

130

*Das (In)Visibilidades da Ayahuasca:
agenciamentos, pesquisa, legislação, o joio e o trigo*

Alberto Groisman

2011

Universidade Federal de Santa Catarina
Reitor: Álvaro Toubes Prata
Diretora do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Roselane Neckel
Chefe do Departamento de Antropologia: José Antonio Kelly
Sub-Chefe do Departamento: Evelyn Schuler Zea
Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Antonella Imperatriz Tassinari
Vice-Coordenador do PPGAS: Alberto Groisman

ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis

Evelyn Schuler Zea
José Antonio Kelly
Rafael Devos
Scott Head

Comissão Editorial do PPGAS

Alberto Groisman
Alicia Castells
Antonella Imperatriz Tassinari
Carmen Rial
Edviges Ioris
Esther Jean Langdon
Evelyn Schuler Zea
Gabriel Coutinho Barbosa
Jeremy Loup Deturche
José Kelly Luciani
Maria Regina Lisboa
Maria Eugenia Dominguez
Márnio Teixeira Pinto
Miriam Furtado Hartung
Miriam Grossi
Oscar Calávia Saez
Rafael Devos
Rafael José de Menezes Bastos
Scott Head
Sônia Weidner Maluf
Théophilos Rifiotis
Vânia Zikán Cardoso

Conselho Editorial

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Jeremy Loup Deturche, José Kelly Luciani, Maria Regina Lisboa, Maria Eugenia Dominguez, Márnio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

Solicita-se permuta/Exchange Desired

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva de seus autores.

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

Antropologia em Primeira Mão

2011

Antropologia em Primeira Mão é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

Copyleft

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação
em Antropologia Social, Universidade Federal
de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa
de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011 - v.130; 22cm
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de
Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia
Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à
Comissão Editorial do PPGAS
Departamento de Antropologia,
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,
Universidade Federal de Santa Catarina
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714
e-mail: revista.apm@gmail.com

***Das (In)Visibilidades da Ayahuasca:
agenciamentos, pesquisa, legislação, o joio e o trigo***

Alberto Groisman

Resumo:

Este artigo é uma versão revisada de paper que apresentei por ocasião da mesa-redonda de lançamento do livro *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*, em abril de 2008, na UFSC. Trata de problematizar aspectos e implicações que emergem da iniciativa dos autores de apurar e sistematizar a produção bibliográfica sobre o tema "Religiões Ayahuasqueiras". Considero particularmente suas repercussões, a partir de uma perspectiva de que sua contribuição é significativa no sentido de uma reflexão "inclusiva", tanto do ponto de vista epistemológico, quanto analítico. Neste sentido, procura problematizar a forma "exclusivista" com que - no chamado "Ocidente" - uma hermenêutica particular se tornou hegemônica em relação à parábola do "joio e do trigo", do Evangelho de São Mateus.

Palavras-chave: Ayahuasca, bibliografia, pesquisa, o joio e o trigo

Abstract:

This article is a revised version of a paper I presented at a round-table on the occasion of the release of the book *Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*, in April 2008, at UFSC. It discusses aspects and implications that have emerged from the initiative of the authors to establish and systematize the literature available on the theme "Ayahuasca Religions". In particular, I consider the repercussions in terms of how their contribution is significant in the sense of an "inclusive" reflection on both epistemological and analytical points of view. In this sense, the article aims to point out that - in the so called West - a particular hermeneutic became hegemonic, read in terms of the parable of "the wheat and the chaff", from the Gospel of St. Matthew.

Key words: Ayahuasca, bibliography, research, the wheat and the chaff

***Das (In)Visibilidades da Ayahuasca:
agenciamentos, pesquisa, legislação, o joio e o trigo***¹
Alberto Groisman²

Em primeiro lugar gostaria de agradecer muitíssimo o convite e a oportunidade de participar desta Mesa e do lançamento do livro da Beatriz, da Isabel e do Rafael.³ O que vou fazer hoje é levantar algumas questões sobre o que me parece vem ocorrendo nas últimas décadas, ou seja, uma crescente *visibilidade* da Ayahuasca e seus "usos". Vou me apartar de abordar a "experiência visionária" da ayahuasca, que implicaria em um trabalho muito mais ambicioso.

Como sugere Foucault em *As Palavras e as Coisas* (FOUCAULT 1999), entre séculos XVIII e XIX é que se consolidou na "produção do conhecimento", a substituição da metafísica pela memória, convertida em arqueologia, em história, eu diria que como *depositária* principal das indagações humanas. A percepção e o reconhecimento das coisas como evocações de um mundo foi abalado. No máximo, passou-se a considerar as chamadas *representações*. O conceito de organização emergiu, e o ímpeto (que alguns acham fantasioso) de conhecer as coisas "como elas são de fato", teve lugar de forma mais candente.

É talvez também o período em que a idéia e a importância da *repercussão* da notícia e da *mídia* emergiu, e começou a se consolidar. Talvez o que chamamos ciência - principalmente na Europa - passou a dedicar-se mais sistematicamente a *desvendar* o que era digamos "invisível" ao comum dos mortais: de onde viemos, a dominação, os povos primitivos, as forças invisíveis que influenciariam a vida do ser humano, as divindades, o inconsciente, só para citar os mais óbvios. Para quem acha que estou puxando para frente o tempo, lembre que já no século XVII se olhava o mundo dos microorganismos.

O desafio de "dar visibilidade", e assim arredar obstáculos inconvenientes ao que se pensava ser o "conhecimento do mundo", ou como deveria ser o acesso aos recursos, e como era preciso fazer para intervir nos processos e fenômenos motivou por exemplo o casamento conveniente da medicina com a ciência, da sociologia emergente com a dialética, e mais tarde porque não dizer da antropologia com a pesquisa de campo.

Mais recentemente, ou nos anos 50 e 60, foi quando penso a metalingüística acabou por se justapor à memória e à história. Penso aqui nos desafios do Pós-Guerra, na auto-crítica e no olhar que os povos do chamado "ocidente" passaram a cultivar o que mais tarde acabou por se converter em *movimentos sociais* que eu chamaria provocativamente de "culturalistas", alguns que paradoxalmente ficaram conhecidos como, e chamados de *contra-culturais*,. Outros movimentos mais recentes e que poderia chamar de *movimentos de reparação histórico-ecológica* emergiram então.

Nos movimentos dos anos 60 particularmente, a palavra de ordem era *modificar estados de consciência*, nas suas mais variadas e polifônicas dimensões. Assim, vou muito breve e sumariamente tocar aqui no que penso implica "produzir conhecimento" contemporaneamente. Mais particularmente, no campo de estudos dos psicoativos e da ayahuasca. Lidar com as visibilidades e as invisibilidades, e especialmente as que repercutem das experiências decorrentes destes movimentos que mencionei.

¹ Artigo-revisão do paper apresentado na Mesa Redonda: "Panorama das pesquisas sobre a ayahuasca" que ocorreu na UFSC, em 29 de abril de 2008. Participaram da mesa: Isabel Santana de Rose (UFSC/NEIP), Bia Labate (UNICAMP/NEIP), Oscar Calavia Sáez (UFSC) e Luiz Fernando Milanez (Comissão Científica da UDV).

² Professor do Departamento de Antropologia/PPGAS/UFSC.

³ LABATE, Beatriz C; de ROSE, Isabel Santana & SANTOS, Rafael G dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2008

O uso de técnicas para modificar estados de consciência, experiências induzidas ou decorrentes do que Marcel Mauss poderia se fosse vivo chamar de "técnicas corporais" (MAUSS 1974), e particularmente o uso de psicoativos, implicaram em pelo menos duas situações de invisibilidade. Uma, que emerge da própria característica de que estes estados ocorrem numa dimensão "interior", caracterizada por modificações diversas, insights, percepções e visões, vividas intimamente pelos sujeitos e anexadas de uma forma ou de outra à sua percepção do, e volição no mundo. Uma outra, que resultado das possibilidades de uso dos psicoativos, e aos mecanismos de repressão social ou legal destas técnicas, as empurrou e empurra para o campo do oculto, do iniciático, do místico, do reservado, do clandestino.

Esta caracterização da modificação dos estados de consciência em associação com formas de invisibilidade implicaram cultural e contemporaneamente, e particularmente nas sociedades urbano-industriais, em processos de agregação e desagregação, exploração pessoal e grupal de um lado, e, de outro, de execração pública, às vezes análoga aos arroubos já considerados inquisitoriais, análogos àqueles que tomaram forma no passado contra bruxas e seres incontrolláveis.

Desde os anos 40, quando Albert Hofmann sintetizou o ácido lisérgico (HOFMANN 1981), nos anos 50, quando Aldous Huxley (1954) divulgou suas experiências com a mescalina, Allen Guinberg e William Burroughs suas viagens com o que chamaram telepatina do yagé, e Gordon-Wasson apresentou ao mundo o uso de cogumelos psylocibe por Maria Sabina (ESTRADA 1981), a tensão da visibilidade passou a ser ponto de toque destes movimentos, que vão ter como momento dramático a perseguição de Timothy Leary (LEARY 1989) e suas iniciativas de utilizar o LSD para fins psicoterapêuticos, já agora nos anos 60.

Em alguns casos, como bem demonstra Anthony Henman, as iniciativas de proscrição dos agentes e das próprias experiências, como na chamada "Guerra às Drogas" (HENMAN 1986) tornaram-se de fato investidas etnocidas, que implicaram na supressão, ou constrangimento de práticas tradicionais e socialmente legitimadas por populações inteiras.

Estas iniciativas tem parecido, por vezes motivadas por interesses obscuros, que se desdobraram menos em obter o que alegam ter como objetivo, ou seja suprimir o uso de psicoativos não permitidos, mas mais, de fato, e efetivamente, repercutirem socialmente sua intenção de controle e influencia na circulação e nos preços das drogas de uso ilegal, nos mercados nacionais e internacionais.

Até aqui - talvez para esta platéia e para eventuais leitores - nenhuma novidade. Porém parece que as arenas e espaços de expressão destes movimentos se tornam contemporaneamente menos "obscuros". A conveniência da invisibilidade como atributo de transcendência perde força. Agora o que se quer é "ver" que torna-se verbo evocativo de conhecer-saber.

De um lado aglutinam-se forças supressoras e *absenteístas*, que com base na advertência do risco, do prejuízo, da associação com a violência, da ameaça à ordem e ao *status quo*, defendem a completa supressão do uso, ou algo que se poderia chamar de - já repercutindo suas implicações - "absoluta invisibilidade". De outro para reunir, sob o argumento da liberdade religiosa ou cognitiva, e às vezes na tentativa de convencer da observância e promoção da ordem, às vezes pela objeção ao argumento dos supostos riscos e prejuízos, argumentos a favor dos atribuídos benefícios espirituais e terapêuticos.

Então nesta complicada arena, eventualmente, mas agora quase permanentemente encontramos quase numa berlinda, as chamadas *Religiões Ayahuasqueiras*. Esta é uma classificação utilizada para identificar agrupamentos organizados em torno do uso ritual de bebida preparada com a planta *Banisteriopsis caapi*, com a adição de outras plantas, mais particularmente entre estes agrupamentos, com a *Psychotria viridis*, e conhecida como

*ayahuasca*⁴. No Brasil, a partir da primeira metade do século XX foram fundados quatro agrupamentos. Os mais conhecidos, que chamo aqui pelos seus digamos apelidos mais utilizados e distintivos: o Alto Santo, a Barquinha, a União do Vegetal e Santo Daime-CEFLURIS⁵. Estes agrupamentos desenvolveram ao longo de suas trajetórias formas rituais diferentes, mas de certa forma evocativas das continuidades proporcionadas por experiências recorrentes com a bebida. Uma delas por exemplo é considerar a *ayahuasca* um "sacramento". Mas também ocasionadas pela intensa troca - plena de articulação política, mas também de tensão e conflito - que ocorre entre as organizações religiosas, em suas estratégias de reconhecimento e legitimação. Neste sentido e em decorrência também de uma exposição pública crescente, pelo menos dois ramos destas religiões têm se expandido para outros países rapidamente⁶, e a visibilidade que esta expansão desencadeia provoca reações, as mais diversas e peculiares.

Numa destas reações - que considero peculiar como mencionei nas abas do livro que agora está sendo lançado - o que chamamos Ocidente se esforça, antes de ouvir as alegações divinatórias dos participantes, em tentar enquadrar, regular e controlar legal e politicamente este extraordinário fenômeno, para o interior de um círculo circunscrito de argumentos, quase todos vinculados a políticas de repressão.

Um exemplo claro disso, foi um movimento sincrônico, e ao que parece articulado das polícias europeias e norte-americanas, no final do século XX, quando a partir de 1999, foram abertos processos criminais contra membros da *Religiões Ayahuasqueiras* Santo Daime e União do Vegetal na Europa e os Estados Unidos⁷, e que em alguns casos acabaram por se desdobrar favoravelmente para os grupos.

Naquele momento, uma das reclamações tanto de detratores quanto de defensores é que era preciso que houvesse mais conhecimento sobre o uso da *ayahuasca* para fundamentar seus argumentos. O problema não era a falta de produção sobre este uso - que os etnólogos de várias nacionalidades e cepas teóricas podem testemunhar com inúmeros trabalhos etnográficos sobre grupos amazônicos e andinos - mas uma certa invisibilidade destes estudos. De qualquer maneira, o que quero destacar é que a visibilidade da produção sobre a *ayahuasca* tem implicado, influenciado e talvez mesmo constituído a fruição e as negociações que o estabelecimento da justiça, e particularmente dos direitos de uso, da memória e do saber sobre a bebida requerem.

Há decorrente disso um outro desdobramento sobre visibilidades e invisibilidades, e que em sua dimensão ambigualmente perigosa nos coloca desafios: que os diferentes sistemas de normatização envolvidos passam a exigir como tarefa destes agrupamentos, expor e negociar a validade de suas formas e conteúdos de ser e de fazer. As relações entre o religioso, o jurídico e a saúde, por exemplo, como campos que interagem para criar condições para que eventos, agências e suas respectivas visibilidades ocorram, se legitimem e se desdobrem, se tornam de fato delicadas e estratégicas.

Tomo aqui sumariamente minha experiência de pesquisa de campo e também os processos judiciais e legislativos desencadeados pela visibilidade crescente das Religiões Ayahuasqueiras que tenho acompanhado, já mencionados. Quando, em 1998, fiz pesquisa na Holanda sobre os grupos daimistas, notei uma grande preocupação por parte dos participantes holandeses em buscar e promover uma *ortodoxia* no aprendizado e na execução dos rituais e na projeção teológica de seus desdobramentos. Os holandeses estava muito preocupados em aprender, respeitar e reproduzir rigorosamente as normas rituais que aprenderam. Mais tarde,

⁴ É importante assinalar que cada agrupamento desenvolveu formas e denominações próprias para a preparação.

⁵ Também registre-se que estas são denominações que identificam organizações que poderíamos chamar de "matrizes", mas que há inúmeros outros grupos derivados, vinculados ou não às organizações-matrizes.

⁶ Ver Groisman 2009.

⁷ Ver por exemplo, Groisman, A & Dobkin de Rios, M. 2007.

em 1999, quando os dois líderes dos grupos de Haia e Amsterdam foram presos durante um ritual, e foram processados, foi possível ver a importância estratégica de vincular suas atividades ao que se poderia chamar de uma "matriz religiosa *tradicional* brasileira", o que enfim produziu um dos suportes mais relevantes para a legislação que trata do funcionamento das igrejas holandesas.

Acompanhando este e outros processos, que ocorreram na Espanha e nos Estados Unidos, foi possível observar como se articulavam as formas de *agenciamento* que eu chamaria *religioso* com as que eu chamaria de *agenciamento jurídico*. Ou seja, em minha hipótese passei a cogitar que, claro que além da exploração "ritual-cosmológica", se é que é possível separar, do que consideravam uma "escola espiritual" extraordinária, mas também antevendo a possibilidade, já na época bem provável, de repressão, os grupos daimistas procuravam organizar-se litúrgica e socialmente de forma estarem preparados para enfrentá-las.

Acompanhando estes eventos, me foi possível constatar que a constituição das definições das questões mais relevantes para estabelecer estratégias, decorriam de processos desdobrados de negociação, que ocorreram ao longo da trajetória de constituição dos próprios processos, dos protagonistas, de textos e da eleição de categorias chave para a disputa - o tema do "uso ritual-religioso" estava em grande destaque - tudo isso ainda condicionado pelo sistema legal que acolhia a demanda que em geral vinha do Estado.

Assim, nos sistemas jurídicos das sociedades urbano-industriais do ocidente, cosmologia, experiência, práticas cotidianas e normatização, foram e ainda estão sendo colocados num foco escrutinador de tradução, e de uma espécie de *conversão às avessas*, de implicações teológicas e rituais, para que se formulem os argumentos dos envolvidos no processo. A formulação destes argumentos então passa por uma configuração de pensamento e práticas religiosas em textos, que particularmente procuram responder às expectativas de controle, de julgamento e de normatização jurídica. Estas formulações acabam por *exigir* destes grupos religiosos o que eu chamaria de "conversão ao Estado", ou no mínimo, um cinismo nefasto e incompatível com uma "cosmo-ideologia" que - recorrente e transversalmente - evoca "verdade" e "consciência". Em respostas, investimento coletivo, profissional e financeiro extraordinário tem sido feito para que fique evidenciado que as práticas dos grupos não ameaçam a ordem social e que "não trazem risco e prejuízo" à saúde ou a qualquer outra dimensão da existência de eventuais participantes.

Por outro lado, mas sustentando parte do substrato colocado em jôgo nestes processos, as visões oficiais dos estados nacionais - e sua percepção sobre os estados modificados e *modificadores* de consciência - têm sido motivadas principalmente por um princípio de negação de sua validade como *experiência de exploração espiritual, cognitiva, filosófica, cultural*, enfim. Nas argumentações do Estado contra permitir o uso da ayahuasca, a ênfase quase única é a constatação laboratorial que o uso da dimetilriptamina, um dos princípios ativos da ayahuasca, que tem sido investigada quase que exclusivamente em sua forma sintetizada, foi proscrito, incluído assim nas listas de substâncias de uso ilícito de alta periculosidade.

Estas iniciativas se desdobraram ainda em relações de conflito, sendo estabelecidas num nível generalizado, e de motivação digamos quantitativa na formulação de políticas internacionais de repressão ao uso de drogas ilícitas. Num contexto de rejeição dos eventuais "efeitos nocivos" do uso "não-controlado oficialmente" de psicoativos, as autoridades vem patrocinando - para pasmo de pesquisadores - iniciativas que tem vinculado por exemplo uma eventual permissão do uso ritual da ayahuasca por grupos organizados e estabelecidos como "religiosos", à problematização ou comprometimento de políticas anti-tráfico.

Este tipo de visão obstaculiza a expansão tanto do conhecimento sobre as implicações sociais e culturais da adoção por grupos, ou por indivíduos, de práticas de modificação de

estados de consciência, assim como por dificultar abordagens investigativas não-comprometidas *a priori* com o ideal da abstinência. Estes posicionamentos recortam idéias e procedimentos no sentido de estabelecer fronteiras do que é, e do que não é ato criminal, e certa forma constituem-se numa variante da parábola mateusiana sobre *separar joio do trigo*, sobre a qual volto mais à frente para distinguir outras atitudes.

Reagindo a pressões decorrentes, as religiões ayahuasqueiras foram incorporando ou enfatizando, não necessariamente em contradição com seus valores próprios, características e configurações que parecem ter sido adotadas tanto por inspiração da própria experiência religiosa, mas também a partir da busca de evitar o confronto com o Estado.

A necessidade de enfrentamento das iniciativas de criminalização das práticas dos agrupamentos ayahuasqueiros, primeiro como iniciativas consideradas impróprias pelas instituições religiosas dominantes nas regiões onde surgiram, e mais tarde mais especificamente, por iniciativas policiais de repressão, principalmente nos anos 1980⁸, parecem ter estimulado a valorização dos aspectos rituais que sugerem mais controle e rigidez, ou seja, demandando um grande esforço para um, suprimir ou tornar residual a criatividade na condução do ritual, bem desenvolvida entre por exemplo os vegetalistas peruanos, ou os terapeutas que passam a utilizar a ayahuasca nas cidades. Dois, e no mesmo sentido, para comprometer um aspecto interessante que um dos agrupamentos, o Santo Daime-CEFLURIS, desencadeou ao incorporar a *cannabis* (denominada *santa Maria*) no seu panteão de plantas sagradas, e mesmo explorar outras possibilidades de "conhecimento espiritual", numa política de "alianças", que se consolida no final dos anos 1980s com a criação de um segmento chamado Umbandaime. Ao que parece procura-se tornar ocultas também as imponderabilidades sempre desafiantes que emergem e são quase lugar comum das sessões com a ayahuasca. Veja-se, por exemplo, a implantação, que não estou aqui objetando, do que acabou por ser chamado "anamnese" - termo próprio para nomear procedimento médico clássico - para novos participantes em alguns grupos ayahuasqueiros. A rigor, a inclusão litúrgica de procedimentos como estes, acabaram por se tornar formas de possível exclusão de pessoas, que talvez num passado não muito distante - quando recorrendo ao *poder* da bebida, se entregava um copo para a pessoa que manifestava a vontade de conhecê-la, participariam sem problemas das sessões em busca de ajuda.

Por outro lado, a exposição e a visibilidade, associados às intervenções de controle do Estado também ocasionaram uma estigmatização do agrupamento Santo Daime-CEFLURIS, que acabou - pela utilização da *cannabis*, mesmo que com o atributo de sacramento - passando por processos de isolamento e denúncia de ilegitimidade e heresia, e particularmente por parte dos outros grupos ayahuasqueiros. Ou seja, além de requerer o que chamei de "conversão ao Estado", as circunstâncias dos processos de legitimação estabeleceram e projetaram conflitos que antes eram invisíveis, ou tensões que eram talvez irrelevantes, para o campo da ruptura e de processos de exclusão e discriminação.

São estas modalidades de agenciamento, em suma, que aqui se associam ao "religioso", ao "divinatório", e ainda ao "terapêutico", e que eu acrescento passam a se associar e a dar respostas ao agenciamentos "legislativo", "judiciário", e com o perdão da redundância, ao "político", e que fundam e acabam consolidando contemporaneamente os vínculos pessoais e coletivos estabelecidos pelos participantes destes sistemas, para que se tornem *movimentos sociais*.

Por outro lado, a convicção de que o uso da ayahuasca deve ser "cerimonial-sacramental" e que deve obedecer às prerrogativas de que ocorre social e politicamente, sustentado pela atividade administrativa e institucional de uma "organização religiosa" passaram ao longo dos anos a se tornarem fundamentais, implicando em diversos aspectos da

⁸ Ver Groisman, 2003.

vida dos grupos, inclusive em elaboração de comportamentos esperados, e no estabelecimento das fronteiras quase intransponíveis entre os grupos.

Assim, como bem demonstra Sandra Goulart (2004) em sua tese de doutorado, para as religiões ayahuasqueiras o *convívio* acabou por se converter em grande medida em *contraste e conflito*, no qual para legitimar-se é preciso estabelecer estruturas cada vez mais rígidas de controle e organização, e elaborar distinções que acabam por se desdobrar em sistemas de acusação, muito do que motivados pela necessidade de reconhecimento legal e político.

Neste desfecho, destaco aspectos que de certa forma particularizam formas e conteúdos, mas que comunicam algumas recorrências. É importante dizer que as religiões ayahuasqueiras não são nem indefesas, nem desprotegidas. Mas é importante enfatizar que o cultivo de uma lógica obscurantista tem permitido muito pouca fluência em suas interlocuções, fundamentalmente com os governos de outros países, que processam seus membros como "traficantes", e apreendem e abordam seu sacramento como uma "droga" perigosa.

O que poderíamos chamar no plural *agenciamentos* do uso da *ayahuasca* compõe um campo de pensamento, práticas e relações, no qual, e nas quais predomina o *estatuto* da experiência do êxtase, que pode ser considerado ou chamado *religioso*. Neste sentido, indagar o que é, e o que produz na vida dos participantes, assim como, sua configuração cosmológica, constituição na vida ritual e diária, e as versões pessoais sobre o ser e o existir, pode demonstrar o quanto são dinâmicos estes agenciamentos. E o quanto permitem, diante da tarefa de elaborar sua própria inserção neste campo, que o participante trace uma espécie de "mapa de negociação", a ser submetido a um estoque geral de elementos que lhe conferem significado.

Assim, as modalidades de agenciamento envolvidas, e particularmente a relação entre religiosidade, vida ritual e aspectos que associam o pensamento e as práticas religiosas à saúde e à lei, supõem e assim permitem o estabelecimento de uma *agência pessoal*, na qual é possível estabelecer, fazer, desfazer e refazer vínculos, e desta forma reconstituir cotidianamente estes vínculos à luz da experiência diária. Isto tem sido encarado como uma "experiência religiosa", que permite a recorrência e o recurso permanente a fundamentos mais ou menos circunscritos teologicamente. São estes fundamentos que dão sentido à inserção, às relações sociais e cósmicas e, eventualmente, à própria existência no mundo.

Para encerrar abordo novamente o Evangelho de Mateus, ou parábola do joio e do trigo. Pensando num "balanço bibliográfico", que é inclusivo, que procura considerar todos e não de forma elitista apenas os que são "relevantes", e que, por outro lado, contribui para a equação da visibilidade-invisibilidade que procurei problematizar neste trabalho, que o resultado deste extraordinário esforço me levou a aprofundar um olhar sobre a hermenêutica "exotérica", que o senso comum consagrou ao relato de Mateus, e que preconiza que "separar o joio do trigo" é um critério para eliminar os rejeitos.

Mateus escreveu em seu Evangelho 13: 24-30, o que segue, alegando tratar-se de parábola narrada pelo Cristo:

"O reino dos céus é semelhante a um homem que semeou boa semente no seu campo; mas, enquanto os homens dormiam, veio o inimigo dele, semeou joio no meio do trigo, e retirou-se. E, quando a erva cresceu e produziu fruto, apareceu também o joio. Então, vindo os servos do dono da casa, lhe disseram: Senhor, não semeaste boa semente no teu campo? Donde vem, pois, o joio? Ele, porém, lhes respondeu: Um inimigo fez isso. Mas os servos lhe perguntaram: **Queres que vamos e arranquemos o joio? Não! replicou ele**, para que, ao separar o joio, não arranqueis também com ele o trigo. Deixai-

os crescer juntos até à colheita, e, no tempo da colheita, direi aos ceifeiros: Ajuntai **primeiro o joio, atai-o em feixes** para ser queimado; mas trigo, recolhei-o no meu celeiro."

Eu me perguntei - relendo esta parábola - quais suas implicações históricas e políticas. A civilização ocidental foi embalada por escolhas similares, que incluíram alguns e excluíram outros. Pensando nos esforços de não deixar ninguém de fora, particularmente daqueles que produziram o livreto que hoje se lança, sobre o qual aproveito aqui para parabenizar os autores, e também meu colega Oscar que o prefacia com usual inspiração, me perguntei o que significa "separar o joio", que se deve enfeixar e queimar, ou seja ocultar, eliminar, do trigo, planta sagrada, que proporciona o pão ázimo e a hóstia.

O joio é a planta classificada como *Lolium Temulentum*. É parente e se desenvolve muitas vezes em meio aos campos de trigo (*Triticum spp*). Sua semente nunca comi mas dizem que é comestível. É também aparentada com o centeio. Por ter características peculiares foi estigmatizada. Há uma razão para o estigma do joio, e recomendação para que se evite deixar seus grãos entres os grãos de trigo para fazer pão. Explica-se: como o centeio, o joio pode abrigar um fungo conhecido como *ergot*. Grande quantidade de ergot ingerida produz o *ergotismo*, ou o fogo de Santo Antonio, como também ficou conhecida esta intoxicação que pode ser fatal. Esta, matou muitos aldeões principalmente na Idade Média, e argumentam alguns foi a razão principal para desencadear os eventos que culminaram na execução de mulheres acusadas de bruxaria em Salem, nos Estados Unidos no século XVII (CAPORAEL 1976). Pães fabricados com grãos que contem grandes quantidades de ergot podem ser letais.

Exatamente por suas propriedades "tóxicas", o ergot foi investigado por um pesquisador suíço de nome Albert Hofmann. Hofmann, nos anos 40, depois de executar várias sínteses de um dos alcalóides contidos no ergot, e procurando encontrar um medicamento para combater pressão alta em mulheres grávidas, deu seu trabalho por encerrado. O pesquisador classificou a última síntese, mais precisamente, segundo seu relato, a vigésima quinta que realizou da substância, de LSD-25, ou o que conhecemos também como ácido lisérgico. Sobre o LSD-25, me permitam afirmar que não há muito o que acrescentar aqui, já que é bastante popular sua reputação.

Entretanto, mas ainda no sentido desta constatação, embora não possa me atrever a afirmar que São Mateus portava uma mensagem subliminar, e que se houvesse uma "outra visibilidade" para o joio, posso especular que talvez se - claro que com o conhecimento e a experiência próprias de sistemas ritual-religiosos - o pão ázimo ou a hóstia fossem feitos de joio, poderiam proporcionar experiências religiosas bem diferentes das que estamos acostumados a acompanhar hoje em dia.

Referências

CAPORAEL, Linda R. "Ergotism: The Satan Loosed in Salem?" *Science* Vol. 192 (2 April 1976).

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

GOULART, Sandra. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: As Religiões da Ayahuasca*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Universidade Estadual de Campinas.

GROISMAN, A. "Proibições (Im)Possíveis? Um Olhar sobre as Fronteiras Simbólicas entre Texto Jurídico e Concepções Religiosas". In: V Reunião de Antropologia do Mercosul, 2003, Florianópolis. Livro de Resumos V RAM, 2003.

GROISMAN, A. "Trajectories, Frontiers and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe". In: CSORDAS, Thomas (Org.). *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Los Angeles: University of California Press, 2009.

GROISMAN, A. & Dobkin de Rios, Marlene. "Ayahuasca, the U.S. Supreme Court and the UDV-US Government case: culture, religion and implications of a legal dispute". In: Michael J. Winkelman & Thomas Roberts (Orgs.). *Psychedelic Medicine.: social, clinical and legal perspectives*. Westport: Praeger Publishers, 2007.

HENMAN, Anthony R. "A Guerra às drogas é uma Guerra etnocida". In Anthony Henman e Osvaldo Pessoa Jr (orgs) *Diamba Sarabamba: coletânea de textos brasileiros sobre a maconha*. São Paulo, Editora Ground, 1986.

HOFMANN, Albert. *LSD, My Problem Child*. McGraw-Hill, 1981.

HUXLEY, Aldous. *The Doors of Perception*, Harper & Brothers, 1954.

LABATE, Beatriz C; de ROSE, Isabel Santana & SANTOS, Rafael G dos. *Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2008.

LEARY, Timothy. *Flashbacks*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MAUSS, M. Técnicas corporais. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, [1934]1974. v.2.

GUINSBERG, Allen & William Burroughs. *Yage Letters*. San Francisco: City Light Books, 1966.

ESTRADA, Álvaro. *María Sabina: her Life and Chants*. Santa Barbara: Ross-Erikson, 1981.
