimento de fora, é devorador do conhecimento tradicional. (Joaquim Maná).

Ele disse que os povos indígenas não queriam ser devorados, pois o conhecimento indígena, em nada, era inferior ao conhecimento do *nawá*. Ele falou sobre sustentabilidade. “O que é sustentabilidade de um povo? É tudo que a gente está falando hoje.”

Ayahuasca indígena: sua relação com as cantorias e com outras medicinas

Joaquim Maná, durante sua palestra, exibiu o documentário chamado “Yube Nawa Aibu (mulher jiboia encantada)⁷⁸. Em seguida, iniciou a mesa, cujo tema foi “A importância das canções tradicionais da ayahuasca”.

Em 2008, surgiu a história do registro da ayahuasca, disse Joaquim. Esse nome, “ayahuasca”, é um termo que veio da região Andina. Aqui, ele tem outros nomes: *nixi pae*, *kamarãpi*, *uni* (ou *huni*). O documentário apresentado mostrou a forma como os povos Pano, chamados de povo Huni Kuĩ, conseguiram *uni*. Ele disse que o *yuxibu*⁷⁹ é traduzido pelo sagrado. Naquela época, mulheres e crianças não tomavam. Aqueles que quisessem tomar, tinham que perguntar.

“Porque que eles faziam isso? Nós sempre acreditamos que o *nixi pae* é como se fosse uma escola mental. É uma forma de conhecer uma forma de conviver com a nossa comunidade.” Após o contato, os povos indígenas foram perdendo isso, à custa de bala, eles deixaram de fazer

⁷⁸ Conf. o documentário na íntegra no portal do YouTube (SAVCULTURA, 2012).

⁷⁹ *Yuxibu* é uma espécie de “categoria huni kui relacionada à noção de dono (*ibu*), que designa coletivos não humanos que habitam e são responsáveis pelos diferentes domínios do cosmos e suas transformações” (OLIVEIRA, A., 2016, p. 40).

isso. “Nós perdemos esse controle... Quase teve uma redução [populacional] em várias terras, por conta da religião do *nawá*.”

Mas após as demarcações das terras indígenas, esses usos tradicionais começaram a ser resgatados por esses povos. Segundo os estudos realizados por Joaquim, a partir da fala dos mais velhos, no momento em que se tomava ayahuasca, havia três situações em que se cantava música:

Na hora que toma, cantava as músicas para chamar a pressão [ou força], por exemplo. Quando alguém está passando mal, quando a pressão está muito forte, eles cantavam para equilibrar a pressão, por exemplo. E quando apreensão estava baixando, eles cantavam para estimular aqueles que ainda estavam mirando. Isso ainda está em fase de pesquisa. (Joaquim Maná).

Essas foram as situações, quanto ao uso das canções indígenas, identificadas a partir de suas pesquisas junto aos mais velhos. “Esteticamente não se faz mais isso: cantar as músicas, mas mesmo essas músicas não são mais classificadas dessa natureza [forma]. Cantam por cantar”, disse.

Os povos indígenas estão tentando implementar um projeto de educação indígena, a partir de categorias na língua *hãtxa kuĩ*, dentre elas, o *nixi pae*. Quanto ao *nixi pae*, ele alertou: “Sendo *yuxibu*, a gente tem que ter bastante cuidado... Tão tomando qualquer hora [que era proibido antes do contato] ou tomam bebida alcoólica e depois tomam o *nixi pae*.”

Joaquim citou o uso do Xurumubim (ou Xurumuim), fumo forte. Antes, ele era fumado para fazer a cura ou aprender sobre a natureza.

Ele questionou acerca dos usos exagerados da ayahuasca, sobretudo citou as misturas que eram feitas com essa bebida sagrada. Ele destacou que alguns povos a deixaram de usar, mas depois que algumas terras indígenas foram demarcadas, houve certo resgate do uso da ayahuasca por alguns desses povos.

Na conferência, ele viu muitas pessoas tomando ayahuasca, tanto no ritual à noite, quanto durante o evento (de dia). Mas ele ponderou dizendo que tradicionalmente não se tomava ayahuasca durante o dia.

Está aqui o que sobrou dessa noite [da ayahuasca]. Por isso que tem que ser controlada, *txaibu!* Porque, na prática Huni Kuĩ, não deve ser tomado durante o dia. Nem deve ser tomado nesse movimento [conferência] que estamos aqui. Tem que ser tomado num lugar específico, num local apropriado para isso. Mas parece que já é um hábito. Desde quando eu comecei a andar no Jordão, mesmo os mais velhos falando que não pode fazer isso... já vem tomando a qualquer hora, indo para festa, considerada como se fosse uma bebida alcoólica. Toma para ir trabalhar [...]. Será que eles tomam para aprender ou só para se divertir? Porque quando a gente toma para aprender, são nesses locais específicos, fora desse movimento [atual]. Quando você toma nesse movimento, você tá tomando por diversão [...]. Então são fatos que eu tô trazendo aqui, é uma conversa que a gente pode fazer a cada um dos povos para começar a nivelar o uso dos produtos que a gente usa que é: o *xubururu*, *damadaskar* e o *nixi pae* [...]. A gente usava isso, em alguns momentos, para aprender ou para curar. E hoje

a gente tá fazendo isso como se fosse diversão. (Joaquim Maná).

Outro problema apontado durante a conferência e observado por Joaquim foi o fato de que os povos indígenas tiveram a bondade de divulgar este ensinamento. Mas isso deveria ser repensado. “Como impedir isso?” Ele ressaltou que são os não indígenas que estão fazendo rapé Huni Kuĩ, Ashaninka, Yawanawá, entre outros povos.

Ele ressaltou a importância de se manterem viva as práticas indígenas. Ressaltou a importância dos povos indígenas se organizarem, e destacou a importância da organização das mulheres, dos jovens. Esse fortalecimento era importante para que esses grupos não fossem para caminhos errados, tais como o da prostituição e das drogas.

Isaka Huni Kuĩ⁸⁰ disse que a cantoria do seu povo Huni Kuĩ surgiu através de sua medicina indígenas, o *nixi pae*, do espírito da floresta. Ele ressaltou que as cantorias huni kuĩ possuem diversas finalidades, umas para abertura, para chamar a força, para colorir as visões, para sentir o cheiro das florestas e também para a cura — esta é o vinho de suas origens, dos conhecimentos de seus ancestrais e o ensinamento de suas plantas sagradas.

Para ele, era necessário ter muito respeito e responsabilidade para trabalhar com as medicinas sagradas. Ayahuasca, para ele, é o professor dos professores. “Hoje o jovem também recebe umas canções através desses ensinamentos da natureza, recebe suas próprias canções para cantar e recebe uma música de cura, recebe uma música de alegria.”

Os instrumentos foram incorporados no ritual da ayahuasca nos últimos anos. Originariamente, não havia instrumento, era só o canto, a flauta. O jovem trouxe o violão. “O que essa nova geração tá fazendo é importante, e nós podemos pensar como fazer para valorizar isso, para fortalecer.” Isso não podia ser feito de qualquer jeito, pois vinha do próprio ensinamento da floresta, *nixi pae*, da mãe terra, mãe água e do universo. “As medicinas trazem a cura. Quem acredita na medicina, recebe a cura... A medicina é sagrada. Ela fala com a gente.”

Ninawá Pai da Mata⁸¹, durante sua palestra, abordou a importância das músicas tradicionais indígenas e das cantorias huni kuĩ, em especial as sagradas, estas, utilizadas em rituais com *nixi pae*. Ressaltou o conhecimento que está sendo expandido para o mundo. Ele disse que as canções indígenas abriram as portas do mundo para o povo Huni Kuĩ.

Com esse movimento, houve um crescimento do saber indígena. Ele ressaltou que, na região do Humaitá, dez anos, ele não via isso — naquela época, só se cantava Amado Batista, “risca-faca”. Nos últimos tempos, eles estavam aprendendo a cantar outros ritmos e agora ele via crianças aprendendo a cantar as cantorias espirituais da medicina.

⁸⁰ Conf. sua palestra na íntegra pelo Portal do YouTube (CRÔNICAS INDIGENISTAS, 2017).

⁸¹ Conf. sua palestra na íntegra pelo Portal do YouTube (CRÔNICAS INDIGENISTAS, 2018).

No entanto, destacou que havia muito *nawá* usurpando o conhecimento indígena, não só a medicina, mas usando as músicas indígenas. Ele ressaltou a importância dos povos indígenas se organizarem. Não era de qualquer jeito que a medicina indígena poderia ser repassada. Um exemplo disso era que certas cantorias indígenas não podiam ser cantadas se a pessoa não estivesse tomando a medicina indígena, sobretudo as rezas sagradas de invocação dos espíritos. Estas poderiam ser cantadas quando se tomasse ayahuasca.

Nos últimos dez anos, houve grande transformação, pois há mulheres e crianças aprendendo essa medicina. O violão não era da cultura indígena, mas ele já foi incorporado à essa cultura. As cantorias indígenas possuíam várias finalidades: fazer criança dormir, chamar caça e curar, entre outras.

Isaka falou das músicas da ayahuasca e da cultura. Ele disse que, da mesma forma que uma redação era escrita, as cantorias tinham a mesma lógica, ou seja, introdução, desenvolvimento e conclusão. Por fim, ressaltou que era importante fazer pesquisa com os velhos sobre as cantorias tradicionais.

Benki Ashaninka ressaltou que era necessário que os povos indígenas se unissem e que era importante a criação de um conselho ético em defesa de seus interesses, visando representar os conhecimentos espirituais. Esses conhecimentos não estavam ligados à doutrina. Segundo Benki, “as doutrinas das igrejas são diferentes. Ligar o espírito com o universo. Abrir a mente para receber as energias para fazer a cura.”

Timbu Shanandawa destacou,

Sabemos que o pajé já era sábio por nascença. Ele tomava a bebida para acrescentar mais sabedoria, porque se ele soubesse por si próprio, não precisava tomar ayahuasca... A ayahuasca é uma lanterna que o pajé toma para ver todas as medicinas [...]. Ele toma e ela vai ensinar e fazê-lo enxergar qual é a folha certa [...] para a medicina. (Timbu Shanandawa).

“O que nós queremos é ter passe livre: revitalizar, divulgar, ensinar nas escolas que a coisa é boa.”, destacou. Esse vegetal não pode ser vendido como se fosse buriti ou açaí, em qualquer esquina, ponderou.

Puwe Luiz Puyanawa⁸² destacou a importância do manejo e da sustentabilidade do cipó e da rainha. “A música diz: ‘O poder, ele vem de longe. Agora, é para quem sabe amar, se não sabe não vai receber’.”

Ele relatou a ocasião em que foi ao Breu pela primeira vez. Neste lugar, olhou a rainha e o cipó da região. Quando retornou, fez um processo de pesquisa. A partir desses estudos,

⁸² Cf. sua palestra na íntegra pelo Portal do YouTube (CRÔNICAS INDIGENISTAS, 2017).

foram feitos os primeiros rapés. No passado, o rapé só era passado pelos mais velhos, mas não havia mistura, era apenas o pó do tabaco.

Sobre ayahuasca, ele observou que antigamente ela só era usada pelos grandes líderes. Ao contrário do que o ocorre hoje, ocasião em que jovens fazem livremente o uso da bebida.

Ele se lembrou de que, no tempo dos grandes líderes, os homens iam tomar ayahuasca no terreiro do pai de Puwe, seu Mário, fazendo suas pajelanças. Nessa época, ele era criança e não bebia ayahuasca, mas ficava vendo os mais velhos tomarem. Tempos depois, a comunidade não fazia mais uso da ayahuasca.

Mas teve uma ocasião em que Benki aconselhou Puwe a procurar pelo cipó verdadeiro na mata para fazer ayahuasca. O cipó que os Puyanawa até utilizam era justamente desse cipó que foi achado na mata a partir da orientação de Benki. Mas ele ponderou que, no início (a partir do momento em que se resgatou os usos da ayahuasca), a produção do cipó e da folha era pequena.

Nesse processo de resgate da própria cultura, eles ganhavam doações de Benki, de outros povos indígenas e das igrejas, porque eles não tinham nas aldeias. Atualmente, conseguiam colher de 40 a 50 sacas de folhas. Pretendiam ter de quatro a cinco mil pés de rainha.

Puwe falou da importância da folha e do cipó. Para eles, fazer ayahuasca era mais do que o simples fazer, mas sim um processo de proteção. Cada pé de rainha era como se fosse uma índia encantada, uma rainha da floresta. Para ele, o cipó era quem dava força para o seu povo seguir o caminho desejado.

Joel Puyanawa destacou o processo de aprendizado no manejo das plantas da medicina sagrada. Nesse processo de aprendizado e resgate dos usos da ayahuasca, hoje eles já sabiam diferenciar as folhas que davam mais miração e a melhor força. “O que é conhecimento, meus parentes? É isso, ao tempo que a gente foi conhecendo, [a gente] foi qualificando, foi descendo conhecimento da nossa cultura, da espiritualidade do nosso mundo tradicional.”

Antes, os Puyanawa não sabiam nem o que era ayahuasca. Mas com o tempo, outros povos foram ajudando nesse processo de resgate cultural. O *txai* Benki ensinou Joel com a explicação das medidas exatas para preparação da ayahuasca. Ele disse que era importante saber zelar para obter o crescimento desse conhecimento. Segundo Joel, não poderia haver sujeira na ayahuasca, porque se tivesse, ela poderia sujar o espírito das pessoas que fazem uso, inclusive o dele próprio. Para isso, era necessário estar com o coração equilibrado para preparar a bebida e desenvolver os conhecimentos indígenas.

Para ele, quando os povos indígenas se encontravam, eles se fortaleciam. Ele tinha

apenas sete anos de idade nessa vida espiritual, mas pretendia chegar ao menos aos 30 anos de vida espiritual. Aquilo que ele falava, era a partir dessa experiência de sete anos. Ele disse que estava feliz por estar vivo para ver as mudanças e as transformações de seu povo. “Cada povo conhece a diversidade da medicina que cura tudo.” Por fim, Joel ressaltou a importância do resgate cultural do povo Puyanawa a partir do uso da ayahuasca pelo seu povo.

Amaral comentou, “Meu pai tomava, meu avô tomava, cantava ayahuasca. Esses meninos que estão tomando ayahuasca para ser curandeiro, para ser pajé, então, tem que começar pela raiz do velho. Pergunta ao velho como é que pode fazer [para] curar com ayahuasca.” Ele ponderou que a ayahuasca deveria ser tomada no escuro, porque no claro não se aprendia nada, “Outra coisa também, eu dizia para vocês: meus parentes, quando toma cipó, ayahuasca, tem que tomar no escuro. Não tem que tomar no claro não. Porque não quer aprender nada não. Na minha região, só toma no escuro.”

Para Benki Pianko, as igrejas são os maiores divulgadores dessa medicina, que a utilizam de forma diferente da medicina indígena. “Hoje as igrejas são as maiores comercializadoras da ayahuasca.” Ele ressaltou que havia igrejas vivendo da ayahuasca, algumas querendo se apropriar.

Ele ressaltou que muitas pessoas queriam se apropriar dos conhecimentos indígenas. Em razão disso, os indígenas deveriam se preocupar com a forma que a medicina indígena está sendo divulgada pelo mundo.

Para Zezinho Ibã, o *nixi pae*, ayahuasca, e a medicina eram utilizados há milênios.

Adeildo Shawadawa, disse que consagrava as medicinas sagradas, entre elas, a ayahuasca. “Ayahuasca é nossa família, é nosso corpo... Elas são nossas medicinas sagradas”, ponderou. Ele destacou que era necessário haver respeito. “Precisamos conhecer e respeitar a cultura de outros povos.”

Nesse cenário, Biraci Brasil estava preocupado em como os povos indígenas iriam proceder com os diversos usos que eram dados à medicina indígena, pois aquilo — os usos não indígenas — já não era a tradição deles.

Benki Pianko disse que era preciso fazer um conselho e de que era necessário que os povos indígenas se posicionassem em locais estratégicos para a regulamentação da ayahuasca, para o uso medicinal indígena.

Daiara Tukano disse acreditar na ayahuasca enquanto medicina. Ela ponderou: “Nós não somos donos, ela é nossa dona, ela é nossa mãe. Da origem da nossa criação, tudo quem nos ensinou foi ela.”

Para Siã, ayahuasca é a: “Medicina que cura, medicina que traz a visão, que traz harmonia.”

Benki Pianko falou também sobre a importância do cultivo dessas plantas medicinais:

Meu avô, quando eu era criança, ele disse para mim:

Avô: Você vai plantar um pé de ayahuasca da minha criação, para você aprender. É esse pé de ayahuasca aqui que vai ensinar a você. Você vai plantar ele em tal canto. Que você vai [...] No dia que ele chamar você, para você fazer, você vai saber o que é ele.

Anos depois meu avô morreu. Carrego essa planta até hoje, que é exatamente a planta que curou aqui [na T.I. Puyanawa] nossos irmãos. Porque todo esse conhecimento milenar tem muito na floresta. Mas esta ayahuasca foi escolhida pelo grande mestre bisavô do bisavô dele, que veio carregado por ele, até agora. Acredito que foi a mesma que o mestre Irineu tomou dessa ayahuasca. Aprendeu. Levou a missão esta mensagem. (Benki Pianko).

Direitos indígenas

Dainara Tukano iniciou sua fala destacando que “é muito problemático quando a sociedade não indígena impõe, tantas vezes, a institucionalização (o modo de organização do branco) para tentar nos entender. Então isso tem sido usado como uma corda para amarrar a gente mesmo.” Por outro lado, ela ressaltou que era possível utilizar os próprios mecanismos do homem branco a favor do empoderamento dos povos indígenas, fazendo-se entender. Ela questionou: “Entrar num processo contra o Brasil e as suas legislações por genocídio cultural numa corte interamericana, por exemplo? Acusando o Brasil pelo fato de sua legislação promover o genocídio de nossas culturas. Porque é isso o que acontece. É uma legislação preconceituosa, que criminaliza, que marginaliza, que nega nosso espaço de existência.” Por fim, ela ressaltou que os povos indígenas acabavam ficando à mercê das instâncias do governo brasileiro, inclusive da FUNAI, do MinC e do IPHAN.

Ele ressaltou que o propósito deste evento era a discussão a fim de criar um regimento interno que acompanhasse e regulamentasse a saída dos jovens com as medicinas indígenas. Mas se isso fosse feito, segundo a defensora Cláudia, os povos indígenas estariam infringindo o direito de ir e vir. Na ocasião, também foi pensado em solicitar ao CONAD esse livre acesso para o povo Huni Kuĩ.

Pedro Shanenawa disse,

Como é difícil a gente ter liberdade daquilo que é nosso. Usar o nosso conhecimento. Buscar aquilo que nós devemos buscar. É muito difícil nós usarmos perante as leis de vários países que impedem a nossa liberdade de caminhar e de buscar, de ter nossa própria cultura, próprias histórias, nossos cânticos, é muito difícil. (Pedro

Shanenawa).

Ele acreditava que, com o fim deste encontro, saísse algo de bom para garantir a liberdade dos povos indígenas, para que estes pudessem sair para qualquer canto do mundo sem medo de ser preso. “Então eu quero fazer uma pergunta para a doutora: qual o reconhecimento da justiça para que os indígenas tenham uma liberdade para viajar, em qualquer parte do mundo, com seus direitos, para caminhar com seus próprios pés?”

Em resposta à pergunta feita pelo Pedro Shanenawa, Cláudia Aguirre, antes, fez uma análise da conjuntura internacional sobre o direito dos povos indígenas. Ela citou um caso que chegou à Corte Interamericana Internacional de Direitos Humanos sobre conflitos territoriais envolvendo indígenas no Suriname. Por oportuno, ela lembrou que o Suriname não assinou a Convenção 169, mas assinou a Convenção Americana de Direitos Humanos (CADH) — também conhecida como Pacto de San José da Costa Rica.

Essa demanda foi feita por uma comunidade indígena que, na época, alegava a violação dos direitos territoriais indígenas no Suriname. Na CADH, há um dispositivo que versa sobre o direito à propriedade privada como um direito humano. Propriedade privada, enquanto concepção ocidental de cunho privado e individual: concepção diferente da perspectiva indígena de direito à terra, que engloba um todo (relação com o local em que esses povos vivem).

Mesmo o Suriname não tendo assinado a Convenção 169, que aborda um conceito diferente de território, a comunidade indígena saiu vitoriosa. Isso porque a Corte Interamericana pegou o conceito de propriedade privada — que, em regra, não tem nada a ver com a realidade indígena — e fez uma interpretação conforme a realidade indígena. Em resumo, o que a defensora queria pontuar era o fato de o Direito ser uma disputa de significado o tempo todo.

Um ganho ocorria quando cada vez mais pessoas ou parceiros davam outro significado. Ela traçou alguns comentários sobre a resolução do CONAD. Em especial, destacou que, apesar de a Resolução reconhecer os usos tradicionais indígenas e das religiões, tais práticas fazem parte da cultura amazônica. Mas só regulamentou o uso religioso, fazendo recomendação exclusivamente para o uso ritualístico-religioso.

Ademais, essas recomendações visam a criação de associações, que as entidades religiosas tenham CNPJ, façam o controle de associados e da ayahuasca, entre outras recomendações — esquecendo, nesse contexto de regulamentação, que os indígenas também usavam ayahuasca e que tais recomendações, mesmo que fossem feitas aos indígenas, não faziam parte da organização social dos povos indígenas.

Após essas observações, ela fez a seguinte pergunta:

Precisa de CNPJ para defender direitos? Não! Não! A rigor, não. Porque se você pega na mão da Convenção 169, não precisa de associação, não precisa de CNPJ para exercer direitos. Não precisa disso também, segundo a Constituição Federal. (Claudia Aguirre).

Disse que não era preciso o indígena se adequar ao mundo ocidental para ser sujeito de direito. “Existe um modo de organização legal, que é do branco, que não necessariamente é do indígena e não necessariamente o indígena precisa se adequar a isso para ser sujeito de direito. Pode ser estratégico? Até pode, a depender da decisão de cada comunidade.” Ela disse que, no momento em que um defensor pega um processo de apreensão de ayahuasca, ele acaba se atualizando com aquilo que ele pode utilizar, a partir dos significados existentes e possíveis de serem utilizados.

Se o CONAD permite o uso religioso, por que não permite o uso sagrado dentro do modo de ser indígena, conforme a Constituição Federal?... Não garanto que o judiciário vá aceitar. Mas isso é a luta diária. A Convenção 169 não caiu do céu, foi porque várias pessoas começaram a falar que: Olha, tem os direitos humanos, mas esse modo que vocês falam de direitos humanos aí [na CADH], não serve muito para a gente. A Convenção 169 foi muito isso, foi uma releitura disso. Então, vocês têm que ter ideia disso e se apropriar disso. (Claudia Aguirre).

Sobre a liberação do transporte, ela ponderou que essa liberação também gerará novas responsabilidades por parte dos indígenas. Destacou que a iniciativa de tentativa de fiscalização dos Huni Kuĩ poderá ser um caminho. “Se o Brasil é um país pluriétnico, vamos ter uma variedade de regulações”, ressaltou Cláudia. “Então não queremos banalizar o consumo da ayahuasca, mas se somos um país plural, precisamos ter uma pluralidade de normas.”

Em sua fala, Francisco Pianko estava preocupado com a forma com que eles iriam encaminhar um documento da Conferência. Isso porque ele percebeu que, entre aquilo que era direito dos povos indígenas e, ao mesmo tempo, proibição, havia muitas contradições — a partir das apresentações que foram feitas.

Ele disse que a criação de um CNPJ, ou algo parecido, não resolveria o problema enfrentado pelos indígenas sobre a circulação da ayahuasca para fora da Terras Indígenas. “Isso precisava ser resolvido a partir dos direitos dos povos indígenas”, ponderou Francisco. Logo, uma solução precisava ser encontrada.

Ele destacou que os povos indígenas ainda não possuíam pleno acesso às normativas internacionais e nacionais e resoluções. Mas que era necessário alcançar esses direitos. Os povos indígenas ainda precisavam da intermediação das instituições parceiras para entender os direitos que eram garantidos aos povos indígenas.

Essa apresentação que foi feita aqui, ela mostra claramente a dificuldade que a gente tem, por conta dessas contradições. Não tem uma coisa muito clara. Sabemos que dentro das nossas aldeias, a gente tem uma liberdade para circular, para tomar nosso kamarãpi. Agora para fora, essa questão é que é o embarcar num avião, lá em ponto

que tem mexido bastante. Por exemplo, como é que a gente vai se organizar para lidar com isso? Talvez o desafio desse evento seja o de saber lidar com essa situação. O Osmildo estava falando que foi Taumaturgo, o exército tomou o rapé dele. A gente olha no comércio em Cruzeiro do Sul, está cheio de rapé na prateleira. Então é muito difícil entender como isso funciona. (Francisco Pianko).

Pianko ressaltou a necessidade do alinhamento dos povos indígenas para, juntos, alcançarem os objetivos e, sobretudo, fazerem um ajuste interno de cada povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tomando como saber todas as questões que foram suscitadas em cada um dos capítulos dessa dissertação, algumas considerações se destacam: a ineficácia das políticas públicas sobre drogas, sobretudo quando aplicadas a práticas tradicionais indígenas; a discriminação dissimulada de “legalidade”, a partir da prática jurídica do Poder Judiciário e das instituições de segurança pública; e o direito à diferença dos povos indígenas, em especial, quando correlacionado com a política de patrimônio cultural.

A respeito das políticas públicas sobre drogas, é notório que o conhecimento tradicional e científico-legal entram em choque, sobretudo por conta das perspectivas e visões de mundo existentes, que criminalizam práticas tradicionais. Outra crítica que se faz à elas é o fato de ainda persistir a tendência em atribuir maior legitimidade aos estudos sobre a temática dos psicoativos desenvolvidos no âmbito das ciências da saúde, apesar do avanço nas pesquisas que enfatizam os aspectos culturais do uso de drogas (METZNER, 2002). Nesse sentido, coaduna-se com Labate et al. (2008), de que naqueles estudos há uma incapacidade de lidar com a complexidade deste tema e de seus aspectos socioculturais, o que empobrece o discurso no campo político, sobretudo na concepção de políticas públicas de drogas mais direcionadas à realidade multicultural brasileira.

No âmbito internacional, há um absoluto descrédito do sistema de controle internacional de drogas que se fundamenta nessas três convenções internacionais. Para Rodrigues (2009), esse sistema não foi capaz de alcançar os fins a que se propunha. Esse fracasso pode ser avaliado pela manutenção do alto consumo de psicoativos ilícitos em vários países, sobretudo Estados Unidos, e dos altos custos sociais da política de drogas implementada nos países periféricos, a exemplo do Brasil.

Dessa forma, percebe-se que as políticas públicas sobre drogas no Brasil, a partir do que foi discutido nesta pesquisa, precisam ser flexibilizadas, sobretudo quando utilizadas dentro de contextos culturais dos povos indígenas. Elas devem sempre levar em conta o respeito à diversidade cultural e à pluralidade de formas particulares da organização social. Deve efetivar, aos povos indígenas, os direitos referentes à sua organização social e aos seus costumes, línguas, crenças e tradições, levando em consideração sempre uma relação dialógica e intercultural.

A partir dessas críticas acerca da política de drogas, é importante pensar uma nova significação dos usos psicoativos, sobretudo por meio da integração de grupos sociais, que são capazes de produzir mudanças nas formas de pensar a relação entre Estado, sociedade e usos.

Acerca da prática jurídica do Poder Judiciário, estudos regionais do Instituto Interamericano de Direitos Humanos (IIDH) demonstram que, quando uma pessoa indígena recorre ou é parte em um processo judicial, enfrenta sérios obstáculos, principalmente em razão de o sistema judicial desconhecer a diversidade cultural das pessoas usuárias. Em razão disso, acaba-se não aplicando a legislação específica, como por exemplo a Convenção 169 da OIT, nem as sentenças da Corte Interamericana de Direitos Humanos (IIDH, 2014).

Essas práticas reforçam a ideia de uma forma discriminatória dissimulada de “legalidade”. Essa violência, travestida dessa suposta “legalidade”, manifesta-se em todas as áreas do sistema de justiça, desde o primeiro momento, ainda na esfera administrativa, e depois, em razão da necessidade de se buscar seus direitos através de um processo judicial, em que todas as dificuldades lhes são apresentadas em razão das diferenças culturais existentes.

Segundo Danniel Silva (2017), essa visão míope das instituições e do direito possui profundo viés integracionista. Consequentemente, funda-se na ideia de que não são as leis ou as instituições que precisam ser reformuladas para contemplar as diferentes formas de viver, mas sim os povos indígenas que deveriam se adequar a um modelo homogêneo imposto pela modernidade.

Cláudia Aguirre, defensora pública do estado do Acre, relata um pensamento compartilhado pelos agentes estatais:

[...] não são as políticas públicas que são inadequadas às/aos indígenas, mas são estas/es que têm que se adaptar a elas. A/O indígena entra na sala de um órgão público e, pronto! — a máquina invisibilizadora começa a funcionar com suas diversas engrenagens, a todo vapor. A começar, muitas vezes, pela barreira da língua; passando, então, por uma postura de desconcerto por parte de funcionários obrigados a seguir um certo protocolo pensado somente para os caras-pálidas — e se a situação da/o indígena não se enquadra no protocolo, a tendência é achar que o problema é ela/e, nunca da instituição (*apud* SILVA, D., 2017, p. 42).

Para esta defensora, o tratamento dado aos povos indígenas está permeado por um modo assistencialista, arraigado na lógica da tutela. Na grande maioria dos órgãos estatais, a preocupação de buscar prover-lhes um atendimento de fato especializado inexistente, e isto sequer é colocado em questão no âmbito do Poder Judiciário e nas instâncias administrativas. Por conseguinte, isso torna o acesso à justiça para os povos indígenas muitas vezes dramático.

A respeito do direito à diferença dos povos indígenas, quando correlacionada com a política de patrimônio cultural, sobretudo quando pensado o processo de patrimonialização da ayahuasca, coadunado com a fala da antropóloga Danielli Jatobá França (2017), realizada durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca. Suas conclusões convergem com as conclusões desta pesquisa, tomando como ponto de partida o respeito aos povos indígenas, em especial, ao direito à diferença que lhes é garantido. A proposta para a questão do reconhecimento da ayahuasca,

em relação aos povos indígenas, é a de que seja realizado um processo de consulta e de deliberação junto aos povos indígenas.

A necessidade da deliberação e participação dos povos indígenas seria feita conjuntamente com esses povos. Para isso, o primeiro passo a ser tomado é saber se os povos indígenas possuem interesse nesse processo, a partir de uma consulta junto a eles.

Ressalta-se a importância de se compreender a ayahuasca a partir de uma perspectiva indígena, ou seja, compreender a multiplicidades envolvida na relação com o bem. Mas quando se fala nessa multiplicidade, busca-se compreender o que ayahuasca é para cada um desses povos indígenas. Sabe-se que ayahuasca para os Ashaninka, não é o mesmo para o Huni Kuĩ, talvez, nem para os Shanenawa ou para os Madija.

Para Danielli França, ayahuasca para os povos indígenas mais se aproxima de uma filosofia de vida — acredito que este seja o sentido que mais se aproxima com o conceito de medicina que, por sua vez, mais se aproxima com a ontologia indígena. Para compreender esse sentido que é dado, seria necessário pensar em um sistema de conhecimento próprio dos povos do Acre, da tradição dos povos, de que forma ela se expressa, o que ela tem como fundamento. Seria uma forma de conhecer.

Sobre a proposta apresentada durante a I Conferência Indígena da Ayahuasca para conhecer a ayahuasca dos povos indígenas, primeiro seria necessário conhecer a intimidade do que acontece dentro das aldeias (os processos de curas, a relação com os mais velhos, com os pajés). Por outro lado, também seria necessário compreender a saída dos *txais* das aldeias, esse trânsito das pessoas que estão representando essas comunidades em outros lugares, fora de suas terras indígenas.

No entanto, Danielli França ressaltou que, acerca dos mistérios em torno da ayahuasca, estes não poderiam ser levados para conhecimento do mundo ou até mesmo alcançados por uma política pública de patrimônio:

Uma outra coisa que eu achei que seria importante é pensar na expressividade, para tentar dialogar com a política [...] A expressividade dessas práticas. Talvez, com reconhecimento como patrimônio cultural, o que a gente consegue acessar relacionado à ayahuasca é a forma como ela é comunicada. Como que ela se apresenta ao mundo. Então, ela se apresenta ao mundo, para mim, da forma como eu aprendi, por meio dos cantos. Por que a gente tem que ter uma chave de entrada, que é a identificação dos bens culturais que possam ser reconhecidos. Então eu fiz uma aposta que tem a ver com os cantos, com a parte visual, relacionada à ayahuasca, e outra parte relacionada às plantas. (Danielli França).

A respeito dos cantos relacionados aos rituais de ayahuasca, essas canções possuíam uma forma específica para serem executadas, sobretudo, aquilo que se diz e como se canta. Segundo a consultora, essa seria uma possível entrada respeitosa de acesso para identificação

de um bem cultural. Pois seria uma entrada pública, mas não invasiva (de acesso à intimidade absoluta).

Danielli França falou das restrições de determinados cantos que não podem ser realizados fora de seu ritual. Também abordou sobre o aspecto visual da ayahuasca, sobretudo das mirações, pinturas e o grafismo *kene*. Outro aspecto importante a ser observado está relacionada com a forma como a ayahuasca é comunicada ao mundo. A relação com as plantas, com os remédios e as dietas, o conhecimento de produção de um corpo sadio. Ademais, ela leva em consideração a possibilidade de fazer essa patrimonialização de forma respeitosa, visando a espiritualidade, e que tudo pudesse ser feito de forma conjunta com as comunidades indígenas.

Por fim, vale ressaltar que pode ocorrer de o processo de Registro da ayahuasca colocar em xeque os atuais livros de registros existentes, conforme § 3º do art. 1º do Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000: “Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo” (IPHAN, 2010, p. 2). Da mesma forma como ocorreu quando o vinho de caju e o terreiro da casa branca não encontraram no instituto do tombamento um modelo eficaz de salvaguarda desses bens culturais.

REFERÊNCIAS

ACRE (Estado). Resolução conjunta CEMACT/CFE nº 004, de 20 de dezembro de 2010. Dispõe sobre a autorização para extração, coleta e transporte do cipó *Banisteriopsis* spp. e das folhas do arbusto *Psychotria viridis* por organizações religiosas no Estado do Acre. **Diário Oficial do Estado do Acre**. Rio Branco, n. 10.445, p. 10-11, 2010.

AGUIRRE, Cláudia. Livre circulação de pajés com as medicinas tradicionais. (apresentação em Power Point). **1ª Yubaka Hayrá** – Conferência Indígena Ayahuasca. Mâncio Lima: Defensoria Pública do Estado do Acre. 2017a.

_____. Livre circulação de pajés com as medicinas tradicionais. (palestra). **1ª Yubaka Hayrá** – Conferência Indígena Ayahuasca. Mâncio Lima: Defensoria Pública do Estado do Acre. 2017b.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa. Epistemologia da ayahuasca e a dissolução das fronteiras natureza/cultura da ciência moderna. **Fragmentos de cultura**, Goiânia, v. 24, n. 2, p. 179–193, abr./jun. 2014.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheilla Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (orgs.). **Patrimônio cultural**: identidades coletivas e reivindicações. Manaus: UEA Edições; PPGSA/PPGAS-UFAM, 2013 (Coleção Documentos de Bolso; n. 6).

ARAÚJO, Felipe Silva. Os usos lícitos da ayahuasca no contexto internacional de políticas sobre drogas. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos**, 2011. Disponível em: <https://neip.info/novo/wp-content/uploads/2015/04/usos_licitos_neip.pdf>. Acesso em: 5 mai. 2017.

BALDUS, Herbert. Bebidas e narcóticos dos índios do Brasil: sugestões para pesquisas etnográficas. **Revista Sociologia**, São Paulo, Escola de Sociologia e Política de São Paulo, v. XII, n. 2, p. 161-169, maio de 1950.

BECKER, Howard. **Segredos e truques da pesquisa**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. Les drogues: que sont-elles? In: **Howies home page**. 2001. Disponível em: <<http://howardsbecker.com/articles/drugsfr.html>>. Acesso em: 22 mar. 2017.

BELTRÃO, Jeane Felipe; SOUZA, Estella Libardi de; FERNANDES, Rosani de Fátima; OLIVEIRA, Assis da Costa. Crianças indígenas e o “humanismo” etnocêntrico. **ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA**. Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/000NOTICIAS/NoticiasABA/beltrao_infanticidio.pdf>. Acesso em: 16 mai. 2018.

BRASIL. **Lei Nº 11.343, de 23 de agosto de 2006**. Institui o Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas - Sisnad; prescreve medidas para prevenção do uso indevido, atenção e reinserção social de usuários e dependentes de drogas; estabelece normas para repr. Brasília: Diário Oficial da União. 24.08.2006, 2006b. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/111343.htm>. Acesso em: 13 set. 2017.

_____. **Decreto Nº 5.051, de 19 de abril de 2004.** Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. Brasília. Diário Oficial da União, 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/decreto/d5051.htm>. Acesso em: 16 mai. 2018.

_____. **Decreto Nº 154, de 26 de junho de 1991.** Promulga a Convenção Contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e Substâncias Psicotrópicas. Brasília. Diário Oficial da União, 1991. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d0154.htm>. Acesso em: 14 abr. 2018.

_____. **Decreto Nº 79.388, de 14 de março de 1977.** Promulga a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas. Brasília. Diário Oficial da União, 1977. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-79388-14-marco-1977-428455-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 12 set. 2017.

_____. **Decreto Nº 54.216, de 27 de agosto de 1964.** Promulga a Convenção Única sobre Entorpecentes. Brasília. Diário Oficial da União, 1964. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1960-1969/decreto-54216-27-agosto-1964-394342-publicacaooriginal-1-pe.html>>. Acesso em: 14 abr. 2018.

_____. **Decreto-Lei Nº 3.689, de 3 de outubro de 1941.** Código de Processo Penal. Brasília. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 13 de outubro de 1941. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del3689Compilado.htm>. Acesso em: 3 de jul. 2018.

_____. **Decreto-Lei Nº 2.848, de 7 de dezembro de 1940.** Código Penal Rio de Janeiro. Diário Oficial da União, 31.12.1940. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848compilado.htm>. Acesso em: 17 abr. 2018.

BRASIL RAIZ CINE 1. 1ª Conferência Indígena da Ayahuasca. **YouTube.** Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=U-xgmFUda8k&feature=youtu.be>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Políticas culturais e povos indígenas – uma introdução. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer (orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas.** São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 9-21.

_____. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Clara Enigma, 2012.

CAROSO, Carlos; MACHADO, Lia Zanotta; BELTRÃO, Jane Felipe. **Carta.** Apresenta a posição da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) frente ao PL 1057 e ao Substitutivo. s.d. Disponível em: <http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/Documentos%20da%20CAI/infanticidio_carta_cam_deput.pdf>. Acesso em: 16 mai. 2018.

COUTINHO, Thiago. A questão da legitimidade e da legalidade dos usos contemporâneos da ayahuasca: Um estudo de caso. **Dilemas:** Revista de Estudos de Conflito e Controle Social, Rio

de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 331–335, 2013.

CRESPIAL. CENTRO REGIONAL PARA LA SALVAGUARDIA DEL PATRIMONIO CULTURAL INMATERIAL DE AMÉRICA LATINA. **Portal CRESPIAL**. 2014. Disponível em: <<http://www.crespial.org/es/Seccion/index/1/Crespial>>. Acesso em: 10 jan. 2017.

CRESWELL, John. W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2007.

CRÔNICAS INDIGENISTAS. Isaka dia 15 de dezembro de 2017. **Youtube**. 26 dez. 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=t2_9b8F1D2Q>. Acesso em: 2 fev. 2018.

_____. ‘Manejo do cipó e da folha rainha’ & ‘Retomada da cultura tradicional Puyanawa’: Puwe Puyanawa. **YouTube**. 28 dez. 2017. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZmSgJh34Nh4&t=35s>>. Acesso em: 2 fev. 2018.

_____. Ninawá Pai da Mata - Importância das Músicas Tradicionais Indígenas. **YouTube**. 11 de janeiro de 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=fN4a5m1nBsk>>. Acesso em: 22 fev. 2018.

DINIZ, Debora. **Carta de uma orientadora: o primeiro projeto de pesquisa**. Brasília: Letras Livres, 2012.

DINIZ, Debora; MUNHOZ, Ana Terra Mejia. **Plágio: palavras escondidas**. Brasília/Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Letras Livres, 2014.

FACUNDES, Jair Araújo. **Pluralismo, direito e ayahuasca: autodeterminação e legitimação do poder no mundo desencantado**. 150 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Instituto Brasiliense de Direito Público (IDP), Brasília, 2013.

FARIAS, Cristiano Chaves de; ROSENVALD, Nelson. **Curso de direito civil: direito de Família**. 10. ed. Salvador: Ed. JusPodivm, 2016.

FERRETTI, Mundicarmo. **A mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outra tradições afro-brasileiras**. São Luís: UEMA, 2008.

_____. (org.). **Pajelana do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa**. São Luís: CMF, FAPEMA, 2004.

FIGUEIRA, Luiz Eduardo. **O ritual judiciário do tribunal do júri: o caso do ônibus 174**. 238 f. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2008.

FRANÇA, Danielli Jatobá. “Patrimonialização da ayahuasca: o que é? Para que serve? Outras medicinas podem ser patrimonializadas?”. (palestra). **1ª Yubaka Hayrá** – Conferência Indígena Ayahuasca. Mâncio Lima: IPHAN, 2017.

_____. Plano de trabalho. In: **PRODOC 914brz4012**. Rio Branco: Superintendência do Iphan no Acre, 2015a.

_____. Produto 5 – Difusão da Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural

Imaterial. Rio Branco: 2015. In: **PRODOC 914brz4012**. Rio Branco: Superintendência do Iphan em Acre, 2015b.

FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. **História da Maconha no Brasil**. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

FRAVET-SAADA, Jeanne. ‘Ser afetado’, de Jeanne Fravet-Saada”. Tradução: Paula Siqueira. **Cadernos de Campo**. Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP. Nº. 13, ano 14 - São Paulo: USP, FFLCH, 2005, p. 155-161.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 20ª ed. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora; Brasília: INL-MEC, 1980 [1933].

FUNAI. FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIOS. **Informação Técnica nº 16/OUVIDORIA/PRES-FUNAI/2010**. Direitos culturais do povo indígena Kaxinawá. 28 de outubro de 2010. Brasília: FUNAI, 2010a.

_____. **Ofício nº 479/2010/PRES-Funai**. Apreensão da bebida tradicional ayahuasca. 10 de novembro de 2010. Brasília: FUNAI, 2010b.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2002.

GIL, Gilberto; FERREIRA, Juca. Apresentação. A cultura, o Estado e os diversos usos das “drogas”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward. et al. (orgs.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 9-11.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. **Cadernos de Campo**. Revista dos alunos de pós-graduação em antropologia social da USP. Tradução. Nº. 13, ano 14 - São Paulo: USP, FFLCH, 2005, p. 149-154.

GUSMÃO, Deyvesson. “Patrimonialização da ayahuasca: o que é? Para que serve? Outras medicinas podem ser patrimonializadas?”. (apresentação em Power Point). **1ª Yubaka Hayrá** – Conferência Indígena Ayahuasca. Mâncio Lima: IPHAN, 2017a.

_____. “Patrimonialização da ayahuasca: o que é? Para que serve? Outras medicinas podem ser patrimonializadas?”. (palestra). **1ª Yubaka Hayrá** – Conferência Indígena Ayahuasca. Mâncio Lima: IPHAN, 2017b.

GRECO, Rogério. **Curso de direito penal: parte geral**, vol. 1. 19. ed. Niterói, RJ: Impetus, 2017.

HOLANDA, Marianna Assunção Figueiredo. **Quem são os humanos dos direitos? Sobre a criminalização do *infanticídio* indígena**. 157 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

HULL, Matthew. 2012. Government of paper: the materiality of bureaucracy in urban Pakistan. Berkeley: University of California Press. 301 p. Resenha de: LOWENKRON, Laura. **Mana**, v. 20, n. 3, Rio de Janeiro Dec. 2014, p. 624-627.

IPHAN. INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. **Processo PRODOC 914BRZ4012**. Contrato nº CLT00539/2015. Difusão e ampliação da Política de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2015.

_____. **Processo nº 01423.000412/2012-83**. Plano de ação contratação de pessoa jurídica para organização de reuniões em TI's para esclarecimento sobre o processo de Registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural pelo IPHAN e consulta sobre anuência dos índios em relação a realização de inventário. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2012.

_____. **Processo nº 01423.000228/2011-52**. Plano de ação / Plano de ação intitulado: execução do levantamento preliminar no INRC sobre os bens e referências culturais associados ao uso ritual da ayahuasca no Estado do Acre. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2011.

_____. **Processo nº 01450.0086341/2008-31**. Pedido de Registro da Ayahuasca. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2008 (processo digitalizado).

LABATE, Beatriz Caiuby; RODRIGUES, Thiago (eds.). **Drogas, política y sociedad em América Latina y el Caribe**. México, D.F: Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2015.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward. et al. (orgs.). **Drogas e cultura: novas perspectivas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

LABATE, Beatriz. Caiuby; GOULART, Sandra Lucia; CARNEIRO, Henrique. Introdução. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, 2005a, p. 29–55.

LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra (orgs.). **O uso ritual das plantas do poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005b.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahausca nos centros urbanos**. Campinas, SP: Mercado das Letras, São Paulo, SP: Fapesp, 2004.

LANGDON, Esther Jean Matteson. Prefácio. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra (orgs.). **O uso ritual das plantas do poder**. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005, p. 13-28.

_____. Introdução: Xamanismo — velhas e novas perspectivas. In: **Xamanismo no Brasil: novas perspectivas**. Florianópolis: Editora da UFSC, 1996, p. 9-37.

LIMA, Antônio Carlos de Souza (org.). **Antropologia & direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Brasília/Rio de Janeiro/Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia/LACED/Nova Letra, 2012.

LIMA, Edilene Coffaci de. A internacioalização do kampô (via ayahuasca): difusão global e efeitos locais. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; CESARINO, Pedro de Niemeyer

(orgs.). **Políticas culturais e povos indígenas**. São Paulo: Editora Unesp, 2016, p. 91-112.

LIMA, Rita de Cássia Cavaltante. **Uma história das drogas e do seu proibicionismo transnacional: relações Brasil-Estados Unidos e os organismos internacionais**. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2009.

LOWENKRON, Laura. **O monstro contemporâneo: a construção social da pedofilia em múltiplos planos**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2015.

LUNA, Luiz Eduardo. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, 2002, p. 181-200.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do caapi. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: FAPESP/Mercado das Letras, 2002, p. 37-68.

KANT DE LIMA, Roberto; BAPTISTA, Bárbara Gomes Lupetti Baptista. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. **Anuário Antropológico**, v. 39, n. 1, p. 9-37, 2013.

_____. O desafio de realizar pesquisa empírica no Direito: uma contribuição antropológica. **Paper apresentado no 7º Encontro da ABCP – Associação Brasileira de Ciência Política**, Recife, 4-7 ago. 2010.

KANT DE LIMA, Roberto. Capítulo 1 - Por uma Antropologia do Direito, no Brasil. In: **Ensaios de Antropologia e de Direito**. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2009. p. 1-38.

MABIT, Jacques. Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia peruana. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo: Fapesp, 2002. p. 147-180.

MAIA, Dedê. Conferência Indígena da Ayahuasca: longe é um lugar que não existe... 03.01.2018. **Xapuri Socioambiental**. Disponível em: <<https://www.xapuri.info/sagrado-indigena/conferencia-indigena-ayahuasca/>>. Acesso em: 9 jan. 2018.

MARQUES & BARBOSA SERVIÇOS ESPECIALIZADOS. Relatório final: Inventário Nacional de Referências Culturais dos “usos rituais da ayahuasca”. Rio Branco, maio de 2015. In: **Processo nº 01450.0086341/200831**. Rio Branco: Superintendência do IPHAN em Acre, 2008.

MAZZUOLI, Valerio de Oliveira. **Curso de direito internacional público**. 9. ed. ver. atual. e ampl. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2015.

METZNER, Ralph. (org.). **Ayahuasca: alucinógenos, consciência e o espírito da natureza**. Rio de Janeiro: Gryphus, 2002.

MISSE, Michel. **O inquérito policial no Brasil: uma pesquisa**. Rio de Janeiro: NECVU/IFCS/UFRJ; BOOKLINK, 2010.

MOTA, Christiane. **Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense**. São

Luís: EDUFMA, 2009.

MPF. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria da República no Rio de Janeiro. Agravo de Instrumento, 9 de maio de 2014. In: **Ação Civil Pública** (Processo Originário: 0004747-33.2014.4.02.5101). Rio de Janeiro: TRF 2ª Região. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/dl/agravo-instrumento-interposto-mpf-rj.pdf>>. Acesso em: 26 jun. 2017.

NEIP. NÚCLEO DE ESTUDOS INTERDISCIPLINARES SOBRE PSICOATIVOS. **Portal NEIP**. Disponível em: <<http://neip.info/>>. Acesso em: 27 mar. 2017.

NOVAES, Regina Reyes; KANT DE LIMA, Roberto. **Antropologia e direitos humanos**. Niterói: EdUFF, 2001.

NUNES, Izaurina de Azevedo (org.). **Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão**. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore (CMF), 2003.

OGALDE, Juan P.; ARRIAZA, Bernardo T.; SOTO, Elia C. Identification of psychoactive alkaloids in ancient Andean human hair by gas chromatography/mass spectrometry. **Journal of Archaeological Science**, v. 36, n. 2, p. 467–472, 1 fev. 2009.

OIT. ORGNIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO. **Convenção nº 169 sobre povos indígenas e tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT; Escritório no Brasil, 2011.

OLIVEIRA, Aline Ferreira. F. Dai-me nixi pae, uni medicina: alianças e pajés nas cidades. **X Reunião de Antropologia do Mercosul**, Córdoba (Argentina), 2011.

OLIVEIRA, Alice Haibara de. **Já me transformei**: modos de circulação e transformação de pessoas e saberes entre os Huni Kuin (Kaxinawá). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

OLIVERIA, João Pacheco de. Infanticídio entre as populações indígenas – Campanhas humanitária ou renovação do preconceito? **ABA**. Comissão de Assuntos Indígenas (CAI) da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). s.d. p. 1-4. Disponível em <<http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/Documentos%20da%20CAI/infanticidio.html>>. Acesso em: 1º mai. 2018.

POLICARPO, Frederico. **O consumo de drogas e seus controles**: uma perspectiva comparada entre as cidades do Rio de Janeiro, Brasil, e de San Francisco, EUA. 218 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal Fluminense, 2013.

PRAYAG, Girish; MURA, Paolo; HALL, Michael; FONTAINE, Julien. Drug or spirituality seekers ? Consuming ayahuasca. **Annals of Tourism Research** 52. 2015, p. 161-179.

RAMOS, Alcida Rita. Os direitos humanos dos povos indígenas no Brasil. In: MAYPURY-LEWIS, Biorn; RANINCHESKI, Sonia (orgs.). **Desafios aos Direitos Humanos no Brasil Contemporâneo**. Brasília: CAPES/VERBENA, 2011, p. 65-80.

RAMOS, André de Carvalho. Direitos indígenas. In: **Curso de direitos humanos**. 4ª ed. São

Paulo: Saraiva, 2017, p. 873-902.

REGINATO, Andréa Depieri de Albuquerque. Regulamentação de uso de substância psicoativa para uso religioso: o caso da ayahuasca. **Tomó**, n. 17, p. 57–78, jul./dez. 2010.

REGO, André Gondim do. **O trabalho do antropólogo no Ministério Público Federal: e outras considerações sobre a articulação entre o Direito e a Antropologia**. 146 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

REIS, Rodolfo Moraes. M. A produção burocrática da tecnicidade? Reflexões iniciais sobre forma e linguagem em documentos da política brasileira de Classificação Indicativa. **Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB**, p. 1–17, 2016.

RODRIGUES, Luciana Boiteux de Figueiredo. Brasil: reflexiones críticas sobre una política de drogas represiva. **Revista Internacional de Derechos Humanos**, v. 12, n. 21, p. 1–6, 2015.

_____. Breves considerações sobre a política de drogas brasileira atual e as possibilidades de descriminalização. **Instituto Brasileiro de Ciências Criminais**, v. 18, n. 217, p. 16, 2010a.

_____. Drogas y prisión: la represión contra las drogas y el aumento de la población penitenciaria en Brasil. **Sistemas sobrecargados**. Leyes de drogas y cárceles en América Latina. p. 30–39, 2010b.

_____. Possibilidades e perspectivas da descriminalização das drogas ilícitas. **Le Monde Diplomatique**, v. 3, n. 26, p. 10–11, 2009.

_____. **Controle penal sobre as drogas ilícitas: o impacto do proibicionismo no sistema penal e na sociedade**. Tese (Doutorado em Direito) São Paulo: Universidade de São Paulo, 2006a.

_____. A nova Lei Antidrogas e o aumento da pena do delito de tráfico de entorpecentes. **Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos**, p. 1–6, 2006b.

SANTOS, Fabiana Lima dos. **Memória 2017 01 da II Conferência Mundial da Ayahuasca**. Palestra. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2017a.

_____. **Minuta 2017 02 Memória Conferência Ayahuasca Encontro 19out16**. Rio Branco: Superintendência do IPHAN no Acre, 2017b.

SAVCULTURA. Yube Nawa Aïbu (Mulher Jibóia Encantada). **YouTube**. 26 de nov de 2012. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=LENU6CPDiIU>>. Acesso em: 31 jan. 2018.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. O Ensino de Antropologia Jurídica e a Pesquisa em Direitos Humanos. In: NALINI, José Renato; CARLINI, Angélica (orgs.) . **Direitos humanos e formação jurídica**. Rio de Janeiro: Forense Jurídica - Grupo Gen, 2010, p 137-153.

SCHWARCZ, Lilia. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**

(1870-1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. Que cada povo teça os fios de sua história: o pluralismo jurídico em diálogo didático com legisladores. **Revista de Direito da Universidade de Brasília**. v. 1, n. 1, p. 65-92, janeiro-junho de 2014.

SILVA, Danniell Gustavo Bomfim Araújo da. **Nome de índio é nome de gente: o caso Ninawa na justiça do Acre**. 148 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília (UnB), Brasília, 2017.

SILVA, Harley Araújo da; PEREIRA, Luciana Rodrigues; GOMES, Nei Sebastião Braga et al. Efeitos da Resolução Estadual para as entidades religiosas que utilizam a ayahuasca no estado do Acre. **Enclíclopedia Biosfera**, v. 9, n. 16, p. 2496–2511, 2013.

SOARES, Milena Karla. **Proibicionismo e poder regulatório: uma análise do processo de classificação de substâncias**. 62 f. Monografia (Direito) – Universidade de Brasília, 2016.

STF. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. Aplicação das Súmulas do STF. **STF**. Brasília. s.d. Disponível: < <http://www.stf.jus.br/portal/jurisprudencia/menuSumarioSumulas.asp?sumula=2727> >. Acesso em: 22 set. 2018.

TORCATO, Carlos Eduardo Martins. **A história das drogas e sua proibição no Brasil: da Colônia à República**. 371 f. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

UNESCO. Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura. **Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos**. Lisboa: Comissão Nacional da UNESCO - Portugal, 2006. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001461/146180por.pdf>>. Acesso em: 4 jul. 2018.

UNITED NATIONS. **United Nations Convention against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances**. Including Final Act and Resolutions, as agreed by the United Nations Conference for the Adoption of a Convention against Illicit Traffic in Narcotic Drugs and Psychotropic Substances, and the Tables annexed to the Convention. 1988. Disponível em:<https://www.incb.org/documents/PRECURSORS/1988_CONVENTION/1988Convention_E.pdf>. Acesso em: 22 set. 2017.

_____. **Convention on Psychotropic Substances**. 1971. Disponível em: <https://www.incb.org/incb/en/psychotropic-substances/1971_convention.html>. Acesso em: 22 set. 2017.

_____. **Single Convention on Narcotic Drugs**. 1961. Disponível em: < https://www.incb.org/documents/Narcotic-Drugs/1961-Convention/convention_1961_en.pdf >. Acesso em: 22 set. 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A natureza em pessoa: sobre outras práticas de conhecimento. **Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro”**. Instituto Socioambiental e a Fundação Amazônia, Manaus, 22 a 25 de maio de 2007.

_____. O legado de Deus. **Folha de São Paulo**. São Paulo, domingo, 21 de agosto

de 2005. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs2108200510.htm>>. Acesso em: 22 set. 2018.

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115–144, out. 1996.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Ubu Editora, 2017 [1975].