

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO / USP

FACULDADE DE DIREITO LARGO SÃO FRANCISCO / USP

RICARDO RODRIGO DE PAULA TEIXEIRA

DAIME E LIBERDADE RELIGIOSA

SÃO PAULO
2017

RICARDO RODRIGO DE PAULA TEIXEIRA

DAIME E LIBERDADE RELIGIOSA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo como exigência parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito Penal.

Orientação: Professora Titular Dr.^a Janaína da Conceição Paschoal.

Área de concentração: Direito Penal, Medicina Forense e Criminologia.

FACULDADE DE DIREITO DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
SÃO PAULO – 2017

BANCA EXAMINADORA

RESUMO

Desde épocas imemoriais, o ser humano defronta-se com perguntas com muitas respostas, nenhuma das quais definitiva, e Deus pode ser compreendido como o maior dos enigmas. O daimismo, conceituado como uma vertente das chamadas religiões ayahuasqueiras, é uma daquelas respostas. Contudo, a busca pela ascese espiritual por seus adeptos padece de questionamentos. Por utilizarem o daime, substância derivada de uma infusão de ervas amazônicas com potenciais efeitos psicotrópicos, os daimistas enfrentam uma dupla realidade: o de instilar a tolerância religiosa e o de legitimarem suas atividades rituais, por muito tempo tismadas pela persecução penal na leviana associação com o tráfico de drogas. Embora muitos avanços já se tenham verificado em prol da liberdade de religião, o tema ainda exige uma investigação detalhada. O lacuna acadêmica na compreensão do daimismo como manifestação religiosa, já abrandada perante outros campos científicos, ainda se ressentem de uma abordagem meticulosa na seara jurídica.

Portanto, o olhar contemporâneo dirige-se ao passado, em primeiro lugar. A compreensão histórica das religiões ayahuasqueiras e seu desenvolvimento peculiar no Brasil indicam o ponto de partida de uma estrada com encruzilhadas. Uma delas consiste na observação do tratamento jurídico-penal que o daimismo, envolto na ampla problemática das drogas, recebeu pela lei brasileira, como em outros países. Do tradicional ponto de vista preconceituoso, próprio de uma época em que ainda ecoavam as perseguições religiosas, ao conteúdo lacônico do artigo 2º da atual Lei nº 11.343/2006, que em nada efetivamente contribui para tutelar o uso religioso do daime como produto cultural ritualístico de muitos adeptos de religiões pouco compreendidas, relegadas ao limbo obscuro da ignorância reproduzida. Oscila-se da censura penal indiscriminada à relativa tolerância legal contemporânea, derivada do constitucionalismo emergente que albergou a liberdade religiosa como direito fundamental, mas falha em proteger crenças e cultos de grupos religiosos minoritários de corriqueiros episódios de intolerância, por vezes pontilhados por prisões arbitrárias e condenações injustas. O objetivo é promover o esclarecimento do daimismo que, como tema acadêmico, expressa o desejo de tolerância.

Palavras-chave: daime – religião – drogas – liberdade – tolerância.

ABSTRACT

Since immemorial times, the human being has come across questions with many answers, none of those definite and God may be understood as the greatest enigma of all. The *daimismo*, defined as one of the branches of the so-called ayahuasca religions, is just one of those answers. However, the quest for the spiritual transcendence by their followers suffers much criticism. By making use of *daime*, a substance based on an infusion of Amazonian herbs with potential psychotropic effects, the *daimistas* face a double reality: instilling religious tolerance and legitimating their ritual activities, for a long time tarnished in the criminal persecution by the frivolous connection with drug handling. In spite of much progress towards religious freedom, this subject still requires a detailed inquiry. The academic gap in the understanding of *daimismo* as religious manifestation, already cooled off in other academic fields, still resents a meticulous approach in the legal branch.

Therefore, the contemporary gaze is first directed towards the past. The historical understanding of the ayahuasca religions and their particular development in Brazil indicate the starting point of a road with many crossings. One of them resides in the analysis of the legal, sp. penal, treatment that the *daimismo* – enshrouded in the vast heated discussion about drugs – has been granted by the Brazilian law, as much as by other countries. From the traditional prejudice-tainted point of view, typical of an age when religious persecutions still unravelled, to the laconic core of the standing Act 11.343/2006, which does not contribute at all to regulate the religious use of *daime* as cultural ritual product of many followers of poorly understood religions, condemned to obscure limbo of a persistent ignorance. One oscillates from indiscriminate penal punishment to the present mild legal tolerance, as a consequence of the emergent constitutionalism that hosted religious freedom as a fundamental right, but fails to protect beliefs and cults from minority religious groups from daily episodes of intolerance, often smeared by arbitrary arrests and unfair trials. The point is the enlightenment about *daimismo*, which – as an academic subject – reflects a longing for tolerance.

Keywords: *daime* – religion – drugs – freedom – tolerance.

COMPTE-RENDU

Depuis des temps immémoriaux, l'être humain est confronté à des questions avec beaucoup de réponses, dont aucune définitive, et Dieu peut être compris comme le plus grand mystère de tous. Le *daimismo*, conceptualisé comme une partie des religions de l'ayahuasca soi-disant, est l'une de ces réponses. Cependant, la quête de l'ascension spirituelle par ses partisans souffre de questionnement. En utilisant *daime*, substance dérivée d'une infusion d'herbes amazoniennes avec des effets potentiellement psychotropes, *daimistes* sont amenés à une double réalité: d'inculquer la tolérance religieuse et de légitimer leurs activités rituelles, ciblées à la longue par des poursuites pénales sur l'association frivole avec le trafic de drogues. Bien que de nombreux progrès ait déjà eu lieu pour la liberté de religion, le sujet exige encore une enquête détaillée. L'écart académique dans la compréhension sur le *daimismo* comme une manifestation religieuse, déjà ralenti au sein d'autres domaines scientifiques, ressent encore une approche méticuleuse à la récolte légale.

Par conséquent, le regard contemporain aborde, tout d'abord, le passé. La compréhension de l'histoire des religions de l'ayahuasca et leur particulier développement au Brésil indiquent le point de départ d'une route avec des croisées des chemins. L'un d'eux est l'observation du traitement juridico-pénal que le *daimismo*, enveloppé dans un large problème de la drogue reçus par la loi brésilienne, comme dans d'autres pays. Entre le traditionnel point de vue corsé par le préjudice, typique d'une époque où résonnait encore la persécution religieuse, et le contenu laconique de l'article 2 de la actuelle Loi n ° 11.343 / 2006, à travers lequel rien rend une protection efficace à l'utilisation religieuse de l'ayahuasca comme un rituel culturel de nombreux partisans des religions mal comprises et reléguées dans les limbes obscures d'une ignorance répétée. On oscille de la censure pénale sans discrimination à la tolérance juridique contemporaine, dérivée du constitutionnalisme émergent qui abrite la liberté religieuse comme un droit fondamental, mais ne parvient pas à protéger les croyances et les cultes des groupes religieux minoritaires contre des épisodes communs d'intolérance, parfois ponctuées par des arrestations arbitraires et condamnations injustifiées. L'objectif est de clarifier le *daimismo* que, en tant que discipline universitaire, a exprimé le désir de la tolérance.

Mots-clés : *daime* – religion – drogues – liberté – tolérance.

ZUSAMMENFASSUNG

Seit jeher ist der Mensch mit Fragen mit vielen Antworten konfrontiert, von denen keine endgültigen. Und Gott bleibt als der größte Rätsel zu verstehen. Das *Daimismo*, konzipiert als Teil der sogenannten Ayahuasca-Religionen, ist einer dieser Antworten. Jedoch leidet die Suche nach spirituellem Aufstieg von seinen Anhängern aus Befragung. Durch die Verwendung von *Daime*, Substanz aus einer Infusion von aus Amazonas stammenden Kräutern mit potentiellen psychotropen Effekten abgeleitet, die *Daime*-Anhänger treten eine doppelte Realität ein: religiöse Toleranz zu vermitteln und ihre rituellen Handlungen zu legitimieren, die lange von Strafverfolgung auf frivole Verbindung mit Drogenhandel gezielt worden sind. Obwohl bereits viele Fortschritte für die Freiheit der Religion aufgetreten sind, braucht das Thema noch detaillierte Untersuchung. Die in anderen wissenschaftlichen Bereichen schon abgeschwächte akademische Lücke im Verständnis des *Daimismo* als religiöse Manifestation erfordert noch einen sorgfältigen Ansatz.

Daher ist zuerst einen Blick zur Vergangenheit zu werfen. Das historische Verständnis der Ayahuasca-Religionen und ihre merkwürdige Entwicklung in Brasilien zeigen den Ausgangspunkt einer Straße mit vielen Kreuzungen. Einer von ihnen ist die Beobachtung der vor brasilianischem Gesetz strafrechtliche Behandlung des *Daimismo*, was in weiten Problemen über Drogen eingewickelt ist, wie in anderen Ländern. Von traditioneller voreingenommenen Sicht, typisch für die Zeit der noch ausdauernde religiöse Verfolgung, zum lakonischen Inhalt des Artikels 2 der aktuellen Gesetz Nr. 11.343 / 2006, der in keine Weise effektiv den religiösen Gebrauch von Ayahuasca als kulturellen Ritual in Schutz nimmt, und die Anhänger von diesen schlecht verstanden Religionen bleiben in der dunklen Vorhölle einer immer noch wiederholten Ignoranz. Man schwingt von der wahllosen kriminellen Zensur zur vom Schwellen des Konstitutionalismus abgeleiteten zeitgenössischen juristischen Toleranz, die Religionsfreiheit als Grundrecht unterbringt, jedoch irgendwie Überzeugungen und Kulte von religiösen Minderheiten vor den aus Intolleranz inspirierten alltäglichen Folgen werden noch nicht geschützt, sondern werden manchmal mit willkürlichen Verhaftungen und Fehlurteilen kenngezeichnet. Als akademisches Fach ist das Ziel das *Daimismo* zu erklären und den Wunsch nach Toleranz zum Ausdruck zu bringen.

Schlüsselwörter: *Daime* – Religion – Drogen – Freiheit – Tolleranz.

RIASSUNTO

Da tempi immemorabili, l'essere umano si trova ad affrontare domande con molte risposte, nessuna delle quali definitive, e Dio può essere inteso come i più grandi degli enigmi. Il *daimismo*, concettualizzato come una parte delle cosiddette religioni dell'ayahuasca, è una di quelle risposte. Tuttavia, la ricerca per l'ascensione spirituale dai suoi sostenitori subisce molti dubbi. Utilizzando *daime*, sostanza derivata da un infuso di erbe amazzoniche con potenziali effetti psicotropi, i *daimistas* si battono contro una duplice realtà: instillare la tolleranza religiosa e legittimare le loro attività rituali, da molto colpite da azioni penali in conseguenza alla frivola associazione con il traffico di droga. Anche se molti progressi già si sono verificati per la libertà di religione, il soggetto richiede ancora un'indagine dettagliata. Il divario accademico nella comprensione *daimismo* come una manifestazione religiosa, già rallentato prima di altri campi scientifici, risente ancora un approccio meticoloso alla raccolta legale.

Pertanto, lo sguardo moderno si rivolge al passato, prima. La comprensione storica delle religioni ayahuasca e il loro sviluppo peculiare in Brasile indicano il punto di partenza di una strada con vari incroci. Uno di loro è l'osservazione del trattamento giuridico-penale che *daimismo*, avvolto in un'ampia problema della droga ricevuti dalla legge brasiliana, come in altri paesi. Fra il tradizionale punto di vista pieno di pregiudizi, tipico di un tempo in cui echeggiava ancora persecuzioni religiose, ed il contenuto laconico dell'articolo 2 della legge attuale n° 11.343/2006, che in nessun modo contribuisce in modo efficace per proteggere l'uso religioso di ayahuasca come un rituale culturale appartenente a molti sostenitori di religioni poco comprese e relegate al limbo oscuro dell'ignoranza continua. Oscilla dalla censura criminale indiscriminata riguardante la tolleranza giuridica contemporanea, derivato dal costituzionalismo emergente che ospitava la libertà religiosa come un diritto fondamentale, ma non riesce a proteggere le credenze ed i culti dei gruppi religiosi minoritari contro episodi banali di intolleranza, i quali a volte vengono punteggiati da arresti arbitrari e errori giudiziari. L'obiettivo è quello di chiarire il *daimismo* che, come una materia accademica, espressa il desiderio di tolleranza.

Parole-chiavi: *daime* – religione – droghe – libertà – tolleranza.

RESUMÉN

Desde épocas inmemoriales, el ser humano se enfrenta a preguntas con muchas respuestas, ninguna de las cuales definitiva, y Dios puede ser comprendido como el mayor de los enigmas. El *daimismo*, conceptualizado como una vertiente de las llamadas religiones del ayahuasca, es una de esas respuestas. Sin embargo, la búsqueda de la ascesis espiritual por sus adeptos padece de cuestionamientos. Por utilizar el *daime*, sustancia derivada de una infusión de hierbas amazónicas con potenciales efectos psicotrópicos, a los *daimistas* se pone una doble realidad: el de instilar la tolerancia religiosa y el de legitimar sus actividades rituales, por mucho tiempo marcadas por la persecución penal en la ligera asociación con el tráfico de drogas. Aunque muchos avances ya se han producido en favor de la libertad de religión, el tema todavía requiere una investigación detallada. La brecha académica en la comprensión del *daimismo* como manifestación religiosa, ya ralentizada ante otros campos científicos, aún se resiente de un enfoque meticuloso en la jerarquía jurídica.

Por lo tanto, la mirada contemporánea se dirige al pasado, en primer lugar. La comprensión histórica de las religiones del ayahuasca y su desarrollo peculiar en Brasil indican el punto de partida de un camino con encrucijadas. Una de ellas consiste en la observación del tratamiento jurídico-penal que el *daime*, envuelto en la amplia problemática de las drogas, recibió por la ley brasileña, como en otros países. Desde el tradicional punto de vista preconcebido, propio de una época en que aún resonaban las persecuciones religiosas, al contenido lacónico del artículo 2 de la actual Ley n° 11.343/2006, que en nada efectivamente contribuye a tutelar el uso religioso del *daime* como producto cultural lleno de rituales de muchos adeptos de religiones poco comprendidas, relegadas al limbo oscuro de la ignorancia reiterada. Se oscila de la censura penal indiscriminada a la relativa tolerancia legal contemporánea, derivada del constitucionalismo emergente que albergó la libertad religiosa como derecho fundamental, pero falla en proteger creencias y cultos de grupos religiosos minoritarios de corrientes contra episodios de intolerancia, a veces punteados por prisiones arbitrarias y condenaciones injustas. El objetivo es promover el esclarecimiento del daimismo que, como tema académico, expresa el deseo de tolerancia.

Palabras-llave: *daime* – religión – drogas – libertad – tolerancia.

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de dedicar as primeiras notas à inigualável Prof.^a Dr.^a Janaína da Conceição Paschoal, cuja dedicação e maestria habituais me permitiram trilhar o tortuoso caminho rumo à conclusão de um trabalho que muito me orgulha.

Ao Prof. Dr. Roberto Augusto de Carvalho Campos, cuja tenacidade intelectual em dois campos tão vastos, como o Direito e a Medicina, só me inspiraram a ter a coragem de enfrentar o presente desafio.

Ao Prof. Dr. Renato Braz Mehanna Khamis, desde a etapa da especialização, um exegeta inquieto e um dileto mestre, sem o qual não teria aprendido tanto.

À estimada Prof.^a Dr.^a Irene Batista Muakad, cuja generosa sensibilidade me permitiu cruzar o umbral acadêmico em busca dos meus sonhos.

Aos meus amigos, irmãos espirituais, a quem admiro incondicionalmente. Em especial, à dileta amiga Vivian Baptistella Fernandes, por seu apoio emocional sem concessões.

A meu companheiro Marcelo, pela devoção incondicional.

A meu falecido pai, por seu exemplo de plácida retidão.

A minha mãe, para quem palavras são supérfluas, bastando o silêncio eloquente do amor.

E já que nos coube em sorte essa rara felicidade de viver numa República, onde se concede a cada um liberdade de pensar e de honrar a Deus como lhe aprouver e onde não há nada mais estimado nem mais agradável do que a liberdade, pareceu-me que não seria tarefa ingrata ou inútil mostrar que essa liberdade não só é compatível com a piedade e a paz social, como, inclusive, não pode ser abolida sem se abolir, ao mesmo tempo, a paz social e a piedade. Foi sobretudo isso o que decidi demonstrar neste trabalho. Para tanto, foi necessário, antes de mais nada, apontar os maiores preconceitos em matéria religiosa, isto é, os vestígios da antiga servidão, bem como aqueles que se referem ao direito das autoridades soberanas, direito que muitos se esforçam, com descarado atrevimento, por lhes usurpar em boa parte, tentando, a pretexto da religião, por contra elas o ânimo das multidões, submetido ainda à superstição dos gentios, para que todos caiam de novo na servidão”.

BARUCH DE ESPINOSA,
em prefácio ao *Tratado Teológico-Político*.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. A CULTURA ESPIRITUAL DA AMAZÔNIA	24
2.1. As raízes ameríndias do daime	27
2.2. O colonialismo e as bases da religiosidade brasileira	42
2.3. Do período inquisitorial aos primórdios da liberdade religiosa no Brasil	63
3. A COMPREENSÃO DO DAIMISMO	84
3.1. Apontamentos iniciais.....	84
3.2. O surgimento do daimismo: história e doutrina elementar	96
3.3. Perspectivas contemporâneas do daimismo	148
3.4. A ayahuasca: efeitos da droga e aspectos sócio-jurídicos.....	172
4. A PERSPECTIVA DOGMÁTICA DO DAIMISMO	210
4.1. Constituição, interpretação e garantia fundamental da liberdade religiosa	210
4.2. Conformação penal da liberdade religiosa e questões relativas ao daimismo	239
4.3. O tratamento normativo do daimismo	257
4.4. O daimismo para crianças, adolescentes e gestantes	277
4.5. O tratamento jurisprudencial do daimismo	282
4.6. Direito estrangeiro e o respectivo tratamento da ayahuasca	318
4.7. A proteção ao proselitismo daimista.....	345
5. CONCLUSÃO.....	357
6. BIBLIOGRAFIA E OUTRAS FONTES DE CONSULTA.....	373
ANEXO I : MAPA DOS GRUPOS AYAHUASQUEIROS EM SÃO PAULO	386
ANEXO II: LISTA DOS GRUPOS AYAHUASQUEIROS	387
ANEXO III: HINÁRIO <i>O CRUZEIRO</i>.....	389

DAIME E LIBERDADE RELIGIOSA

1. Introdução

POLINICE, um dos filhos da mais emblemática das figuras trágicas, *Édipo-Rei*, morre durante uma disputa militar contra seu próprio irmão, ETÉOCLES, um rival ao trono de Tebas. Na mitologia trágica, CREONTE sagrou-se como o legítimo sucessor e, na posição de soberano, determinou que POLINICE, um dos heróis caídos, permanecesse insepulto, enquanto o arquirrival, ETÉOCLES, seria agraciado com honras fúnebres. Conquanto fossem as ordens de CREONTE infensas a temperamentos ou suplícios, ANTÍGONA, outra heroína trágica, e irmã de POLINICE e ETÉOCLES, insurge-se contra a tirania.

Em detrimento da lei humana do soberano, a protagonista da tragédia de SÓFOCLES prestigiaria um direito “natural” de todo homem livre à sepultura. Além da alusão a uma concepção de Justiça (*Diké*) que, em certa medida, se desprendia de determinações humanas, o desafio de ANTÍGONA, além de perfazer o mais belo exemplo literário de amor fraternal, representa a força cogente e o poder simbólico que a religião sempre exerceu sobre a humanidade.

Regidas pelo primado da laicidade do Estado, eminentemente democrático e com espeque em ditames constitucionais (ao menos na experiência político-jurídica do chamado mundo ocidental), as sociedades contemporâneas não deixam de prestar tributos às leis humanas. Como bem explica TÉRCIO SAMPAIO FERRAZ JR¹, a lei positiva robusteceu seu escopo de regulação de comportamentos, à medida que passaria a integrar um ordenamento e a exprimir, ao longo dos séculos, em paralelo ao imperialismo romano, uma conotação referente ao termo *jus*, dotado, em sua origem, de certo sentido moral e religioso por conta da deificação da justiça, que paulatinamente adquiriu um sentido mais objetivo, tanto que acabou sendo substituído pelo termo *derectum* (da junção

¹ FERRAZ Jr, Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 2ª ed., 1994, p. 33.

de + rectum, ou seja, quando o fiel da balança romana atingia a posição vertical), da qual deriva a palavra *direito* em português². Sobretudo no compasso dos movimentos revolucionários deflagrados a partir do final do séc. XVIII, prevaleceria, inicialmente, um sentido de crescente valorização pelo princípio de igualdade. De proêmio, medraria a busca por um maior equilíbrio apenas formal, a exemplo da liberdade contratual (a demanda burguesa pelo fim da sociedade de estamentos do Antigo Regime) e, com os sucessivos movimentos de reivindicação por prestações positivas perante o Estado (direitos de segunda dimensão, de caráter “social”), também o combate aos abismos censitários integraria a pauta política geral a partir de meados do séc. XIX.

No seio da persistência política pela supressão de privilégios reservados à nobreza ou ao Clero e pela humanização nas relações laborais que induziam o *homo faber* ao completo estranhamento quanto ao trabalho, a liberdade religiosa parecia diluída no amplo cabedal de liberdades civis. Como qualquer direito fundamental de primeira dimensão, veio a lume, no movimento histórico inicial de constitucionalização dos Estados contemporâneos, o caráter eminentemente negativo daquela garantia individual, ou seja, vinha sublinhado o propósito de neutralidade do Poder político. Ao Estado caberia, para cada um dos cidadãos do admirável mundo novo de MARAT e dos demais heróis revolucionários, franquear o livre exercício de credo, culto e aparato, à semelhança do que se lê no artigo 5º, inciso VI, da Constituição Cidadã de 1988, tendo sido expungidos quaisquer vetores morais predominantes ou, até mesmo, a escolha de uma religião oficial, embora diversas nações, como o neonato Estado brasileiro, não tivessem alcançado tamanha ousadia nesse segundo caso (a Carta de 1824 impunha o Catolicismo como religião oficial, como se vê do artigo 5º daquele documento outorgado, embora tivesse autorizado o culto doméstico, sem maior aparato exterior).

² FERRAZ Jr, Tercio Sampaio. *Introdução* cit., capítulo 1, nota 2 supra, p. 33. Em valioso trecho se extraem as informações que sustentam a explicação do parágrafo, *verbis*: “Além disso, o fato de que a deusa grega tinha uma espada e a romana não, mostra que os gregos aliavam o conhecer o direito à força para executá-lo (*iudicare*), donde a necessidade da espada, enquanto aos romanos interessava sobretudo quando havia direito, o *jus-dicere*, atividade precípua do jurista que, para exercê-la, precisava de uma atitude firme (segurar a balança com as duas mãos, sem necessidade da espada); tanto que a atividade do executor, do *iudicare*, era para eles menos significativa, sendo o *iudex* (o juiz) um particular, geralmente e a princípio, não versado em direito. No correr dos séculos, porém, a expressão *jus* foi, pouco a pouco, sendo substituída por *derectum*. Nos textos jurídicos latinos esta última, tendo caráter mais popular e ligada ao equilíbrio da balança, não aparecia, sendo encontrada apenas nas fontes não-jurídicas, destinadas ao povo. Foi a partir do século IV d.C. que ela começou a ser usada também pelos juristas. Guardou, porém, desde suas origens, um certo sentido moral e principalmente religioso, pela sua proximidade com a deificação da justiça”.

Seria um equívoco, todavia, presumir que as revoluções políticas pudessem eliminar do espírito humano a deferência íntima e o espeque moral que a religião desperta na maioria das mentes, desde época imemoriais. O lustro de aparente neutralidade evocado pelas leis humanas, laicas *par excellence*, raramente alcança a mesma força disciplinadora que os mandamentos religiosos inspiram. Ao menos nos adeptos e seguidores minimamente honestos em sua servidão espiritual, a norma de caráter religioso costuma exercer um poder de regulação de comportamentos muito mais eficaz que a lei humana. Malgrado a contundência dos movimentos revolucionários que definiram a era contemporânea, essa realidade, enraizada nos mais remotos episódios da humanidade, não foi eliminada e confirma-se dia a dia.

Portanto, quando se verifica um embate entre o mandamento religioso, representativo do sentido de correção moral, e a norma dos homens, cada seguidor que o protagonize galvaniza o conflito de ANTÍGONA, pendulando entre a busca pelo aprazimento ao seu Deus (qualquer que seja Ele) e a proclividade a apresentar comportamentos antijurídicos, vulnerantes da lei humana.

Esta dissertação tem esse conflito em mira: no texto, tratar-se-á da questão daimista, neologismo cunhado para designar a linha espiritual daqueles que, em sua própria busca por transcendência, mantêm um cabedal de preceitos religiosos e práticas específicas, sistematicamente construídas e organizadas ao longo do tempo, em busca de um caminho peculiar de evolução espiritual que, dentre outros ritos, inclui o hábito de sorver uma bebida preparada com plantas amazônicas, mais conhecida como “chá do Santo Daime”. Em sua composição, estão presentes componentes derivados do *Banisteriopsis caapi*, uma espécie de cipó amazônico triturado na preparação do chá, juntamente com as folhas de outra planta, *Psychotria viridis*, vulgarmente conhecida como “chacrona”, de múltiplos efeitos possíveis, entre os quais o de suscitar alucinações, a ponto de o daime³ ter integrado o epicentro de uma polêmica específica na cruzada do Estado contra o tráfico de drogas. A autenticidade do misticismo daimista, vertente religiosa capitaneada pela emblemática figura de RAIMUNDO IRINEU DA SERRA, o MESTRE IRINEU, conquanto seja apenas uma das correntes espirituais inscritas na tradição cultural

³ O termo ora empregado refere-se a todo o conjunto de substâncias psicotrópicas utilizadas pelos daimistas, independentemente da composição, periodicidade ou significado religioso conforme as crenças deles, o que se adotará nesse trabalho para fins práticos, ressalvada a possibilidade de diferenciações que, pelo rigor científico, se mostrem necessárias.

ayahuasqueira brasileira, desperta a atenção, seja pelo frescor do tema nas contumélias relativas à análise acadêmica do tráfico de drogas (e crimes correlatos) no âmbito do Direito Penal, seja, justamente, porque a via administrativa eleita pelo Estado brasileiro, numa linha que poderia ser compreendida como de descriminalização do uso do daime em prestígio à liberdade religiosa, exija um tratamento mais cauteloso.

A relevância do debate, contudo, ultrapassa as fronteiras do viés penal que o tema poderia assumir. E, sem desprestígio do caráter cardinal das questões “estritamente” ligadas ao direito punitivo, a importância do trabalho extrai fundamento da relevância exercido pelo valor fundamental da liberdade religiosa, tradicionalmente compreendida como um direito de primeira dimensão, dependente do absentismo estatal. Além das controvérsias mais relevantes dos últimos anos envolverem, de forma direta ou transversa, a questão da religião (como se fará nota no parágrafo seguinte), tamanha é a imprescindibilidade dessa perspectiva associada ao daimismo, que a religião, além de insculpida no rol de direitos fundamentais do artigo 5º da Constituição de 1988, também tem sua importância social reconhecida, por ter integrado os debates da Constituinte⁴ e, especificamente, passado a compor o rol original de imunidades tributárias, previstas no artigo 150, § 6º, daquele texto constitucional.

Oportuno destacar que o confronto do daimismo com as diatribes próprias aos debates sobre religião mostra-se relevante não somente por conta da dimensão “intelectual” do problema, vale dizer, por conta do retrospecto histórico e dos conceitos filosóficos relativos ao conceito de religião e ao seu albergamento pelo Estado moderno (conforme os diferentes modelos adotados, definidos a partir de um grau de afinidade, que oscila da separação total à união), como também por conta do conteúdo valorativo que a liberdade religiosa, mais especificamente, recebe no bojo do constitucionalismo contemporâneo, seja o pátrio, seja alhures. Tratar de religião é uma via de acesso a uma

⁴ LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e religião – a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014, pp. 249-252. Mais adiante no texto, especificamente a p. 329, conclui o autor: “É comum entre os países que tutelam a liberdade religiosa a garantia da não tributação dos templos e instituições religiosas, embora nem todos tragam esta garantia na própria Constituição. Os EUA, por exemplo, não têm dispositivo semelhante no texto constitucional, mas concedem isenções por meio de legislação ordinária. (...) A previsão constitucional, no entanto, traduz uma garantia mais segura de não tributação dos templos e, por conseguinte, da liberdade religiosa, não apenas por se tratar de uma imunidade propriamente, em lugar de mera isenção tributária, embora também por isso, mas por garantir um tratamento igualitário às religiões em geral, retirando esta decisão da esfera política, que, inclinada pelo princípio majoritário, corre o risco de não acolher as confissões minoritárias”.

série de outros temas correlatos, emblemáticos dos conflitos sociais que mobilizam as sociedades atuais, por se tratarem de questões direta ou indiretamente derivadas da aceção religiosa predominante (ou em reação a ela) e dos valores, enaltecidos ou postos em xeque, por conta da dinâmica força de mobilização que o religioso exerce sobre os espíritos. Ao longo dos últimos cento e cinquenta anos, aproximadamente, as controvérsias sobre controle de natalidade, divórcio, emancipação feminina e até preconceito racial encontraram vínculos com o Cristianismo ou com outras aceções religiosas que, subjacentes ao plano jurídico das cortes constitucionais, avivavam as posições litigantes. No Brasil, mais recentemente, revelaram-se de cardinal importância, apenas para se citarem três exemplos vivos na memória recente, os debates sobre a união estável homoafetiva (ADI 4277, ADPF 132), o aborto do feto anencéfalo (ADPF 54) e o emprego científico das células-tronco embrionárias (ADI 3510), como relacionados, ainda que obliquamente, à religião, a ponto de diversas entidades de cunho religioso intervirem, na qualidade de *amici curiae*, no controle concentrado de constitucionalidade em cada uma dessas matérias. Conquanto não abordados nesse trabalho, essas questões, fervilhadas no seio de intensa controvérsia, mostram o vigor e a atualidade da própria questão da liberdade religiosa à formação do direito brasileiro.

Portanto, o texto inicialmente busca trazer lume diversos aspectos, ainda mal compreendidos no bojo da comunidade jurídica nacional, sobre a cultura daimista. O olhar ora lançado é retrospectivo, num primeiro momento, buscando recuperar, sucintamente, as raízes históricas do daimismo como vertente religiosa.

Para tanto, utilizando-se da técnica documental de análise dos trabalhos científicos, serão recapituladas as bases historiográficas da cultura ayahuasqueira como um todo, e, em especial, do daimismo, que, como já antecipado, é apenas uma das vertentes religiosas brasileiras derivada do tronco religioso construído socialmente por grupos da Amazônia brasileira e da América Andina, como a UDV (União do Vegetal) e a Barquinha, todas compartilhando a herança comum da peculiar incorporação do daime e de substâncias similares (com designações próprias nas demais correntes religiosas, por certo).

Primando-se pelo rigor científico, esta dissertação ficará adstrita ao daimismo. Embora as demais vertentes religiosas mereçam um tratamento aprofundado, é,

aliás, justamente por esse motivo que não serão abordadas no presente trabalho, senão com caráter referencial na retomada dos aspectos histórico-culturais da cultura daimista, a qual chama a atenção, também, por ter avançado consideravelmente para os grandes centros urbanos brasileiros, malgrado sua raiz ameríndia, por muito tempo adstrita no contexto de pequenas comunidades situadas em regiões mais longínquas do País, como se pretende demonstrar. Do contrário, perder-se-ia muito na desejada verticalidade que o daimismo e as demais religiões ayahuasqueiras mereceriam.

Resgatados os primórdios do daimismo com base nas informações documentais e acadêmicas acerca de suas origens na cultura pré-colombiana, a análise do texto percorrerá com objetividade o processo de fusão religiosa que tais elementos da cultura andina sofreram no Brasil, pelo contato com o Cristianismo fomentado pelos empreendimentos coloniais portugueses e com determinados elementos religiosos, como divindades e ritos originários da cultura africana, trazida a roldão da economia colonial escravocrata. Enfatizar-se-á um dos mais significativos aspectos culturais próprios da cultura religiosa brasileira, o sincretismo, do qual resultará o daimismo como um dos mais ricos movimentos sectários⁵ da cultura ayahuasqueira, destinando-se, inclusive, capítulo próprio do trabalho para abordar a noção de “seita”, de “movimentos sectários” e seu cotejo com o direito-garantia fundamental da liberdade religiosa, sempre pela perspectiva acadêmico-científica.

Compreendido o contexto histórico-cultural do daimismo, um segundo entroncamento do trabalho verterá seu foco especificamente para o daime, isto é, para a controvertida substância psicotrópica que protagoniza parte considerável dos ritos espirituais específicos. Novamente se lançando mão de documentos técnicos e artigos científicos próprios à matéria, inclusive com recurso a fontes bibliográficas de autoria de pesquisadores da área da Medicina e da Farmacologia, dentre outros ramos, virá à baila um conjunto de dados sobre as componentes químicas do daime.

Em especial, deve ser, de proêmio, mencionada uma substância alucinógena denominada N,N-dimetiltriptamina (DMT), a qual, dentro do organismo

⁵ A expressão “movimentos sectários”, ou *mouvements sectaires* no original, desprovida de qualquer caráter pejorativo, é empregada por NICOLAS GUILLET, em obra paradigmática incorporada a essa pesquisa: *Liberté de religion et mouvements à caractère sectaire*. Paris: LGDJ, 2003.

humano, vem a ser destruída por meio de uma enzima específica, a monoaminaoxidase (MAO)⁶, cujos efeitos bioquímicos são anulados por outra substância presente no caapi (*Banisteriopsis caapi*, uma espécie de cipó amazônico triturado na preparação do chá, juntamente com as folhas de outra planta, *Psychotria viridis*, vulgarmente conhecida como chacrona), a harmalina, o que assegura uma ação alucinógena intensificada e prolongada do DMT.

Com efeito, o foco são o contexto religioso e a relação com a droga (designação técnica) supracitada, sob pena de sacrificio da objetividade científica. Partindo-se da premissa de que o simples efeito alucinógeno do daime não justificaria, isoladamente, a cizânia sobre as pretéritas proibições legais ao consumo, serão recuperadas as informações científicas específicas sobre o efeito alucinógeno do daime e, na sequência, sobre a atuação junto ao sistema nervoso humano, além de estudos conduzidos especificamente para melhor compreensão dos efeitos do ayahuasca.

Por derradeiro, nesse capítulo da dissertação, deverão ser problematizados aspectos específicos quanto ao uso indiscriminado do daime, sobretudo cotejando seu uso indiscriminado, haja vista as questões estritamente relacionadas à integridade física de usuários em tratamento para transtornos mentais e, mais ainda, as repercussões do consumo contínuo do daime por crianças e adolescentes para o desenvolvimento biológico humano.

Antecipando-se uma das questões mais controvertidas, integrará o corpo do texto a questão a respeito do confronto entre a liberdade religiosa e as prerrogativas civis em se educarem os filhos conforme a própria religião, de um lado, e a doutrina da proteção integral, o tratamento constitucional altamente protetivo à saúde e ao bem-estar geral dos seres humanos em desenvolvimento, de outro. Serão estabelecidas conclusões específicas nesse talante, firmando-se, de pronto, a premissa maior de que, por um critério de isonomia, o pleno gozo da liberdade religiosa por daimistas adultos não se aplicaria, indistinta e integralmente, a crianças e adolescentes inseridos nessas comunidades espirituais. O cipoal de temas jurídicos logo acima destacado ilustra a

⁶ Novamente, para efeitos práticos, as referidas substâncias serão tratadas, no mais das vezes, pelas respectivas siglas científicas, isto é, DMT para a N,N-dimetiltriptamina, e MAO para a monoaminaoxidase.

necessidade de tal *descripen*. Mais ainda, a doutrina do menor amadurecido deverá completar esse quadro.

Seguindo a esteira dos enfrentamentos jurídicos, outra parte do trabalho (descontados os aspectos formais, como resumos, sumário e introdução) abstrairá as questões técnicas pouco acima suscitadas para dimensionar, novamente num plano mais geral, o daimo com o primado da liberdade religiosa. Inicialmente, deverá constituir o foco das preocupações uma recapitulação da construção do modelo brasileiro, voltado ao constitucionalismo que prega a separação entre Estado e religião, sob o aspecto formal, com a apresentação da perspectiva interpretativa adotada. Importará demonstrar que, apesar do rompimento fundamental da Constituição de 1890 com a preservação do catolicismo como religião oficial do País, tal como sufragado pela Constituição de 1824, a ruptura formal não diluiu completamente as influências dos princípios derivados de uma moral cristã sobre o conteúdo das normas brasileiras. Feito o retrospecto dos textos constitucionais pretéritos, o enfoque detido recairá sobre o texto da Constituição Republicana de 1988.

A fim de se cumprirem os objetivos da dissertação, deverão ser reavivados alguns aspectos técnicos fundamentais, a começar, como já sugerido pela compreensão do modelo constitucional pátrio no tocante à relação entre Estado e religião (ou Igreja, como preferem alguns autores). É imperativo discernir conceitos, como o princípio da laicidade, e modelos, por comparação ao brasileiro. Para tanto, indispensável o recurso às fontes bibliográficas, tanto as de referência basilar na disciplina de Direito Constitucional, como as especializadas no tema da liberdade religiosa.

Que o modelo constitucional atual, que institui a liberdade religiosa, é mais complexo do que enuncia o senso comum doutrinário, limitado a reafirmar laconicamente a laicidade do Estado, não há dúvidas. Por isso, indispensável uma melhor elucidação de palavras-chave ao capítulo, discernindo-se, especificamente, a liberdade religiosa da mera tolerância religiosa. E no cumprimento desse mister, as bases deste texto acadêmico estarão igualmente arrimadas no estribo filosófico que permeia as doutrinas legais produzidas, sobretudo, nas fases de consolidação do Estado moderno, dos séculos XVI a XVIII, e revolucionária, a partir da viragem para o século XIX, por meio da qual se

passou a fomentar o reconhecimento das mais diferentes dimensões de direitos do homem e do cidadão.

Antes, porém, da circunscrição do modelo constitucional, aplicar-se-ão os mesmos métodos de pesquisa no tocante, especificamente, à gênese da repressão final ao daimismo, completando-se o arco com o tratamento legal da matéria, com enfoque na Resolução/CONAD nº 01/2010. Diversamente dos tipos penais tradicionalmente insculpidos no Código Penal de 1940, voltados à tutela da liberdade religiosa especialmente no Título V (tratando do tipo penal relativo ao sentimento religioso e a proteção à regularidade das cerimônias religiosas), a cultura daimista, por se firmar autonomamente perante o Cristianismo, foi objeto de repressão penal.

Deverão ser apresentados os primeiros textos normativos que coíbiam as práticas daimistas, no mais, relacionadas ao uso do ayahuasca: da legislação de base da matéria, que tratava as questões das drogas como contravenções penais (o Decreto-Lei nº 4.294, de 06 de julho de 1921, baseado na Convenção de Haia de 1912, punia como delitos liliputianos as condutas relacionadas ao tráfico de drogas e condutas correlatas) às sucessivas leis ordinárias, a Lei nº 6.368/1976, já revogada também, e seguida pelo novel diploma introduzido com a Lei nº 11.343/2006, denotando o incremento na repressão penal, dentro da temática das drogas, ao uso de substâncias psicotrópicas, seguindo de perto a diretriz de um tratamento penal adrede mais rigoroso aos delitos relacionados (artigo 5º, inciso XLIII, da Carta Política de 1988), a ponto de o artigo 8º, inciso VIII, alínea *b*, daquele texto fundamental fincar no ordenamento jurídico o dever da União de prevenção e repressão ao tráfico de entorpecentes. Mostrar-se-á, nesse passo, a afinidade do direito punitivo brasileiro com a Convenção das Nações Unidas sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971, de um lado, e o tratamento administrativo que abrandou a resposta punitiva estatal aos daimistas. Em ponto posterior específico, sofrerão análise detida a Resolução/CONFEN nº 06, datada de 04 de fevereiro de 1986, pela suspensão provisória à inclusão da espécie vegetal mais comum ao daime (compostos preparados com base no *Banisteriopsis caapi*), afastando-se, assim, a incidência da Portaria/DIMED nº 02, de 1985, e, acenando-se à Resolução/CONAD nº 05, de 04 de novembro de 2004, por meio da qual se instituiu o Grupo Multidisciplinar de Trabalho para pesquisa quanto ao uso religioso do ayahuasca, será destrinchada, como apontado, a Resolução/CONAD nº 01, datada de 25 de janeiro de 2010, por meio da qual se pretendeu, ao final e ao cabo, dar ampla publicidade à

presente Resolução, com o anexo Relatório Final, através da entrega deste expediente aos conselheiros integrantes do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD).

De fato, ante o conjunto normativo formado, consolidado pela norma descriminalizadora do artigo 2º da legislação especial em vigor (a Lei nº 11.343/06), o objetivo maior será sustentar a necessidade de visibilidade social e de tutela legal aos daimistas, ressaltando-se que o movimento de expansão dos direitos fundamentais se escandiu para muito além da literalidade do artigo 60, § 4º, inciso III, da Constituição de 1988, que os adstringira a direitos e garantias de primeira dimensão, de natureza eminentemente individual, obtemperando-se a liberdade religiosa, cingível em liberdade (positiva e negativa) de pensamento, de crença e de ritos e cultos com a tutela essencial à saúde pública, cada vez mais reconhecida como um direito fundamental. Salientar-se-á a artificialidade da conceituação tradicionalista acerca das dimensões (originalmente tratadas como gerações, de caráter sucessivo e não cumulativo) de direitos fundamentais, mesmo porque tanto os chamados direitos e garantias individuais, como os sociais, exigem atividades prestacionais e abstenções na atuação do Estado. Não se omitirá, portanto, a necessidade de ponderação entre os direitos fundamentais, a exemplo do que preceitua a conceituada doutrina de ROBERT ALEXY⁷, com vistas a melhor se imprimir na dissertação os mais diversos ângulos dogmáticos no cotejo do daimismo com a liberdade religiosa.

Rompendo-se qualquer compromisso com aspectos puramente teóricos ou de recapitulação histórica na pesquisa, serão pontilhados precedentes relevantes da jurisprudência brasileira, com vistas à compreensão da tônica jurídica aplicada pelos Tribunais brasileiros ao daimismo, e não especificamente penal (embora seja esse o enfoque). Por fim, numa pesquisa mais qualitativa sobre a legislação e a jurisprudência estrangeiras, deverão ser recuperados precedentes pretorianos de grande acento na matéria, como o da Suprema Corte Americana, no julgamento do caso *Alberto Gonzáles, Attorney General v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*, 546, U.S. (2006), pelo qual se entendeu legítima a importação e o uso da *hoasca* em cultos religiosos celebrados pela religião brasileira, ainda que não especificamente para os daimistas, mas para a União do Vegetal (UDV), outra vertente da cultura ayahuasqueira, tributando esse resgate pela

⁷ ALEXY, Robert. *Theorie der Grundrechte*. Berlin: Suhrkamp, 1ed., 1994.

universalidade de algumas considerações naquele sodalício⁸. Também merecerão um espaço condigno alguns artigos científicos, derivados de publicações periódicas especializadas, sempre nessa toada de melhor compreensão do tratamento alhures da questão ora circunscrita.

Superadas os capítulos que sufragam a pesquisa, serão vertidas as conclusões do trabalho. Uma das primeiras é propor o debate sobre o risco de banalização da tolerância penal do ayahuasca, derivada da necessidade de estímulo e proteção ao valor da liberdade religiosa, no cenário de paulatino crescimento da cultura ayahuasqueira urbana, acentuada pelo multiculturalismo contemporâneo, a exemplo do que se observa no chamado *drug tourism* (consequência da equação que combina a globalização à dispersão de drogas, em franco desvirtuamento da finalidade primordial de tutela da autenticidade da fé religiosa) e pela atomização das manifestações religiosas.

Em suma, à vista da plêiade de temas correlatos ao objeto da dissertação, vê-se, aqui, diante de uma diatribe marcada pela pluralidade de discussões, raras delas pacificadas junto às vozes da doutrina, pátria e estrangeira, e de jurisprudência. E mesmo nas questões que, aparentemente – gize-se –, estariam arrefecidas para a ciência jurídica e não carregariam maior volatividade social, é meramente superficial a falta de dissenso. O exemplo fundamental, neste caso, é a atipicidade das condutas possivelmente relacionadas ao tráfico de drogas (nos termos da legislação atual) para o daime: o senso comum, imediatista e invariavelmente temerário em suas conclusões, afirma não existir maior dificuldade no enfrentamento técnico do daimismo na praxe forense. Precedentes da jurisprudência pátria não permitem sustentar essa conclusão. Ao menos, não sem que se burilem diversos dos aspectos específicos ao caso. Afinal, a dogmática jurídica, como ciência (e valorativa), não admite a frouxidão dos discursos, nem o casuísmo das respostas.

Que venham as perguntas, eis que subjaz a esse trabalho uma finalidade nobre: o de assegurar a cada um a liberdade de buscar suas próprias respostas.

⁸ PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. *A separação Estado-Igreja e a tutela dos direitos fundamentais de liberdade religiosa no Brasil*. Dissertação de Mestrado defendida sob orientação do Prof. Dr. Associado Alexandre de Moraes perante a Faculdade de Direito da USP – 2007, pp.166-167.

2. A cultura espiritual amazônica

É um mundo de intrincada complexidade. Explicá-lo de forma despreziosa não será uma tarefa simples. O risco em se ser simplista é alto.

Estratégia viável, contudo, é começar pela designação no título deste capítulo. Não é o foco das preocupações, aqui, analisar detidamente os efeitos físicos ou psíquicos do consumo do “vegetal”, termo genérico que muitos dos seguidores das tradições religiosas ayahuasqueiras utilizam para preparar beberagens como o daime, indispensáveis, segundo suas crenças, para o contato íntimo com um mundo diverso daquele em que as pessoas seguem suas vidas⁹. O daime, o “vegetal”, o *yagé* (ou *yajé*), o *nepe*, o *kahi*, o *natema*¹⁰, dentre tantas outras nomenclaturas possíveis. Várias são as palavras que designam o canal de acesso que o espiritualista ayahuasqueiro, em especial o xamã, emprega para conectar-se a esse mundo espiritual, paralelo ao que é considerado pelo senso comum como o real.

E a ampla gama vocabular, mais do que espelhar a diversidade das regiões do continente sul-americano (em especial, a área correspondente à Amazônia extensa, para além dos bordos da fronteira brasileira) ocupados por populações vegetalistas¹¹ ribeirinhas, reflete o caráter fantástico e plural do mundo espiritual que se vê descortinar no bojo das religiões ayahuasqueiras, de um modo geral.

⁹ LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, p. 191.

¹⁰ Termo típico das comunidades indígenas da Amazônia colombiana, como explica LUNA em *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 182. E ainda: MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1ª ed., 1992, p. 28.

¹¹ Esclareça-se que os termos “vegetalismo” e “vegetalista” serão empregados no trabalho como forma de designação das populações ligadas à cultura ayahuasqueira em sentido lato, ou seja, os agrupamentos humanos, em geral ribeirinhos, que se filiam a uma tradição religiosa tizada por elementos antropomórficos que utilizam substâncias, em geral em forma de bebidas, que derivam, dentre outros elementos, de componentes derivados do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas da *Psychotria viridis*, conhecidas na Amazônia como “chacrana” ou “chacrana”, e da *Diplopterys cabreana*, conhecida como chagro panga, como aponta Luís Eduardo Luna em seu artigo *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 181-182. Referência à nota 3 daquele texto, que assumiu o xamanismo peruano como parâmetro para compreensão dos demais. Mais ainda: no artigo intitulado *Santo Daime: rito da ordem*, de lavra de FERNANDO DE LA ROCQUE COUTO,

Há três domínios no vegetalismo amazônico. O cosmo é cingido em dimensões que, à semelhança das antiquíssimas mitologias conhecidas por arqueólogos, historiadores e pesquisadores de história da arte, apresentam, curiosamente, uma configuração triádica¹², tendo em conta as esferas material e subterrânea. Noutros termos, guardadas as devidas proporções, não é um exagero pensar, por comparação, que os povos ameríndios dessa macrorregião possuem um ÉREBRO, o subterrâneo governado por HADES para onde se dirigiam, entre os gregos antigos, todos os mortais¹³; e, ainda por apego às metáforas, uma versão bem peculiar de um Olímpio próprio. Os grupos étnicos da região associam à selva, às águas e ao ar, tais dimensões que, na mitologia ayahuasqueira, são povoadas por seres, em geral, antropomórficos, exibindo os mais variados poderes sobrenaturais, por vezes, também designados como espíritos na literatura iconográfica sobre o xamanismo amazônico.

Os povos ribeirinhos teceram uma complexa trama de figuras arquetípicas como protagonistas dos contos e das lendas que permeiam a tradição religiosa ayahuasqueira.

Reduzindo-se, num primeiro momento, ao essencial os mais diversos elementos dos múltiplos grupos derivados dessa tradição amazônica, justifica-se, portanto, que se inicie a abordagem, ainda que de maneira predominantemente descritiva, tratando-se de um dos mais significativos fenômenos de qualquer agrupamento social: o ponto de partida é apresentar aquilo em que eles acreditam. Noutros termos, não se trata, unicamente, de abordar o daime que, antes da regulamentação legal na matéria (a ser abordada oportunamente), integrava o rol de substâncias proscritas. É importante deixar claro, do princípio, que a compreensão da questão daimista ultrapassa o corriqueiro debate sobre liberdade e restrições ao consumo de “drogas” (ainda suscetível de inúmeros

são indicadas referências como “jagube”, “kamarampi”, “honixuma”, “natéma”, em alusão ao cipó *caapi* e, “rainha”, à “chacrona”, especificamente. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 387-88.

¹² LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 191.

¹³ Segundo os estudiosos da tradição xamânica, notam-se referências a um domínio subterrâneo constituído por cavernas situadas sob a cordilheira andina, ao passo que, para outras populações locais, o submundo estaria localizado num estrato subaquático. Nesse sentido: LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 191.

posicionamentos e uma infindável contumélia que os acompanha). Isso porque o uso do daime se dá, invariavelmente, como manifestação religiosa.

Portanto, compreender o daime exige também compreender a religião em cujo bojo ele aparece. O porquê de seu consumo num ritual de uma religião ayahuasqueira. O porquê da inevitável associação entre uso do *caapi* e liberdade religiosa.

Daimismo, religião, história, cultura e repressão penal são dimensões do mesmo fenômeno que se começa a desvelar.

2.1. As raízes ameríndias do daime

A compreensão de qualquer manifestação cultural, mormente pela perspectiva religiosa associada a substâncias psicotrópicas, pode mostrar-se indevassável como a própria vastidão da floresta tropical amazônica. Um vasto território, superior a quatro milhões de quilômetros quadrados (somente seis países no globo, entre eles o Brasil, possuem uma superfície geográfica superior em área), que albergou um cipoal de culturas nativas distintas, muitas das quais em completo isolacionismo de quaisquer outros agrupamentos humanos por um período de tempo de difícil dimensionamento.

Não haveria integridade científica em procurar entender o daime sem mínimas delimitações, em sua geografia e na história das religiões ameríndias em que se insere o *yagé* (termo utilizável como sinônimo do daime ou *caapi*, como já visto).

Primeira premissa: o daime não corresponde a toda a Amazônia.

Justapõe-se à apresentação do mapa das religiões ayahuasqueiras o dado geográfico, já sugerido, situando-se a matriz cultural que define os grupos ayahuasqueiros brasileiros, dentre eles, os daimistas, a uma extensa zona na América do Sul. Da região do Vaupés, na Colômbia até os bordos dos Andes equatorianos, ao norte e noroeste, às margens do Rio Ucayali, longo curso d'água, localizado quase que inteiramente em território peruano, até compor com o Marañón, um dos principais afluentes do Amazonas, pela linha sul e sudeste do polígono ayahuasqueiro que engloba, ainda, zona próxima de Cuzco, o Vale do Urubamba (Peru), e estende-se pela Amazônia brasileira¹⁴, atingindo, nos primórdios, áreas correspondentes a significativas parcelas dos

¹⁴ LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra. Há referências amplas em todo o texto, em especial, às pp. 183 e 185. Oportuno, nesse sentido, citar a Dissertação de Mestrado de Henrique Fernandes Antunes, intitulada ..., apresentada perante o Departamento de Antropologia Social da FFLCH/USP, 2012. Referido autor (p. 19) faz referência ao texto de Antônio Bianchi, que trata da zona geográfica de uso do ayahuasca em seu artigo *Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista* (In: *O uso ritual das plantas de poder*. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005), citando o seguinte trecho: “*âmbito de uso da ayahuasca abarca uma grande área uniforme, que corresponde ao sul da floresta Amazônica colombiana (aquela habitada pelos grupos Tukano) e, desta, se estende ao longo do Putumayo e do rio Amazonas, por toda zona do Ucayali. Por outro lado, na região sul, o xamanismo indígena se fragmenta em uma série de entidades autônomas, nas quais essa bebida alucinógena perde a sua centralidade*”.

Estados do Amazonas, Acre e Rondônia. Mesmo circunscrita no espaço, é uma vasta área, formada por um cipoal de povos distintos, afinados, sobretudo, pela presença cardinal da figura xamânica nas práticas ritualísticas das religiões cultivadas nessa parte das Américas.

As religiões ayahuasqueiras em geral, das quais deriva o daísmo, assim como as demais vertentes nacionais (a UDV ou União do Vegetal e a Barquinha), parecem compartilhar um propósito de transcendência.

Nesse caso, pode-se entender esse termo, de múltiplas definições, como um caminho espiritual de ascese do crente para além da realidade material, imanente, captada ordinariamente pelos sentidos humanos. Porém, desvelar esse mundo é uma tarefa que exige um prolongado preparo. O contato com o mundo espiritual costuma reclamar um período de recolhimento, de introspecção e de abstenção dos apetites mundanos, como determinadas comidas e sexo. É preciso eleger, dentre os membros das comunidades religiosas ayahuasqueiras, alguém com predisposição a enfrentar o desafio de contatar os espíritos, os “donos” do mundo natural, seja para viagens puramente contemplativas, seja para que se vejam atendidos pleitos e necessidades específicos¹⁵.

O papel de líder espiritual é exercido por um xamã, que, na inspirada conceituação de LUÍS EDUARDO LUNA, é um

*“diplomata, um negociador em nome de sua comunidade, com o mundo natural que o rodeia, estabelecendo vínculos, buscando protetores, negociando com os “donos” das plantas, animais e fenômenos meteorológicos de que necessita para sua subsistência psicofisiológica e cultural, domesticando-os”*¹⁶.

A recorrente figura do intermediário xamânico junto aos espíritos traduz fielmente as preocupações dos seguidores das religiões ayahuasqueiras em se

¹⁵ LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 188.

¹⁶ LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 188.

conectarem, com responsabilidade, a entidades de atributos extraordinários, regentes da fauna, da flora e dos fenômenos naturais. Por vezes, esse vínculo é estabelecido com a finalidade de obtenção de conhecimento, de aprendizado de uma algum idioma pouco conhecido de tribos indígenas ou uma “língua animal”, a mudança climática ou de cura de um doente, dentre os muitos possíveis impasses práticos que o esclarecimento adquirido por meio do contato com a esfera imaterial poderia proporcionar¹⁷.

Não por acaso, o termo comum aos povos amazônicos filiados a esse imbricado tronco religioso é “ayahuasca”, que, no cabedal vocabular básico exposto nesta dissertação, representa a justaposição de duas palavras de origem quéchua, *aya* (traduzida como pessoa, alma, espírito morto) e *wasca* (corda, rede, colar, canal, e, até mesmo, liana – um cipó de caule flexível), denotando o meio material de ligação com a dimensão imaterial¹⁸. Essa associação entre saciedade intelectual e postura pragmática para superação de problemas de ordem prática elucidam o porquê da origem da denominação “daime”, como uma espécie de exortação aos espíritos, para que agraciem o crente com alguma modalidade de conhecimento, conquanto, como bem explica a antropóloga SANDRA LÚCIA GOULART, tenha havido um rompimento do daimismo, inserido na “sociedade do homem branco”, no tocante à forma de consumo da ayahuasca¹⁹. Por seu turno, até o próprio nome científico da planta-mãe utilizada na confecção do daime, o *Banisteriopsis caapi*, é tributário desse contexto de peculiar atribuição a um elemento

¹⁷ LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 188. “Para ele [xamã], é necessário ter força física e grande coesão psíquica, condições necessárias para poder aventurar-se por essas dimensões através de técnicas xamânicas, especialmente quando se trata não de viagens puramente contemplativas, mas com fins específicos, tais como a cura de um enfermo, a busca de uma pessoa ou objeto perdido, a alteração de condições meteorológicas, o deslocamento psíquico para um lugar específico do tempo e do espaço, a solução de algum problema técnico ou social, ou a aquisição de algum tipo de aprendizagem concreta, por exemplo de alguma língua, ou o desvelamento das propriedades medicinais de alguma planta.

¹⁸ GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário anual*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, p. 277. Referência, na nota 2, a outro autor já citado, fonte da informação, LUÍS EDUARDO LUNA. E ainda, nas palavras da autora, a p. 278: “A designação Daime indica uma invocação ao “espírito” da bebida, a quem os fiéis pedem para “dar” iluminação, luz, saúde, salvação etc. Para FERNANDO DE LA ROCQUE COUTO: “O Santo Daime é feito com a união de plantas nativas da floresta. O cipó é o elemento masculino e a folha, o elemento feminino. A bebida é em parte natureza (cipó e folha) e, em parte, cultura (Império Juramidã). A palavra “Daime” foi recebida da Rainha [referência à Rainha da Floresta, também identificada à figura santificada no Catolicismo como Nossa Senhora da Conceição] pelo Mestre Irineu [Raimundo Irineu da Serra, fundador do daimismo] e vem do verbo “dar” mais o pronome “me”, como um pedido, Dai-me força, Dai-me luz. COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 392.

¹⁹ GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto* cit., nota 18 supra, p. 278.

natural como meio de acesso ao universo espiritual: de acordo com VON HAGEN, o termo *caapi* significa “fazer valente” em algumas línguas derivadas do tronco linguístico do tupi (faladas no Estado do Pará), em provável alusão a propriedades curativas e de fortalecimento físico popularmente atribuídas, ao passo que para CLÁUDIO NARANJO, a palavra traduz-se para o português como “folha para voar”, numa referência ao emprego como forma de ingresso em um mundo para além da matéria²⁰.

A propósito, oportuno esclarecer que, para FERNANDO DE LA ROCQUE COUTO, é observável, na consolidação do uso ritualístico da bebida do ayahuasca (palavra que tem, ainda, como sinônimos termos como “kamarampi”, “honixuma” e “nátema”), por seu valor transcendente, a conjunção de dois aspectos – um relacional, outro social – ambos imprimindo cerimonialismo e reverência aos procedimentos religiosos do daimismo, ponderando, enfim, tratar-se de “um elemento material revestido de grande poder simbólico e de coesão social”²¹.

A raiz histórico-cultural dos povos ayahuasqueiros, os quais viriam posteriormente se miscigenar com outros grupos humanos (o que explica, em parte, o fenômeno da “urbanização” da cultura ayahuasqueira, da qual o daimismo faz parte), trata o consumo do daime como parte significativa de um amplo ritual de manifestação religiosa. Mas do que diz o étimo da palavra *re-ligião* (restabelecimento de uma conexão), o daimismo na origem não só se compraz com o consumo de substâncias de potencial psicotrópico (beberagens preparadas com compostos do *Banisteriopsis caapi*), como praticamente o tinham com uma obrigação a ser cumprida para aprazimento e conexão com as entidades pertencentes à mitologia amazônica “original”.

Os possíveis juízos de censura, não só social, como penal propriamente, derivam, em parte, da incompreensão do daime como elemento componente

²⁰ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 391.

²¹ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 393: “Esse ritual afeta e regula o feixe multirrelacional estabelecido, quer no âmbito individual, quer no âmbito social. O caráter relacional da bebida imprime, para os que a usam, um ritmo de cuidado, concentração, respeito, renúncia, entrega. Toda essa postura está especificamente ligada ao preparo para os que vão ingeri-la, que envolve um interdito sexual, uma dieta e um preparo interno relativo à consciência e entendimento consigo mesmo da *performance* ritual. (...) Além disso, a bebida tem um “corpo social” representado pelos fieis (“aparelhos”) que a afirmam e nela acreditam, “aparelhando” e testemunhando a presença dos seres míticos e das entidades ensinadoras do panteão específico de cada linha ritual”.

de diversos grupos humanos, por vezes não inter-relacionados, mas com a origem comum nos aborígenes da América pré-colombiana.

Comumente, o emprego do ayahuasca, como se pode deduzir para qualquer erva da flora local, tinha uma finalidade terapêutica, além de médica. Em muitos casos, como explica MAXIMILIANO FÜHRER, o líder espiritual (que, no português indigenista falado no Brasil, pode ser referido indistintamente como *pajé*) também estava incumbido da prática da medicina²². Valiosa, nesse sentido, a contribuição científica, no campo da Antropologia amazônica, prestada por HENRIQUE FERNANDES ANTUNES, que, também citando LUNA, assim sintetizou a multiplicidade do uso ameríndio da droga²³:

*“a utilização da ayahuasca para entrar em contato com o mundo dos espíritos (mundo primordial); a ayahuasca para explorar e conhecer melhor o ambiente, a fauna e a flora; a ingestão pelo xamã para diagnosticar e curar doenças; uso para adivinhação; para ajudar na caça; por fim, a ayahuasca também ocupa, segundo Luna, um papel central na vida cultural e religiosa de alguns grupos, sobretudo no que diz respeito aos aspectos mitológicos, mas também na dança, no canto e na pintura. No final de sua pesquisa o autor apresenta uma lista de setenta e dois grupos indígenas da região amazônica que fazem uso da ayahuasca”*²⁴.

Em verdade, quando se estuda o uso do *caapi*, ou *yagé* (dentre algumas outras denominações) nas populações ayahuasqueiras descontextualizadas do

²² FÜHRER, Maximiliano Roberto Ernesto. *História do Direito Penal – Crime natural e crime de plástico*. São Paulo: Malheiros, 2005, p. 23.

²³ ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil*. Dissertação de Mestrado perante o Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Paula Montero, 2012, pp. 18-19.

²⁴ ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura* cit., nota 23 supra, p. 19. Importante trazer à baila a nota de rodapé nº 09 da dissertação de mestrado do autor. Pontuando aspecto abordado no presente texto, pouco acima, fica evidenciada a prevalência do ayahuasca na região amazônica, de onde é originária, como componente do xamanismo indígena, porém não de maneira onipresente por toda a Amazônia brasileira, já que há uma circunscrição geográfica do uso ayahuasqueiro, derivado da Amazônia colombiana, estendendo-se pelas zonas ribeiras dos Rios Putumayo e Amazonas e por toda a zona do Ucayali (nota 14).

ambiente urbano e ainda ligadas às tradições ameríndias originais, duas conclusões são inevitáveis. A primeira delas, de plano traçada pelo simples confronto com a variedade vocabular, nas designações dadas à planta, as quais são indiciárias da segunda conclusão.

O emprego do ayahuasca está relacionado à mitologia desses povos indígenas – mais especificamente à cosmogonia local. Portanto, o intrínseco vínculo do *caapi* (ou daime, entre os grupos urbanos contemporâneos) com a religião é evidenciada não apenas por conta do emprego da beberagem em rituais religiosos corriqueiros. À semelhança do consumo da hóstia (pão, no linguajar metonímico cristão) e do vinho na missa católica, o consumo do *caapi* é o canal de conexão com o espiritual.

Não se trata, por certo, da mesma realidade metafísica do Cristianismo, pois a característica do politeísmo é evidente e, no panteão das sociedades ayahuasqueiras antigas, o transcendental não se resume a deuses, mas, sobretudo, a espíritos, conforme descrições etnográficas feitas na literatura especializada em Antropologia Indígena, os quais habitam plantas, animais ou elementos da natureza. Com eles, o homem estabelece contato por meio da ingestão do *yagé* (*caapi*, daime, dentre outras designações), embora, por vezes, esse vínculo seja permitido somente por meio da figura do xamã, que atua como um intérprete da vontade e das exigências dos espíritos.

Como bem concluiu PEDRO LUZ²⁵, em seu estudo etnográfico comparativo, “é ele que domina o código que dá inteligibilidade às visões, sendo sua fala apaziguadora, uma vez que esta revela que as visões são interpretáveis”. E a própria atuação do xamã, os limites de seus poderes mágicos e o modo de relacionamento de seu povo com a natureza dependeriam de uma componente essencial a qualquer mitologia: a cosmogonia, ou seja, a perspectiva espiritual de surgimento do mundo.

LUZ prestou, aliás, especial contribuição para que se traçassem linhas de compreensão sobre o xamanismo amazônico a partir da síntese comparativa do uso do *Banisteriopsis caapi*, elaborada pelo antropólogo norte-americano MICHAEL J.

²⁵ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio do caapi*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, p. 60.

HARNER²⁶. Ambos detalharam usos do *caapi* que remetem a traços culturais comuns dos povos ayahuasqueiros, dos quais derivariam formas similares de utilização do cipó amazônico, como a clarividência, a divinação, a visão de cobras, felinos e outros animais predadores e a experiência sensorial de separação da alma em relação ao corpo²⁷. Como visto antes, a variedade e extensão dos poderes do xamanismo original está diretamente relacionado à cosmogonia de cada povo ameríndio, ressaltando-se, aqui, em primeiro plano, alguns dos elementos comuns da praxe ritualística desses povos.

O uso do *caapi* é indiscriminado. Embora possam ser elencadas algumas finalidades que se repetem nos mais diferentes grupos indígenas, da terapêutica proposta pela medicina aborígine à consulta ao mundo espiritual, não é possível delimitar seu emprego a apenas essa ou aquela finalidade. Em verdade, o que se pretende aqui trazer é uma perspectiva da multiplicidade cultural no emprego do *caapi*, demonstrando-se a intrínseca vinculação às culturas ameríndias. As fontes de pesquisa indicam com segurança que esse vínculo, forjado no seio das religiões americanas e chancelado em sua legitimidade pelo curso da história, é uma constatação científica irretorquível.

Conforme o grupo indígena estudado, há restrições a mulheres ou a determinados períodos da vida de cada indivíduo, assim como há atribuições de uso e consumo exclusivas do pajé ou xamã. Da mesma forma, acentua-se, no relacionamento com o mundo circundante um modo de agir bastante distinto do utilitarismo observado, por exemplo, nos cristãos europeus, de cuja contribuição cultural religiosa, miscigenada ao xamanismo amazônico “puro” derivaria o daimismo urbano atual. Com efeito, o xamã, mais que um intérprete, apresenta-se quase como um representante diplomático perante as entidades espirituais que habitam a floresta, com as quais faz contato a partir do uso ritual do *caapi*. E é de elevada gravidade sua missão: deve negociar com entidades diversas, às vezes antropomórficas, e às vezes de feição totalmente inumana, a fim de assegurar a caça e a pesca em favor do povo que representa, afirmando-se, assim, por essa perspectiva, o papel de assegurar a própria sobrevivência do grupo.

²⁶ HARNER, Michael J. *Common themes in South American indian yage experiences*. In: <http://biopark.org/peru/Indians-yaje.html>. Ainda nessa linha, recapitule-se o trabalho citado de Luís Eduardo Luna sobre o xamanismo amazônico, cf. apontado na nota 16 supra.

²⁷ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 59.

Elogiável a proposta de LUZ, ainda nesse diapasão, em compreender especificamente a cosmogonia e, em especial, o uso do *caapi* segundo a tradição cultural dos povos de língua Pano, Aruák e Tukano.

Segundo o autor, exemplificam o primeiro grupo os Kaxinawá, povo dotado de uma visão mitológica semelhante à grega. Usam eles o *Banisteriopsis caapi*, que denominam *nixi pae*, como forma de contato com o *yuxin* (espírito da natureza), do qual o ser humano faria parte. Os seres humanos, como as demais formas de vida, é eivado de *yuxin*, do contrário nada mais seria do que pó²⁸. O efeito alucinógeno próprio do consumo do *caapi* (ou *nixi pae*) perfaz-se como elemento mais do que desejável, mas indispensável nesse processo de mistificação da experiência humana, pois é por meio do consumo da planta que se adquire a visão necessária à conexão com o mundo espiritual; o indivíduo que a sorve percebe a separação entre o próprio *bedu yuxin* (espírito consciente) e o corpo que habita. LUZ ainda põe em relevo que não se trata, segundo a crença dos Kaxinawá, apenas de um modo de exercitar a espiritualidade, porém, de um ritual com valor sacramental, a exemplo do batismo entre os cristãos (comparação do presente texto, não do autor), pois sem essa consciência do próprio *bedu yuxin*, “*após a morte, o bedu yuxin fica louco e não consegue empreender a viagem até a aldeia celeste*”²⁹.

Assim como ocorre em diversas outras religiões, como as tradicionais monoteístas, a exemplo da aparição do ANJO GABRIEL a MAOMÉ (com o intuito de lhe transmitir os preceitos do Corão), a ritualística também foi revelada ao povo seguidor por meio de uma figura mística peculiar. Entre os Kaxinawá, do grupo da língua

²⁸ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 38. O autor, citando o trabalho de ELSJE MARIA LAGROU, *Uma etnografia da cultura Kaxinawa, entre a cobra e o Inca* (Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1991), explica que “para Lagrou (1991, p. 28), 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 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, reconhece marcas e traços de sua cultura verdadeira – *kuin* – em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinawá, a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó”.

²⁹ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 39: “É também somente através do consumo de *nixi pae* que se pode adquirir a força necessária para enfrentar a luta espiritual com a onça gigante, que está no meio do caminho para a aldeia celeste e não ser devorado por ela, o que impossibilitaria a chegada do *bedu yuxin* ao seu destino final. Quanto mais o indivíduo separou o seu *bedu yuxin* do corpo, através do uso do *nixi pae*, mais estará preparado para empreender a viagem derradeira até a aldeia celeste”.

Pano, esse encargo recaiu sobre *dunuam*, uma personagem da religião associada à sucuri, que às mulheres ensinou a arte do desenho, e aos homens as canções e o modo de preparo do ritual do *nixi pae*, cujo consumo se relaciona a múltiplas finalidades, que variam desde as práticas divinatórias à preparação para a morte³⁰.

Outra raiz ameríndia, ainda dentro dos grupos etnograficamente destacados como falantes de língua Pano, estão os Yaminawa. Assim como o grego Anaxágoras concebeu as homeomerias ou homeomérias, e os Kaxinawá possuem o *yuxin*, os Yaminawa creditavam tudo o que existe aos *yoshi*, do qual derivariam duas metades componentes dos elementos naturais: à metade *Roa*, corresponderiam os seres celestes e aquáticos, as coisas macias, grandes, brancas ou coloridas, os objetos insípidos e os de cheiro desagradável; à metade *Dawa* se relacionam os seres da floresta, as coisas duras, pequenas, pretas, brilhantes e fragrantas³¹.

A continuidade cultural dessa tradição vê-se fortalecida, segundo MICHAEL J. HARNER, pela própria experiência das visões obtidas a partir do consumo do *caapi*, que reforçam para os indígenas a convicção na realidade de um mundo de sortilégios e encantamentos, ao citar desenhos feitos por um xamã do povo Jivaro.

Tamanho é o poder de convencimento que o xamanismo ayahuasqueiro opera sobre os povos seguidores, que o contato com o *yoshi* chega a ser empregado como meio de contato com espíritos, a quem se roga para que matem inimigos³², malgrado o emprego belicoso não se mostre tão comum na investigação antropológica dessa matéria.

Entre os Yaminawa, estabelece-se contato por meio dos sonhos ou por meio da ingestão do *shori* (correspondente ao *nixi pae* dos Kaxinawá), sorvido no contexto ritualístico.

³⁰ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, pp. 40-41.

³¹ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 41.

³² HARNER, Michael J. *Common themes* cit., nota 26 supra, texto digital.

Conforme se percebe também em relação a esse segundo povo estudado pela Antropologia xamânica, o onírico³³ faz-se presente como forma de conhecimento e de integração com o espiritual, porém, é fenômeno involuntário: não se controla o tempo e a forma como vem os sonhos. Destarte, o consumo do cipó amazônico, invariavelmente no contexto específico de rituais típicos das populações ameríndias, mostra-se um necessário expediente para a experiência individual de êxtase, associada à manifestação cultural religiosa de contato com o espiritual. Entre os Yaminawa, o consumo do *shori* não pode deixar de se fazer presente, a fim de possibilitar o contato com o mundo dos mortos (*bai iri*)³⁴ ou o exercício do canto xamânico (*koshuiti*), necessário à obtenção da cura.

Outra vertente ameríndia expressiva é a do grupo pertencente à língua Aruák. A ele pertencem os Ashaninka, que conferiram ao *Banisteriopsis caapi* os termos *kamarampi*, derivado do verbo *kamarank*, literalmente traduzido como “vomitar”, e *hananerooca* (*hananerite*, que significa “rio celestial”, e *ca*, “cipó”)³⁵.

Entre os Ashaninka, a literatura especializada, além de traçar uma relação entre o consumo do *caapi* ou *kamarampi* ou *hananerooca*, com a imortalidade, registra um peculiar vínculo moral com a virtude religiosa, conquanto o uso ritualístico não esteja, nesse caso também, desprovido da finalidade de visão dos espíritos em seu aspecto verdadeiro. Todavia, a nota distintiva é o traço de abstenção de determinadas atividades comezinhas e mundanas, como a própria prática sexual, com o objetivo de preparação para o consumo correto (conforme os preceitos daquele povo) do *kamarampi*.

³³ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, pp. 43-44. Com efeito, o autor, ainda dentro dos grupos indígenas ligados às línguas Pano, faz referência menos detida, nem por isso menos valiosa, aos povos Sharanawa e Marubo. Entre os Sharanawa, que designam como *ondi* o *Banisteriopsis caapi*, o mito de origem é quase idêntico ao dos Kaxinawá e o ritual de cura com o *ondi* articula visões do xamã com sonhos tidos pelo paciente. Já os Marubo mantêm a mitologia *Wenia*, relativa à própria origem desse povo, para quem o *oni* (outra designação do *caapi*) integra a criação e transformação do mundo, do homem e dos demais seres. De fato, segundo Pedro Luz, o *oni* serve de elo e comunicação com os mortos e os espíritos (*yové*).

³⁴ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 42: “O tempo e o espaço do mundo espiritual é aquele do sonho e das visões, e não o mundo do conhecimento e da percepção. Isto tem implicações importantes para a cosmovisão Yaminawa. A terra dos mortos, *bai iri*, para onde vão os *weroyoshi* daqueles que faleceram, sua localização e experiência deriva das visões provocadas pelo *shori*. Sob o efeito da bebida o *weroyoshi* dos vivos pode ir até a terra dos mortos. O *bai iri* é o espaço do *shori* por excelência, neste todos estão em permanente êxtase e ‘veem tudo’, características daqueles que estão sob influência da bebida, sugerindo que no *bai iri* a intoxicação pelo *shori* é permanente”.

³⁵ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 44.

Na elucidação desse processo, deve-se penetrar a mitologia dos Ashaninka, retratando-se as peripécias de duas divindades, *Masinkinti* e *Porinkari*. Se, a título de comparação, a *Ética* aristotélica define virtudes e vícios, cotejando-os com as esferas intelectual, moral e física (incluindo-se a zona dos reles prazeres carnavais), a religião dos Ashaninka parecem traçar linha paralela, exigindo o exercício da virtude, segundo seus preceitos religiosos, como forma de elevação espiritual.

De fato, *Masinkinti*, simbolizando a virtude, está ligado ao comedimento experimentado na abstenção de outras experiências carnavais (dado também presente na cultura das religiões ayahuasqueiras brasileiras, como o próprio daimismo, como se verá oportunamente); praticando metodicamente os ritos, que envolviam o consumo do *kamarampi*, construiu uma balsa de madeira, com a qual voou com sua família para o céu. Por seu turno, *Porinkari*, casado com uma irmã de *Masinkinti*, não exercitava as abstinências exigidas para o consumo do *kamarampi* e, sozinho, viu-se incapaz de alcançar o firmamento, o que somente conseguiria depois que o cunhado lhe lançou a corda do céu³⁶.

Oportuno salientar, todavia, que a conotação moral da mitologia dos Ashaninka não corresponde integralmente à vastidão cultural da religião daquele povo.

Há uma relação intrínseca entre o uso do *kamarampi* e o alcance de uma condição de transcendência, possivelmente uma interpretação peculiar que os Ashaninka fazem da imortalidade como superação da experiência terrena da morte. E, desse processo de ascese é parte natural a abstinência de determinados apetites, por comida ou por contato sexual. Do contrário, mais do que uma imposição moral em si mesma, o consumo em desconformidade com as exigências espirituais e ritualísticas não viabilizaria o contato com o mundo espiritual, como se nota no povo Piro, também pertencente à mesma vertente ameríndia dos Ashaninka. Sem a necessária abstenção de determinadas

³⁶ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 45: “Nestes mitos, está mais uma vez presente a relação que há entre a planta *Banisteriopsis caapi* e a imortalidade, bem como a importância de praticar corretamente as restrições culturais associadas à bebida, revelando um pouco da moral Ashaninka. Por não conseguir se abster do sexo, *Porinkari* faz um uso ineficaz da bebida, falhando em atingir o céu. Somente com a ajuda de seu cunhado, *Masinkinti*, um homem virtuoso, que lhe joga a ‘corda do céu’, é que *Porinkari* consegue alcançar o seu objetivo. Vemos assim como o consumo do *kamarampi* está associado à virtude religiosa e moral, sendo seu uso ligado a um dever cuja principal característica é a eternidade”.

práticas, não se cumprem os rituais rigorosamente e a ilusão do mundo material persiste, à semelhança do homem platônico que, sem o recurso da filosofia, permanece no obscurantismo da caverna, povoada por sombras.

Nessa linha de raciocínio se dá o escólio da Antropologia³⁷:

“Sob o efeito da bebida, as qualidades perceptíveis do mundo aparecem como uma ilusão criada pelos ‘seres poderosos’, sua forma intencionalmente ilusória.

Quando se ingere o kamarampi, se entra no mundo destes seres que não têm desejo nem por sexo, nem por comida, não são nem nascidos, nem podem morrer, são intensamente animados e estão continuamente no estado que sobrevém àquele que bebeu kamarampi. De fato, quem ingere a bebida ao entrar em contato com a ‘mãe’ do kamarampi, torna-se como que um ‘ser poderoso’, não tendo mas desejos nem memória: todo tempo e espaço são igualmente presentes ao indivíduo. Apesar disso, a razão alegada abertamente para o uso do kamarampi é ou prevenir uma morte iminente, ou, no caso do xamã, para aprender o conhecimento usado para prevenir futuras mortes”.

O desvelamento de um mundo invisível aos olhos humanos também é um objetivo presente na tradição dos Airo-pai, povo vinculado a agrupamento de povos indígenas do tronco linguístico Tukano. Entre eles, o *caapi*, denominado *yagé*, tampouco pode ser excluído dos rituais voltados ao contato com o mundo espiritual. A visão (*toyá*) que transcende a matéria e alcance a esfera espiritual, no entanto, não é propiciada apenas pelo *yagé*, pois, para os Airo-pai, o *peji* (nome científico *Brugmansia sp.*), a *ujajai* (nome científico *Brunfelsia sp.*) e o *meté* (tabaco líquido), por provocarem alterações da percepção, usufruem o mesmo prestígio que o *Banisteriopsis caapi*³⁸.

³⁷ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 47-48.

³⁸ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 52.

Muito embora a pesquisa antropológica enfatize a importância do vegetalismo amazônico na ligação do homem com o plano extraterreno, a função de diagnóstico de doenças e restauração da saúde (*kahi ide*) faz-se presente da mesma forma. Favorecida é a cura, como se pode deduzir, por meio do contato do indivíduo com seus ancestrais, o que tem enorme ressonância na cosmologia de outro povo da vertente Tukano, os Makuna.

Esclareça-se, contudo, uma distinção: antes que se possa pensar em mera reiteração de um tópico já abordado – a cura pelo emprego do *caapi* – é preciso deixar claro que, nesse ponto, não se discute a “mera enfermidade do corpo físico”; o que se deve perceber é a importância que os mais diversos povos ayahuasqueiros atribuem à saúde do indivíduo, numa acepção mais abrangente que envolveria um bem-estar físico com a tranquilidade de terem cumprido seus “deveres” espirituais.

Com efeito, atribui-se ao pajé, figura de habilidades mágico-religiosas e indiscutível prestígio social nos grupos ameríndios sul-americanos, um papel de curandeirismo, consoante dimana da vasta pesquisa etnográfica extraída da obra de MIRCEA ELIADE³⁹. Segundo a supracitada autora, cujo trabalho percorreu a observação de grupos esparsos por todo o globo, a ponto de circunscrever a análise dos confins do território australiano às gélidas regiões da Sibéria e do Alasca, até chegar ao quadrante andino-amazônico, é indisputável a atuação do xamã na cura de enfermidades as mais variadas (sobretudo nas regiões andina e amazônica)⁴⁰, recorrendo a métodos “convencionais”, a exemplo do emprego de massagens ou de beberagens extraídas das flora e fauna autóctones, por ser um conhecedor das propriedades medicinais de plantas e animais. Essa ampla gama de informações é proporcional ao elevado gradiente de

³⁹ ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 1960. Trad. esp. Ernestina de CHAMPOUCIN. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1951, p. 262.

⁴⁰ ELIADE, Mircea. *El chamanismo* cit., nota 39 supra, p. 262. De acordo com a autora, a concepção de enfermidade como “perda da alma” (*perdida del alma*), extraviada ou arrebatada por um espírito ou uma aparição (exatos termos empregados no livro, ao menos conforme o texto traduzido pelo espanhol, o único a que se teve acesso), mostra-se bastante corriqueira nos grupos ameríndios da América Andina e na região amazônica, em cuja confluência geográfica e cultural nasceu o daimismo amazônico fundado por RAIMUNDO IRINEU DA SERRA, no início do século XX. No entanto, esse traço distintivo dos xamãs dessas regiões é pouco comum no que MIRCEA ELIADE chamou de América do Sul tropical, não deixando, porém, de identificar o curandeirismo xamânico em tribos dessa região e de outras partes do continente, como é o caso dos Yahgán, habitantes da Terra do Fogo, no extremo sul do continente.

responsabilidade que parece permear a posição social de xamã nos mais diversos grupos humanos. No entanto, como se veem corpo e espírito intrinsecamente atados nas sociedades xamânicas – e essa tem sido uma constatação corriqueira nos mais longínquos agrupamentos humanos, de acordo com a obra – também com frequência ganhou o xamã feiticeiro relativa proeminência em tais sociedades, recorrendo a rituais de cura xamânica⁴¹, em auxílio aos enfermos espirituais.

A terapêutica do pajé numa religião ayahuasqueira não repousaria simplesmente em um tratamento de males passageiros e superficiais, mas em um modo de orientação espiritual, baseado em um renovado pacto do homem com as forças naturais, para garantir sua harmonia com os mundos terreno e espiritual. Um traço indelével do xamanismo amazônico⁴². Em alguns casos, inclusive, percebe-se o traço do criacionismo, comum a religiões esparzidas pelo mundo inteiro, na mitologia de determinados povos, dentre os de língua Tukano, como os Desana⁴³.

⁴¹ ELIADE, Mircea. *El chamanismo* cit., nota 39 supra, p. 262: “Como en todas partes, la función esencial y rigurosamente personal del chamán suramericano continúa siendo la curación. Esta no tiene siempre un carácter exclusivamente mágico. También el chamán suramericano conoce las virtudes medicinales de las plantas y de los animales, utiliza el masaje, etc. Pero como a su juicio la mayoría de las enfermedades tienen una causa de índole espiritual – esto es, que supone ya la fuga del alma, ya la introducción, por los espíritus o los hechiceros, de un objeto mágico en el cuerpo – se ve obligado a recurrir a la curación chamánica”. Em tradução livre para o português: “Como em outros lugares, a função essencial e rigorosa do xamã sul-americano continua a curar. Não tem sempre um caráter exclusivamente mágico. Também o xamã sul-americano conhece as virtudes medicinais de plantas e animais, usa massagem, etc. Mas, como, segundo sua crença, a maioria das doenças tem uma causa espiritual - isto é, que já é a fuga da alma, e a introdução, por espíritos ou feiticeiros, de um objeto mágico no corpo - é forçada recorrer à cura xamânica”.

⁴² LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 195: “O xamanismo parece estar intimamente ligado, em sociedades tradicionais, com a aquisição de espíritos auxiliares zoomorfos, cuja espécie específica depende da área geográfica e cultural. O xamã, com frequência, se transforma simbolicamente (termo externo que na realidade não cobre a experiência subjetiva do xamã, para quem tal transformação pode ser real) em um animal, se cobre com sua pele ou usa uma máscara que o representa, executa danças ou sons que imitam seus movimentos ou comportamento. Animais ou plantas podem também apresentar-se ao xamã antropomorficamente. Trata-se, portanto, de um encontro que pode implicar ou a transformação de um xamã em animal, ou a transformação de um animal ou planta em ser humano, ou ambas as coisas. No xamanismo do Alto Amazonas, com frequência, esta transformação se lava a cabo mediante alguma planta psicotrópica, sendo a ayahuasca, talvez, a de maior difusão e importância. A ayahuasca facilitaria a percepção multissensorial de ‘energias’ intimamente ligadas com objetos do mundo natural, e que seriam interpretadas como seres inteligentes. A dimensão sonora parece ter uma especial importância: cada objeto do mundo natural teria uma peculiar vibração que é apreendida como um canto ou ícaro, que de alguma maneira seria sua mais pura essência. Alguns destes cantos facilitam a navegação por espaços espirituais, são os agentes mediante os quais se transformam os espíritos, ou através dos quais o xamã se transforma. A ayahuasca e outras plantas enteogênicas possibilitariam a viagem não só pelos complexos ecossistemas do mundo natural, mas também pelas construções culturais humanas, de alguma maneira acessíveis à maneira de condensação eletromagnética transpessoal”.

⁴³ LUZ, Pedro. *O uso ameríndio* cit., nota 25 supra, p. 52.

Parte, pois, a compreensão da problemática do daime por meio do xamanismo amazônico, elemento de raiz que verdejou no culto original do Santo Daime brasileiro, o próximo passo do texto.

2.2. O colonialismo e as bases da religiosidade brasileira

O daimismo brasileiro é tributário da cultura ameríndia. Há evidente conexão entre a prática religiosa que começou a organizar-se na década de 1930 no Norte do Brasil, no berço das religiões ayahuasqueiras tradicionais. No entanto, o culto inaugurado pelo maranhense, radicado no Acre, RAIMUNDO IRINEU SERRA – por vezes, referido como MESTRE IRINEU por seus seguidores – não é uma reprodução posterior da religião dos povos indígenas originários dos rincões amazônicos.

Em verdade, o daimismo é fruto de um sincretismo religioso, cuja incorporação da bebida, designada, no mais das vezes, como “chá do Santo Daime”⁴⁴, que repousa na miscigenação de elementos ritualísticos, como o *yagé* dos povos amazônicos, com componentes do Cristianismo católico que dominou a formação cultural do povo brasileiro.

E é um peculiar desafio o entendimento a formular-se acerca da formação do daimismo, derivado da fusão de elementos típicos dos universos religiosos ameríndio e cristão, distanciados no espaço e na perspectiva de suas figuras espirituais (divinizadas ou não). Conforme demonstra a literatura especializada, o processo histórico de colonização brasileira, conquanto envolvendo uma pluralidade étnica e, portanto, cultural em todos os aspectos, marcou o predomínio da visão iconográfica católica, como uma das consequências do imperialismo europeu, visto no continente americano a partir do século XVI.

Nesse aspecto, esclarecedora é a contribuição da historiadora LAURA DE MELLO E SOUZA⁴⁵:

⁴⁴ O termo, gize-se com maior vigor, é uma fórmula exortativa, derivada do verbo “dar” em português, no modo imperativo, em que o crente reclama à entidade superior por iluminação espiritual ou por outro bem, como saúde física ou salvação, como sugere Sandra Lúcia Goulart. Para tanto, veja-se seu artigo a respeito – *O contexto* cit., nota 18 supra, p. 278.

⁴⁵ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz – Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed., 1986, p. 28.

“Conforme avançava o processo de colonização, o sincretismo se agudizava. Num primeiro momento de colonização, registrado notadamente pela Visitação quinhentista, prevaleciam os elementos de magia e religiosidade popular comuns a Portugal; a feitiçaria descrita era de cunho eminentemente europeu, e as manifestações de religiosidade ameríndia ainda não chegavam a ser propriamente sincréticas, ou o eram em âmbito restrito. Avançando pelos séculos XVII e XVIII, o desenvolvimento do processo colonizatório propiciava maior interpenetração entre religiosidade europeia, africana e ameríndia; enquanto a Europa tridentina se esforçava em depurar a religião e ‘limpá-la’ das reminiscências folclóricas, a colonização europeia dos trópicos impunha o sincretismo”.

Por certo, não é um processo histórico que, a bem de uma maior objetividade do trabalho, seria captado sem algumas concessões de aprofundamento em pesquisa específica. Além de proveitosa, a jornada seria construtiva. Porém, evitando-se o risco de se ficar à deriva nos mesmos mares salgados desbravados pelos empreendimentos das Grandes Navegações, cumpre reconhecer, em síntese, que Portugal, como um dos poucos Estados que já experimentavam uma unificação política consolidada naquele momento histórico, buscava inspiração no heroico sebastianismo para promover uma empreitada bem mais arriscada que a Batalha de Alcácer-Quibir e lançar-se no devassamento do Novo Mundo. Para além dos riscos naturais das longas viagens marítimas à tecnologia da época, tão deslumbrada pela bússola e pelo astrolábio como pelo próprio heliocentrismo de GALILEU GALILEI, havia o ônus espiritual de cristianizar uma terra afeita ao âmbito das possessões demoníacas⁴⁶.

⁴⁶ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, pp. 42-43. Comentário à obra escrita sobre o empreendimento colonial português por K. KRETSCHMER, *A descoberta da América em seu significado para a História da Visão de Mundo*, trad. port. CAPISTRANO DE ABREU. *Die Entdeckung Amerikas in ihrer Bedeutung für die Geschichte des Weltbildes*, Berlim, 1892, p. 49. A autora cita as primeiras correspondências do período em seu estudo da obra apontada, ressaltando as missivas de frei Vicente do Salvador, em que se sintetiza o mister cristão nas novas terras: “Provavelmente, frei VICENTE DO SALVADOR não tinha conhecimento da presença do nome Brasil nas cartas medievais, e parece-me ter sido o primeiro a explicar a designação pela presença da madeira tintorial de cor avermelhada. Entretanto, é curioso notar que, ao fazê-lo, forneceu uma complicadíssima explicação de cunho religioso, alusiva ao embate entre o Bem e o Mal – o Céu – reino de Deus – e o Inferno – reino do demônio. Mais do que isso, associou ‘esta porção imatura da Terra’ ao âmbito de possessões demoníacas; sobre a colônia nascente, despejou toda a carga do imaginário europeu, no qual, desde pelo menos o século XI, o demônio ocupava papel de destaque”.

A compreensão do empreendimento colonial também como um território a ser liberto do diabo é um elemento histórico-social de um fenômeno de singular complexidade. O estabelecimento da colônia portuguesa no território correspondente ao Brasil atual não se constituía apenas como um dos elos da cadeia econômica do Mercantilismo moderno. Sem qualquer respingo de preconceito, pode-se afirmar que, para a Economia do século XVI, desembarcou em terras brasileiras o *homo faber* moderno, já nascido sob o pálio dos Estados europeus unificados. Contudo, para além do pragmatismo da exploração de recursos naturais, persistia no espírito daquele a forte influência dos assuntos espirituais, à semelhança do que se verificava ainda nos homens medievais. E a adoção de um novo modelo econômico, reformatando o modo de reprodução da vida material (da estrutura agrária feudal, permeada por relações de suserania e vassalagem, ao fortalecimento das guildas, das confederações mercantis e das primeiras instituições bancárias), não dissolveu o pungente protagonismo da religião na vida social da Europa mais urbanizada dos séculos XV a XVIII.

LAURA DE MELLO E SOUZA elegeu os adjetivos “sobrenatural” e “miraculoso” para descrever a forma como o “descobrimento” do Brasil se apresentava no Velho Mundo, como se a chegada das caravelas de PEDRO ÁLVARES CABRAL pudessem ser explicadas como fruto da Providência, cuja existência naquele fato se via confirmada⁴⁷. Com efeito, a grandiosidade no lançamento de vastas porções de terra do além-mar nas cartas de navegação e a meticulosidade nos relatos de viagem, que repercutiriam na própria edenização do continente sul-americano e na construção literária posterior do mito do bom selvagem⁴⁸, incrementariam um já diversificado imaginário europeu, herdado de séculos de misticismo religioso pela atuação predominante da Igreja na época medieval.

⁴⁷ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 44: “A época das descobertas caracterizara-se por religiosidade exacerbada, o próprio descobridor da América, como se sabe, pensando seriamente na possibilidade de usar o ouro americano numa Cruzada contra o Infiel. Para Colombo, poder-se-ia dizer que foram três os motivos das navegações: o humano, o divino e o natural. Componentes do universo mental, nunca estiveram isolados uns dos outros, mantendo entre si uma relação constante e contraditória: na esfera divina, não existe Deus sem o diabo; no mundo da natureza, não existe Paraíso terrestre sem Inferno; entre os homens, alternam-se virtude e pecado”.

⁴⁸ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 45, com possível repercussão para a literatura indenigenista do século XIX. Ainda, conforme descrito posteriormente, a p. 51, “associar a fertilidade, a vegetação luxuriante, a amenidade do clima às descrições tradicionais do Paraíso terrestre tornava mais próxima e familiar para os europeus a terra tão distante e desconhecida”.

Ainda nesse diapasão, digna de nota é a revolução cultural que o Cristianismo promoveu, ao menos na Europa ocidental (da qual a Metrópole lusitana fazia parte), àquele período, florescendo desde os idos do século XI, quando se iniciou o período convencionalmente designado como Baixa Idade Média. Nessa segunda metade da era feudal, passou a predominar no espírito europeu a heresia do maniqueísmo cristão, que elevava a figura do diabo a um primeiro plano que ele não usufruía na chamada Alta Idade Média, como explica JACQUES LE GOFF. Trata-se de uma visão inovadora beirando o herético perante a ortodoxia cristã, com a consequência direta de projetar a vida moral, social e política em uma dualidade entre Bem e Mal com uma contundência sem precedentes⁴⁹, a qual, até então, não se vira galvanizada de modo tão significativo na espiritualidade cristã que cruzou o Atlântico.

⁴⁹ LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Flammarion, 2008, p. 135: “Satanás não tem no papel proeminente Alta Idade Média, muito menos carregada personalidade. Parece nossa Idade Média, afirma o século XI. É uma criação da sociedade feudal. É com os seus agentes, os anjos rebeldes, o mesmo tipo de traidor vassalo, traidor. O Diabo e o bom Deus, que é o casal que dominou a vida da cristandade medieval e cuja luta explica aos olhos dos homens da Idade Média todos os detalhes do evento. Provavelmente, de acordo com a ortodoxia cristã, Satanás não é igual a Deus, ele é uma criatura, um anjo caído. A grande heresia da Idade Média está em formas e vários nomes, o maniqueísmo. Mas a crença fundamental de maniqueísmo é a crença entre dois deuses, um deus do bem, deus do mal o criador e mestre desta terra. O grande erro do maniqueísmo, a ortodoxia cristã, é colocar no mesmo nível Deus e Satanás, o Diabo e o bom Deus. No entanto, todo pensamento, todo o comportamento dos homens medievais são dominados por maniqueísmo mais ou menos consciente, mais ou menos resumo. Para eles, de um lado existe Deus, o outro o Diabo. Este grande divisão domina a vida moral, a vida social, a vida política. A humanidade está dividida entre estes dois poderes sei nenhum compromisso ou reuniões. Um ato é bom, ele está dentro de Deus; outro é ruim, vem do diabo. No Dia do Juízo, somente os bons rumarão para os céus, os ímpios serão lançados no inferno. A Idade Média conheciam apenas no final do purgatório século XII tarde que permite a determinação do juízo e tem sido empurrado por sua intolerância maniqueísmo latente. A iconografia é resistente à descoberta do Purgatório no século XIII, ignora julgamento individual após a morte e um longo tempo é apenas a bipartição da humanidade em eleitos e os condenados no Juízo Final. A bipartição da humanidade nos corredores das catedrais é a imagem implacável desta intolerância”. No original em francês: “Satan n’a pas dans Le Haut Moyen Age de rôle de premier plan, encore moins de personnalité accusée. Il apparaît avec notre Moyen Age, s’affirme au XIe siècle. Il est une création de la société féodale. Il est, avec ses suppôts, les anges rebelles, le type même du vassal félon, du traître. Le Diable et le Bon Dieu, voilà le couple qui domine la vie de la Chrétienté médiévale et dont la lutte explique aux yeux des hommes du Moyen Age tout le détail événementiel. Sans doute, selon l’orthodoxie chrétienne, Satan n’est pas l’égal de Dieu, il est une créature, un ange déchu. La grande hérésie du Moyen Age c’est, sous des formes et des noms divers, le manichéisme. Or la croyance fondamentale du manichéisme c’est la croyance entre deux dieux, un dieu du bien, un dieu du mal créateur et maître de cette terre. La grande erreur du manichéisme, pour l’orthodoxie chrétienne, c’est de mettre sur le même plan Dieu et Satan, le Diable et le Bon Dieu. Pourtant toute la pensée, tout le comportement des hommes du Moyen Age sont dominés par un manichéisme plus ou moins conscient, plus ou moins sommaire. Pour eux, d’un côté il y a Dieu, de l’autre le Diable. Cette grande division domine la vie morale, la vie sociale, la vie politique. L’humanité est tiraillée entre ces deux pouvoirs qui ne connaissent ni compromis ni rencontres. Un acte est bon, il relève de Dieu ; un autre est mauvais, il vient du Diable. Au jour du Jugement il y aura des bons qui iront au paradis, des méchants qui seront jetés en enfer. Le Moyen Age n’a connu que tardivement à la fin du XIIe siècle le purgatoire qui permet le dosage du jugement et a longtemps été poussé par son manichéisme latent à l’intolérance. L’iconographie résiste à la percée du purgatoire au XIIIe siècle, ignore le jugement individuel après la mort et longtemps encore ne représente que la bipartition de l’humanité en élus et damnés au Jugement dernier. La bipartition de l’humanité au tympan des cathédrales est l’image implacable de cette intolérance.”

Não houve, ao contrário do que vozes desavisadas poderiam recitar, uma ruptura das vidas econômica e social nessa passagem da Idade Média para a Moderna. A argúcia humana no campo das ciências não seguiu uma trajetória linear, bastando, para tanto, relembrar a retratação de GALILEU GALILEI, entre outros episódios em que a física e outras disciplinas experimentais propuseram teorias e modelos adversos às noções gerais estabelecidas pela Igreja. Seguiu o enaltecimento dos ideais da Antiguidade Clássica recuperados na Renascença mais nas técnicas artísticas do que no próprio conteúdo das obras. A temática voltada à Mitologia greco-romana, a exemplo d’*O Nascimento de Vênus*, de BOTTICELLI, não exerceu a preponderância que se poderia atribuir a esse movimento de renovação artística, cujos predicados e efeitos para a posteridade não poderiam, contudo, ser subestimados.

Noutro vértice, se, no campo econômico, já se mostra bem mais acentuada a distância entre o modelo econômico feudal e o mercantilismo ultramarino que impulsionava a irrisão da fragmentariedade política medieval, não se pode subtrair dessa equação, portanto, o fortalecimento dos Estados nacionais, sobretudo Espanha e Portugal, responsáveis por subvencionar os empreendimentos arriscados das Grandes Navegações.

E assim se recupera o ponto de partida dessa parte do texto: os colonizadores traçavam negócios afeitos à época Moderna, na qual predominou o investimento em empresas coloniais de exploração, utilizando-se mão-de-obra escrava, advinda de partes do mundo conhecido ainda pouco tismadas pelo proselitismo cristão, contudo conservavam a religiosidade presente já há séculos. E sob o pálio desse manto espiritual, notavam-se os indícios próprios de homens que vicejaram em um continente assolado pela Grande Peste de 1348, responsável pelo catastrófico recuo demográfico e, conseqüentemente, pela crise de mão-de-obra⁵⁰, dentre outros fatores que tolheram, por força, a viabilidade do feudalismo como modelo econômico.

Acolhendo as constatações de LUCIEN FÉBVRE, LE GOFF despendeu argumentação similar àquela acima apresentada – e que embasa o presente texto – para ponderar que o homem da Idade Média, ainda presente, no aspecto de suas convicções religiosas, nos descendentes que se ocupariam da colonização brasileira, buscava, de modo

⁵⁰ LE GOFF, Jacques. *La civilisation* cit., nota 49 supra, p. 221.

inequívoco, um constante refúgio na religião⁵¹. Somente o apego ao Deus dos Cristãos poderia amainar a inquietude humana diante de um mundo tão pleno de privações e de perigos, provendo pelo mínimo de segurança que nem mesmo os suseranos, numa sociedade rural tão hierarquizada e suscetível a confrontos bélicos constantes, jamais poderiam proporcionar. Até que a efetiva rivalidade entre o poder espiritual do Clero e o poder temporal de senhores feudais, sucedidos na Era Moderna por reis e outras figuras menos proeminentes da nobreza, com claro pendor da vitória para o Papado, se diluísse em favor dos governantes terrenos e da laicidade como ideologia, ainda se passaria um largo período, pois não antes das revoluções burguesas do final do século XVIII, a prevalência do poder imperativo da religião (cristã) não seria colocada em xeque. Até que ruísse a sociedade de estamentos, derivada da rígida hierarquia medieval, verificou-se um relativo equilíbrio entre as chamadas funções diretrizes da civilização ocidental, tripartidas nos âmbitos político, econômico e espiritual, com o propósito de neutralizar a luta de classes (que amadureceu, filosófica e socialmente, apenas no século XIX) e preservar a submissão das baixas castas às figuras de poder, sobretudo, à Igreja⁵². Até a falência da era feudal.

Portanto, foi dentro desse cabedal social específico, marcado por religiosidade latente e de acirrado pendor para medos e superstições, haja vista a posição de privilégio inigualável do Alto Clero mesmo entre os privilegiados, que, no curso do empreendimento colonial brasileiro, foi fomentada uma imagem com fortes contornos de pessimismo na concepção europeia do Novo Mundo. Inicialmente, a literatura descritiva do solo americano, a exemplo de FERNÃO CARDIM e de outros cronistas do século XVI⁵³,

⁵¹ LE GOFF, Jacques. *La civilisation* cit., nota 49 supra, p. 222.

⁵² LE GOFF, Jacques. *La civilisation* cit., nota 49 supra, p. 237: Tripartição funcional, o que quer dizer? Em primeiro lugar quais as relações que mantêm entre as três funções, ou melhor, o que é a visão das relações entre as classes que representam? É evidente que o regime tripartite é um símbolo da harmonia social. Como a fábula de Menenius Agrippa, Os Membros e o Estômago, é um instrumento pictórico de neutralização da luta de classes e da decepção das pessoas. Mas se nós vimos que este regime se destinava a manter os trabalhadores - classe econômica, os produtores - em submissão às outras duas classes, não se percebeu adequadamente que o esquema, que é clerical, também visa submeter guerreiros aos sacerdotes, para aqueles fazer protetores da Igreja e da religião. No original em francês: “Tripartition fonctionnelle, qu’est-ce à dire ? Et d’abord quels rapports entretiennent entre elles les trois fonctions, ou plutôt quelle est la vision des rapports entre les classes qui les représentent ? Il est clair que le schéma triparti est un symbole d’harmonie sociale. Comme l’apologue de Menenius Agrippa, *Les Membros et l’Estomac*, c’est un instrument imagé de désamorçage de la lutte des classes et de mystification du peuple. Mais si l’on a bien vu que ce schéma visait à maintenir les travailleurs – la classe économique, les producteurs – dans la soumission aux deux autres classes, on n’a pas suffisamment aperçu que le schéma, qui est clérico, vise aussi à soumettre les guerriers aux prêtres, à en faire les protecteurs de l’Église et de la religion”.

⁵³ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 65.

pôs-se, primeiro, a quebrar o encantamento inicial com a exuberância luxuriante da fauna e floral autóctones, para reforçar a detecção de seres repulsivos que ali proliferavam, como que se utilizando do imaginário dantesco para atestar, empiricamente, porções do inferno para além do Atlântico. Por vezes, não bastando a força convincente dos cenários descritos, via-se presente o traço da inevitabilidade da miséria na acepção inicialmente formada do Novo Mundo. Enaltecia-se uma pobreza das terras que rapidamente se transmitiu a uma visão detratora que colonizadores vieram nutrir pelos nativos.

Nesse passo, segundo LAURA DE MELLO E SOUZA, no Brasil se verificou na atividade jesuítica a expressão mais fidedigna do menoscabo que as terras ultramarinas, aproximadas de uma versão infernal, passaram a incutir em seus exploradores:

*“A preocupação com a especificidade do Novo Mundo foi totalmente alheia aos jesuítas que estiveram no Brasil, entre o final do século XVI e o início do século XVII. Entre nós, são os representantes máximos da incompreensão do universo colonial. Mais do que o mundo vegetal e animal, foram os homens o alvo privilegiado da má vontade jesuítica. Entretanto, bichos, plantas e paragens tiveram sua cota na detração”*⁵⁴.

O conteúdo epistolar contendo relatos a respeito do Brasil nada mais consistiu do que no empréstimo, por seus autores, de características copiadas do conceito de “homem selvagem” medieval, compondo um bestiário faunesco espelhando o próprio sentido crítico e, por vezes, derrisório na acepção do Novo Mundo que se consolidava. Assim, conferia-se à humanidade monstruosa uma marginalidade geográfica, *pari passu* constituída com representação concêntrica do mundo. A mesma hierarquia social que sustentava o equilíbrio de classes sociais na civilização europeia se viu transposta para o além-mar, constituindo um pavimento ainda mais inferior às castas de base. No avanço dos

⁵⁴ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 67.

empreendimentos coloniais, a mística do descobrimento cedeu lugar, paulatinamente, à representação hierárquica da sociedade cristã⁵⁵.

E, como estratégia literária, percebe-se que o conteúdo dos manuscritos reproduziu o emprego corrente dos teratólogos latinos e, principalmente, da inspiração na obra agostiniana, datada da Alta Idade Média, para estabelecer um vínculo de entendimento a respeito dos homens do Novo Mundo que, ao invés de traçar um parâmetro realista, representou a postura “discriminatória” compatível com a moralidade medieval que subjazia as justificativas práticas do empreendimento colonial⁵⁶, relativamente à supressão de culturas aborígenes e, em especial, à modalidade então vicejante de proselitismo católico, a catequização jesuítica.

Se, na literatura clássica, os monstros eram representados por misturas desnaturais entre seres vivos apreendidos pela experiência mundana, como quimeras, sereias, faunos e centauros, dentre outros possíveis fragmentos do imaginário literário ou popular, no auge do Colonialismo moderno, as figuras monstruosas, identificadas às populações aborígenes, perderam as características exteriores, notadamente os traços zoomórficos. Não se concebiam os híbridos da coleção greco-romana, estritamente vinculados à mitologia clássica; o bestiário apontado na literatura sobre as Américas era desprovido da componente animalesca que se via nos monstros descritos em textos antigos ou da Alta Idade Média. Ainda que etnicamente diferente, o “monstro ameríndio” compartilhava a forma humana, via-se reduzido à figura singular do

⁵⁵ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 77.

⁵⁶ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 71: Autores clássicos como CTÉSIAS DE CNIDO e PLÍNIO serviram de referência aos teratólogos latinos (SOLINO, MACRÓBIO, SANTO AGOSTINHO, ISIDORO DE SEVILHA, RABÃO, O MOURO), todos sendo incorporados por autores da Baixa Idade Média. Fora SANTO AGOSTINHO, ainda na Alta Idade Média, o responsável pela fixação de determinados conceitos acerca dos monstros: o monstro tinha algo a *mostrar*. ISIDORO DE SEVILHA retomaria SANTO AGOSTINHO, classificando os monstros em quatro grandes famílias: a dos monstros individuais, a das raças monstruosas, a dos monstros fictícios e a dos homens-bestas. Esse esforço classificatório representaria o desejo e o empenho do homem ocidental de ‘se confirmar na sua normalidade, confrontando-a ponto por ponto com a deformidade das raças imaginárias’. No século XIII, TOMÁS DE CANTIMPRÉ elaborou uma lista de monstros inspirada em vários escritos anteriores, e que a maior enciclopédia medieval, o *Speculum* de VICENTE DE BEAUVAIS, assimilaria na íntegra. Os moralistas medievais utilizavam-se largamente dos monstros, dando-se conta de sua riqueza didática e lhes conferindo significado moral e dimensão social; a monstruosidade dos monstros foi de certa forma esvaziada pela sua interiorização.

selvagem indígena, cuja “monstruosidade” se acercava de uma noção moral adstrita ao plano da interioridade⁵⁷.

Por certo, não se pretende, nesse ponto, reduzir o papel da religião cristã ao derrisório sentido preconceituoso de discurso de opressão europeia, como se o Cristianismo (especialmente, o Catolicismo, como primeira vertente cristã que se embrenhou na composição cultural do povo brasileiro) tivesse sido utilizado unicamente para sufragar o colonialismo em todas as suas dimensões. Não haveria integridade intelectual em se acreditar que essa segunda e decisiva base cultural do daimismo teria se resumido ao papel de justificativa moral, alcandorada a preceitos religiosos indisputáveis, em prol do extermínio de populações aborígenes nas Américas e a exploração mercantilista no modelo econômico da monocultura (sistema de *plantation*).

A assunção de uma afirmativa desse quilate subtrairia em verticalidade a compreensão do fenômeno. Seria sustentar que a própria Idade Medieval teria sido limitada à caça às bruxas e às perseguições religiosas em geral. Seria condenar o Clero ao papel único de inquisidor em masmorras de tortura. Seria considerar qualquer clérigo daquele período como um verdugo vulgar.

E, ademais, a própria empresa colonial como um todo refletia aspirações éticas e traços culturais de cada um dos povos colonizadores. Apenas à guisa de breve esclarecimento (impensável conferir maior profundidade a esse ponto sem sacrifício da objetividade do trabalho), a colonização portuguesa revelou-se bastante distinta da espanhola, o que é, mesmo hoje em dia, perceptível nos traços peculiares da cultura brasileira, por oposição ao da chamada América espanhola, seja esta andina ou platina.

Entretanto, realizada a ressalva exposta, da literatura sobre as raízes brasileiras surge acentuadamente uma concentricidade entre a marginalidade geográfica e a marginalidade moral. Figura-se, aqui, um cenário de representação hierárquica do mundo⁵⁸.

⁵⁷ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 71.

⁵⁸ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 77.

Eis a segunda premissa.

Embora não se tenha perenizado um retrato violento e detrator dos chamados selvagens do novo mundo, a partir da hierarquização do mundo ocidental, sobrepujando-se as colônias às respectivas Metrôpoles (fosse pela exploração econômica, fosse pela “ascendência” cultural), foi concebida uma noção do ser humano ameríndio pouco auspiciosa e fadada à desconfiança sob os olhos dos europeus; uma noção descritivamente assemelhada ao próprio homem selvagem medieval, aos *Naturmenschen* das lendas e do teatro daquele período.

Se, de um lado, o distanciamento físico, interpondo um oceano entre os povos, estimulava um rico imaginário a conceber o viés monstruoso dos aborígenes do Novo Mundo, do outro, a nudez (como um dos hábitos culturais, possivelmente, de maior contraste com os europeus) simbolizava o coexistente viés selvagem⁵⁹. A depender de fonte literária consultada, contudo, a composição da figura do ameríndio ganhava contornos mais negativos. A “vida natural” rapidamente adquiriu a conotação de antônimo às sociedades politicamente organizadas e regidas ainda pelas diretrizes da religião, e, portanto, condenadas à barbárie pela ausência de leis.

Noutros termos, ainda que o colonialismo não possa ser tratado com rigor científico sem se obtemperar a atuação europeia nas Américas, a adjetivação depreciativa do Brasil – assim como das demais terras colonizadas, provavelmente – é fato indelével. Não chega a surpreender, portanto, a alusão, na história do colonialismo

⁵⁹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 77: “O homem selvagem medieval emprestou muitas de suas características aos homens do Novo Mundo. Nos cortejos, nas festas, nas mascaradas assim como nas representações solenes, figuravam, até meados do século XVI, fundidos a autênticos aborígenes das selvas americanas. Para GERBI, o CALIBAN de SHAKESPEARE seria ‘a mais alta representação poética de um desses brutos luxuriosos’. Mas, antes deles, os *Naturmenschen* figuraram nas lendas, teatro e literatura medievais, sobretudo na Europa setentrional. Para GAGNON, a humanidade monstruosa exprime marginalidade geográfica, constituindo representação concêntrica do mundo; já o homem selvagem exprime marginalidade sociológica, constituindo representação hierárquica do mundo. O ameríndio poderia pertencer a uma e outra representação: quanto ao afastamento geográfico, é monstro; no que diz respeito à nudez e à vida natural, é selvagem. As duas representações coexistiram, mostra GAGNON. Com o tempo, entretanto, a do homem selvagem acabou prevalecendo, sem contudo abandonar de todo a sua carga monstruosa. A monstruosidade achava-se muito ligada ao desconhecido geográfico, que a experiência das navegações e dos descobrimentos acabaram lançando por terra. Já o homem selvagem não dependia do desconhecido, mas da representação hierárquica da sociedade cristã”.

brasileira, aos índios daqui como uma outra humanidade, afeita ao bestial e desprovida de crença na alma⁶⁰.

Pouco custaria, por conseguinte, para que, muito antes da experiência de sincretismo religioso do daimismo, o desprestígio dos ameríndios aos olhos europeus passasse a alimentar o aspecto religioso do colonialismo. A despeito da nomenclatura original de Terra de Santa Cruz, a indicação geográfica “Brasil” prevaleceria, como se tal porção de mundo albergasse um terreno de pura infernalidade⁶¹.

E, muito além das inumanas dificuldades que a diferença climática e as limitações tecnológicas impunham à subsistência da empresa colonial portuguesa, a prevalência do medo e da superstição logo atingiu a esfera religiosa. Na literatura sobre os povos aborígenes se fomentou o discurso que atribuía ao Diabo a orquestração das intempéries e dos contratempos, contando, em sua incessante atuação, com a idolatria da “outra humanidade”.

Assim foi condensada a presença do Diabo em terras brasileiras por
ANDRÉ THEVET:

“É basicamente na relação com o sobrenatural que o homem da colônia paga tributo ao diabo e confirma seu caráter de humanidade diabólica. Assaltados por ilusões fantásticas, os pobres índios – diz THEVET – vivem aterrorizados, temendo o escuro e levando consigo um fogo quando saem à noite. As ilusões não podem ser explicadas pelo raciocínio, pois os índios são destituídos da verdadeira razão:

⁶⁰ LAURA DE MELLO SOUZA comenta, nesse diapasão, o vetusto *Tratado da terra do Brasil*, escrito por PERO DE MAGALHÃES GANDAVO em 1576, por meio do qual se experimenta a exata tônica da visão colonizadora em relação às populações ameríndias: “Um dos principais edenizadores da colônia no século XVI, GANDAVO, fala demoradamente sobre a ‘multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil’, enfatizando seus caracteres negativos: ameaçam a segurança dos colonos, combatem com armas na mão todas as nações humanas (dentre as quais, evidentemente, não se incluem), não pronunciam o F, o L e o R e, por conseguinte, não têm Fé, Lei ou Rei, vivem bestialmente sem ter conta, nem peso, nem medida’. ‘Gente é esta muito atrevida’, diria mais adiante, incapaz de amizade, sem crença na alma, vingativa. Mui desumanos e cruéis, desapiedados, mui desonestos e dados à sensualidade, entregavam-se aos vícios como se neles não houvera razão de humanos’.” In: SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 80.

⁶¹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 94.

explicam-se pela incansável perseguição que move o Maligno contra aqueles que não conhecem Deus. Induzidos ao erro pelo Maligno, incapazes de discernimento por serem privados de razão, os indígenas atolam-se mais e mais no engano da idolatria: adoram o diabo através de seus ministros, os pajés, ‘pessoas de má vida, que se dedicaram a servir o diabo para receber seus vizinhos’⁶².

D’outra banda, a missão colonial veria na identificação do “inimigo” um desdobramento da atuação lusitana no campo religioso. As naus que haviam carregado a terras brasileiras os sesmeiros que tentariam, debalde em muitos casos, fazer retornar à Metrópole uma riqueza inicialmente ligada à cana-de-açúcar (antes dos ciclos do ouro mineiro e do café paulista), também traçariam a rota dos jesuítas ao insondável território sul-americano, local que se passou a acreditar como sendo valhacouto do Diabo. E, nesse passo, o missionário dedicado à catequese equiparar-se-ia ao exorcista do Velho Mundo: mais do que lançar um processo de uniformização da fé cristã a toda a extensão do império português, o objetivo teria passado a definir-se como uma empreitada contra o Mal. A feitiçaria pagã e os sortilégios demoníacos deveriam ser proscritos, e os idólatras do demônio, punidos com a pena capital.

De fato, aliado ao menoscabo com que os homens esculpido pela civilização europeia despreveriam os párias do novo continente, surgiria uma tomada de consciência de que o escaldante inferno brasileiro não necessariamente deveria estar fadado a um eterno infortúnio. Desse ponto de partida, pareceu, pois, natural que o espírito lusitano, convicto da força imperativa da fé cristã e da racionalidade de sua lei penal, se lançasse no árduo mister de purgar o Mal ao Sul do Equador com o mesmo esmero com que a Inquisição europeia buscava identificar e punir hereges e bruxas, para que do mundo se expurgasse o pecado coarctando ao flagelo o pecador.

E, como o cumprimento das sentenças proferidas pelo Tribunal do Santo Ofício era levado a cabo pelo poder temporal (que, à época, ainda oscilava em posição de relativa subordinação ao poder atemporal da Igreja Católica), a guerra religiosa

⁶² SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 97-98.

ditou, com uma frequência não pouco esporádica, a atuação política das autoridades coloniais no Brasil.

E certa é essa aproximação entre o político e o religioso.

Desde muito antes dos empreendimentos coloniais no Novo Mundo, conforme explica JÓNATAS EDUARDO MENDES MACHADO, haveria uma *ordinatio ad unum* do poder espiritual e temporal, albergada na doutrina religiosa difundida na Europa Ocidental, altamente cristianizada, por meio da Bula *Unam Sanctum*, de autoria de Bonifácio VIII (editada em 1302)⁶³.

Evidentemente, o cardinal texto eclesiástico, datando da aurora do século XIV, visava, sobretudo, assegurar o fortalecimento da posição do papado, até em antecipação do movimento contrarreformista, que, dois séculos depois, coincidiria com os primórdios da empresa colonial nas Américas e com a reação ao cisma protestante. Todavia, capturado o sentido da bula no momento histórico de sua edição, alvejava-se a *potestas directa in temporalibus*⁶⁴, traçando a clara conotação de ascendência do poder espiritual sobre o político, com vistas a preservar a força decisória do papado em questões mundanas, como nas espirituais.

Definiram-se legalmente as competências decisórias das autoridades eclesiásticas, como daquelas fora do Clero, a ponto de se tratarem as Coroas daquele período como um braço secular do Papado, fosse executando sentenças lavradas com base no direito canônico, fosse, processualmente, avocando a decisão da matéria aos poderes eclesiásticos, sempre que coubesse a intervenção destes em razão da competência, materialmente definida como *ratione peccati*, ou seja, em razão do pecado, da infringência a leis de cunho espiritual⁶⁵.

⁶³ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos*. Coimbra: Coimbra Ed., 1ª ed. 1996, p. 29.

⁶⁴ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa* cit., nota 63 supra, p. 29.

⁶⁵ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa* cit., nota 63 supra, p. 29.

Não por acaso dessumiu JÓNATAS MACHADO a então incomparável pujança política do Papa como autoridade máxima ainda no alvorecer da Idade Moderna:

“Só o Papa, na qualidade de chefe político do mundo cristão, podia decidir, em última instância, da guerra e da paz, repartir as terras descobertas e dispor das pessoas e das coisas de todo o mundo. A regra era a da inteira submissão do príncipe à jurisdição da Igreja, de acordo com o postulado da derivação teológica do poder político.”⁶⁶

Vê-se, por conseguinte, que o surgimento do que nesse trabalho se convencionou, doravante, chamar de “a questão religiosa” produziu, ao menos na colônia portuguesa, e de forma paulatina, um propósito de “emancipação” dos aborígenes da perniciosa influência do Diabo.

Na ambivalência do discurso religioso daquele período, reforçado pelo distanciamento geográfico do Velho Mundo (e, portanto, do próprio Papado) e pela hierarquização entre a fé cristã e as manifestações espirituais das populações ameríndias, o empreendimento colonial testemunharia, como fenômenos simultâneos, a intolerância religiosa próprio do espírito colonizador, e o propósito de salvação da alma dos índios por meio da catequização jesuítica. A coerção à religiosidade popular, se não fosse perpassada pela arbitrariedade dos processos inquisitórios, sumários e pouco afeitos à racionalidade na análise das provas, encontraria um caminho mais brando, e nem por isso favorável, no esforço de relativa homogeneização da fé por meio da atuação dos jesuítas sobre a crescente população cabocla, em vias de constituição de uma identidade cultural própria. E, talvez parecendo senão outro feitiço de opressão política aos olhos do homem contemporâneo, no contexto histórico considerado, não deixou de representar uma perspectiva mais branda em favor dos “idólatras do diabo” que viviam nesses trópicos.

⁶⁶ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa* cit., nota 63 supra, p. 29.

Amealhou-se, nessa empreitada, a herança filosófica tomista (ou tomasiana, como preferem algumas vozes na Academia), voltada ao reconhecimento do sentido gregário do homem, como integrante de uma comunidade racional compatibilizada com a fé cristã⁶⁷ (liberdade religiosa, no sentido de liberdade humana na religião), obtemperando o retrato inicial dos aborígenes como “outra humanidade”.

Naquele momento histórico, ainda não se havia amadurecido o conflito político resultante do choque entre o poder espiritual, que se pretendia absoluto, e o ascendente poder temporal dos Estados nacionais, embora Portugal não fosse exatamente neófito, senão precursor, no processo de consolidação dos modernos Estados nacionais na Europa. Destarte, não houve maiores empecilhos nessa convergência entre o religioso e o político (no plano terreno) na tarefa de se cristianizar, coordenadamente, o Brasil colonial. A consolidação do embate entre o poder eclesiástico e a força política do Estado moderno até a definitiva superação da proposta gelasiana de supremacia do poder papal, inicialmente mitigada pela doutrina dos dois corpos do rei (posicionamento filosófico que reforçava a concentricidade da investidura política com a escolha divina em torno da figura da autoridade real), somente alcançaria seu apogeu com os movimentos revolucionários do século XVIII.

⁶⁷ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa* cit., nota 63 supra, pp. 32-33: “O contributo de TOMÁS DE AQUINO para o conceito de liberdade eclesiástica repousa, essencialmente, na sua construção da sociedade em termos teocêntricos e unitários, como um corpo (*corpus christianum*). A influência aristotélica na sua conceitualização é evidente. A realidade, natural e sobrenatural, imanente e transcendente, é representada como uma unidade substancial criada e sustentada por Deus. A comunidade é concebida como um todo autónomo constituído por diferentes partes, os indivíduos. Estes podem, em última instância, ser sacrificados aos interesses superiores da comunidade. Cada um deles é visto como animal político (*animal naturaliter politicum et sociale*) inconcebível senão na sua inserção comunitária. A comunidade é uma realidade ontológica, pertencendo à ordem de criação. A sua finalidade é a realização do bem comum em conformidade com o sumo bem o bem universal, susceptível de captação com base na natureza e na revelação divina, mediante a operação concertada da razão e da fé. Por esta via se chegaria ao conhecimento do direito natural e do direito divino. A comunidade deve, portanto, ser política e juridicamente modelada de acordo com a verdade corporizada na Igreja, exigindo-se a subordinação da consciência individual relativamente à ordem social e moral objetiva. A corrupção da consciência resultaria, necessariamente, na corrupção da sociedade. Note-se que consciência, em sentido tomista, significa conhecimento (*conscientia*) do bem mediado pela razão e pela fé. Uma mente irracional ou incrédula é, naturalmente, uma mente inconsciente, má, pecadora. (...) Para ele, o problema da liberdade de consciência verdadeiramente não se coloca, porque os dois termos correspondem a duas designações de uma mesma realidade: o conhecimento da vontade de Deus. A liberdade só é possível com o conhecimento que advém da crença em Deus. Trata-se, pois, aqui, não de uma liberdade de religião, em sentido jurídico, mas de uma liberdade na religião, em sentido teológico”.

O Brasil Colonial de dois séculos antes ainda não presenciaria a degradação do Absolutismo papal, e, assim a derrocada da posição política gelasiana⁶⁸ (tal como a explica FABIO CARVALHO LEITE⁶⁹), no embate entre a autoridade espiritual e as temporais, muito embora a consolidação do sistema de capitanias hereditárias no Brasil açucareiro fosse historicamente contemporâneo à Paz de Westphalia, em virtude da qual melhor se definiriam as atuações políticas dos Estados-Nação europeus, a prestigiar, mesmo que discretamente ainda, uma relativa tolerância religiosa a crenças (reservadas ao foro íntimo e ao plano privado), em detrimento da hegemonia católica⁷⁰.

Recapitulando-se, afinal, o escólio de JACQUES LE GOFF, o europeu do século XVI, mesmo não questionando, ao menos tão abertamente, a infalibilidade da Igreja nas questões espirituais, herdara da Baixa Idade Média a noção de purgatório⁷¹. E, para os ávidos leitores da *Commedia* de DANTE ALIGHIERI e do *Don Quijote* de MIGUEL DE CERVANTES, não se deixava de prenunciar uma perspectiva mais otimista em relação ao inicial fatalismo diante das portas do inferno. Toda nudez seria castigada em nome de Deus. Os possíveis atos de brutal supressão da cultura aborígene (às vezes, por meio da literal supressão dos próprios cultores, a exemplo da atuação de PIZARRO na América

⁶⁸ LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, pp. 55-56: “A proposta gelasiana de supremacia papal assentava-se, desse modo, tanto na reconhecida origem divina do poder do Imperador (o que, de forma sutil, já conferia certa superioridade ao representante de Deus na terra) como na conveniente imprecisão que tanto caracterizava a distribuição de competências entre as esferas temporal e espiritual”.

⁶⁹ LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, p. 54. Segundo o autor, foi historicamente longo o arco histórico que passou da confessionalidade estatal de Roma à estrutura política de ascendência da Igreja na época medieval. Convivendo inicialmente, sem maiores ingerências, com a esfera política do Estado, em verdadeiro regime de independência das instituições éticas e religiosas, “a confessionalidade estatal do período romano gerou dois modelos de distribuição de poder e de relações políticas entre a Igreja católica e o Estado, a saber, o *cesaropapismo* no Império Romano do Oriente e o *hierocratismo* no Império do Ocidente – o primeiro, caracterizado pela superioridade dos imperadores sobre as autoridades eclesiásticas, e o segundo, pela disputa entre o Papa (autoinvestido de *potestas*) e o Imperador pela hegemonia sobre a comunidade política cristã. A disputa pelo poder, que marcou o hierocratismo do Ocidente, sofreu, em sua trajetória, rearranjos significativos compreendidos, no plano teórico, pelas concepções elaboradas por SANTO AGOSTINHO, pelo pontífice GELÁSIO I e por SÃO TOMÁS DE AQUINO, e, no plano material, a partir de profundas mudanças operadas na realidade social e política: a queda do Império Romano e o início da Idade Média, e as crises levariam ao seu fim.”

⁷⁰ LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, p. 60: “Embora se possa identificar na paz de Westphalia, ocorrida após a Guerra dos Trinta Anos (1618 – 1648), um “princípio” – o princípio nacional-religioso do *cuius regio eius est religio* –, segundo o qual cada unidade política europeia (os futuros Estados-nação) protegeria uma religião oficial e toleraria que outros reinos tivessem a sua, é fácil perceber que esta organização, que de algum modo assegurava a doutrina da tolerância religiosa, se impôs pela necessidade política de garantir a prosperidade nacional e não por questões principiológicas”.

⁷¹ Evitando-se desnecessárias repetições, remete-se o leitor, nesse ponto, à nota 46 do texto, a partir da obra do citado autor (in: LE GOFF, Jacques. *La civilisation* cit., nota 49 supra, p. 135).

hispânica) encontrariam a mesma justificativa prenunciada pelos Inquisidores que se lançaram à caça às bruxas: a salvação da alma dos pecadores.

Circunscrevendo, em síntese, a atuação no Brasil das autoridades colonizadores, assim ponderou LAURA DE MELLO E SOUZA:

“A catequese e as medidas ‘normalizadoras’ das autoridades coloniais e dos dignatários da Igreja, a ação do Santo Ofício somaram esforços no sentido de homogeneizar a humanidade inviável, animalesca, demoníaca do Brasil colonial. Cumprida ‘corrigir o corpo do Brasil’, afastar as populações do demônio e aproximá-las de Cristo, amansando-as. Em 1535, antes mesmo que viessem os jesuítas, na Carta de Doação a Pero Lopes, d. João III estabelecia que se deveria trazer à fé católica os idólatras e infiéis da colônia a fim de se povoar e aproveitar a dita terra, punindo hereges, sodomitas, falsários com pena de morte, dando-se a sentença e execução ‘sem apelação, nem agravo’. O próprio poder real se antecipava à Igreja na tarefa de conter as hostes do demo e converter o inferno em paraíso, mesmo que terrestre”⁷².

O cenário religioso brasileiro, em cujo bojo se desenhou o daimismo como vertente ayahuasqueira brasileira, recebeu, pelo sincretismo espiritual que compõe a sua gênese, uma perspectiva diferenciada: a originalidade na combinação entre a antedita raiz ameríndia e a contribuição cristã advinda do processo colonizatório – cada qual constituindo um peculiar desafio para o entendimento acadêmico – sintetiza elementos

⁷² SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, pp. 99-100. Não é exatamente uma novidade, na história do direito penal, a purga do Mal pela imposição da pena capital, calcada em normas jurídicas ainda vinculadas ao domínio da religião. Na obra, cita-se, como precedente, o *caso Domingos Marinho*, que, se julgou como influenciado pelo demônio. O Maligno estaria ensejando enfermidades em Domingos, que, em ato de confissão perante a Inquisição, admitiu os pecados de se ver submetido às rezas da curandeira Maria Cardosa e seu afilhado Antônio (sem sobrenome), ambos pretos forros. Concluindo a narrativa do episódio, pondera a autora que, citando a exortação de Domingos quanto ao domínio do Diabo no Brasil, que este: “(...) falava com a voz da Inquisição, dos poderes estabelecidos. Morava nas Minas Gerais, que, indubitavelmente, sintetizaram a colônia no século XVIII. Vinte e seis anos depois, a Inconfidência mostraria com sangue – sempre ele – como o índio bicho e índio-diabo haviam se fundido no corpo danado do colono em busca da consciência da condição colonial. E a colônia continuaria inferno pelos demônios interiores que, felizmente, continha”.

tributários dessa dupla herança cultural. E, especificamente, no âmbito da influência cristã, a formação do daimismo como manifestação religiosa, ainda que relativamente tardia (coincidiu historicamente com o Ciclo da Borracha, na região amazônica, já na transição do século XIX para o século XX), expressa essa perspectiva intermediária do fatalismo cristão, concebido na Baixa Idade Média, como já exposto.

Obtemperou-se, ao largo dos séculos, do auge à decadência do empreendimento colonial português no Brasil, a própria visão drástica originalmente formulada nos espíritos do Velho Mundo. Em um franco movimento oscilatório, determinado pela visão eurocêntrica, qualquer possível inspiração de encanto e deslumbramento que o vigor natural do continente sul-americano poderia ter incutido nos colonizadores (em sua grande maioria, portugueses, mas também espanhóis, franceses, ingleses e holandeses) rapidamente fez transpirar, na literatura epistolar da época, uma reação mais negativa, de estarecimento com a “outra humanidade”. E, ao lado das sobranceiras dificuldades da época, dentre as quais os enormes riscos das expedições marítimas, a falta de informação sobre a geografia do Novo Mundo e as diferenças climáticas, desenhou-se um quadro de potenciais inimigos, povos ameríndios inteiramente instilados pelo Mal. Contudo, vale ponderar, diversamente do que se poderia, apressada e preconceituosamente, sugerir a respeito do colonialismo lusitano, essa primeira etapa de formação cultural e religiosa brasileira, da qual deriva o daimismo, não poderia ser resumida a massacres, execuções sumárias e atos de desespero instilados nos homens da época pela superstição.

Não se ignoram as componentes de preconceito europeu quanto ao paganismo ameríndio e às suas manifestações folclóricas decorrentes, como a dança, o curandeirismo, e os rituais estritamente religiosos de adoração a entidades estranhas ao Cristianismo. Todavia, justamente porque no seio da religião cristã europeia ocidental se fomentou a visão intermediária do Purgatório⁷³, que o próprio sincretismo religioso – elemento-chave para entendimento do daimismo – foi possível.

⁷³ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 101: “O Purgatório atenuava a tensão terrível de ter o destino inexoravelmente amarrado às duas possibilidades extremas representadas pelo Inferno e pelo Paraíso. Era uma chance que se abria para o cristão, possibilitando a correção do desvio, o perdão do pecado cometido. Passou a ocupar papel tão importante na mentalidade cristã que uma santa especial foi escalada para atender aos apelos e orações encaminhados às almas que nele se encontram: santa Lutgarda”.

O povo ameríndio poderia ser salvo em uma concepção abrandada do pecado e, a depender do caso, do tratamento a ser conferido ao pecador. Essa nova perspectiva, inspirada no Cristianismo da Baixa Idade Média, incentivou o arrefecimento das perseguições religiosas tanto no Velho Mundo, como na Europa; mais no continente americano do que na Europa, em verdade. Com efeito, essa etapa da Era Moderna descortina dois momentos históricos bastante díspares entre a realidade política das Metrôpoles e a de suas colônias em solo americano. Não se olvide que o colonialismo somente se mostrou economicamente viável com a constituição dos Estados nacionais, ensejando um período de conflitos entre as sociedades civis e o Clero.

Não se via senão uma aparente estabilidade política, sob cujo manto pulsava uma tensão social, decorrente da desconstituição do modelo político de Cidades-Estados (então persistentes na península itálica e em parcela considerável da Europa central, mas destronado com a consolidação das nações lusitana, espanhola e francesa). Conforme escólio de GEORGE BURDEAU, autor do cardinal tratado político “*Libertés publiques*”, mencionado por MARIA CLAUDIA BUCCHIANERI PINHEIRO, foram várias as formações possíveis de enfeixe político na relação entre as autoridades eclesiásticas, do cesaropapismo ao laicismo hostil⁷⁴, tendo, contudo, esse período moderno testemunhado, sobretudo, o amadurecimento do regime de separação liberal.

Se, desde o início da Era Cristã, principalmente após a escolha daquela religião como oficial do Império Romano por CONSTANTINO, até o final da chamada época medieval, em meados do século XIV, houve crescente submissão das autoridades políticas à eclesiástica, a fase histórica seguinte presenciaria a afirmação política dos Estados, imensamente favorecida pela ruptura histórica da Reforma

⁷⁴ PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, pp. 73-74: Ainda uma outra tipologia é oferecida por GEORGES BURDEAU, em seu clássico trabalho sobre as *Libertades Públicas*. Para ele, com a instauração do dualismo entre sociedade civil e sociedade religiosa, ou seja, com o fim da unidade que caracterizava as cidades antigas (o que, como já foi dito, ele também atribui ao pensamento cristão), instaurou-se um período de incessantes conflitos entre as duas esferas, somente temperado por “equilíbrios instáveis e de rivalidades de influências”. E tais períodos de equilíbrio se revestiram das mais diversas formas, a depender, em cada caso concreto, da prevalência de uma ou de outra esfera. Partindo dessa premissa, BURDEAU identifica quatro formas possíveis de relações entre Estado e Igreja: o cesaropapismo, o clericalismo, o laicismo hostil, e o regime de separação liberal. (...) O cesaropapismo, no entendimento de BURDEAU, foi ainda adaptado à nova realidade decorrente do nascimento dos Estados nacionais, nos quais era invocado o direito do príncipe de controlar a Igreja e de comandar seus integrantes, tal como ocorreu com a ascensão de HENRIQUE VII à condição de chefe supremo da Igreja da Inglaterra e o comando de CALVINO na Suíça.

Protestante, até a contemporaneidade, quando se dá o advento do direito civil eclesiástico moderno e o fim do regime de subordinação, com reconhecimento formal da separação entre cultos e Estado⁷⁵. O distanciamento paulatino das autoridade eclesiástica em relação à política terrena não representou, por certo, um simples movimento de adversidade entre as duas esferas, vez que a transmutação nas relações de poder não fulminou, em absoluto, a deletéria influência das questões espirituais nos âmbitos moral e jurídico.

Afinal, a crise política do momento histórico, contemporâneo ao fortalecimento do colonialismo português em boa parcela do que hoje é território brasileiro, deriva da própria subversão de uma escala de imperativos normativos, existente desde a Antiguidade, pela qual se impunha, acima de qualquer outro regramento, a norma religiosa. Sempre houve a precedência hierárquica do sobrenatural sobre as demais formas de regulamentação do comportamento humano, representando, em última instância, a perene “*virtualidade de uma limitação do poder temporal*”, como definem JEAN RIVERO e HUGHES MOUTOUH⁷⁶. Nessa linha de raciocínio, convém lembrar a excepcional síntese do período, em forma interrogativa, nas palavras de FABIO CARVALHO LEITE⁷⁷:

“A consolidação do poder soberano do Estado não trouxe – e nem era a ideia – a ausência ou negação do fenômeno religioso. Surge assim um conflito potencial de autoridades sob uma configuração inédita e que é a matriz dos problemas atuais (hoje agravado pelo acréscimo de questões como democracia, república, laicidade, pluralismo religioso): uma vez que o Estado, por um lado, afirmou seu poder soberano e absoluto sobre o seu território, mas, por outro, admitiu, no exercício de sua própria soberania, a existência do

⁷⁵ PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 77.

⁷⁶ Segundo os supracitados autores: “A religião, principalmente as grandes religiões monoteístas, até mesmo as seitas delas derivadas, exercem sobre o homem religioso uma dominação total. Na medida em que lhe fornecem uma explicação global de seu destino, elas inspiram seus comportamentos individuais e sociais, modelam seu pensamento e sua ação. Porque afirmam a prioridade da ordem sobrenatural sobre toda ordem humana, elas levam todo homem religioso conseqüente consigo mesmo a preferir, em caso de conflito entre o poder do Estado e os imperativos da fé, a obediência à regra mais alta. Logo, as religiões trazem em si mesmas a virtualidade de uma limitação do poder temporal. Daí a extrema gravidade dos problemas que sempre apresentaram para os Estados e a multiplicidade das atitudes pelas quais eles os resolveram.” In: LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, pp. 32.

⁷⁷ LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, pp. 31-32.

fenômeno religioso – considerando que as religiões apresentam preceitos próprios que poderiam eventualmente entrar em conflito com as ordens estatais –, como deveria o Estado se posicionar quando o cumprimento de uma norma de cunho religioso implicasse o descumprimento de uma norma estatal?”

O choque de tensões entre essas duas dimensões de autoridade deu azo ao pluralismo religioso que, na Europa, permitiu atenuar as guerras religiosas internas ao Cristianismo, abrandando o embate entre católicos e seitas protestantes, a ponto de permitir a concepção, mesmo que embrionária, do conceito de neutralidade religiosa, segundo CHRISTOPH WINZELER⁷⁸, à proporção que, nas colônias americanas, sacramentaram a missão purificadora, de viés salvacionista, que se instalava nos trópicos.

Associada ao “terceiro lugar”, para se parafrasear uma terminologia empregada nas teses de MARTINHO LUTERO, a terra colonial, além de fonte de recursos ao erário da Metrópole, também seria levada a um processo de catequização, pois, antes de se proscreever, liminarmente, a população aborígine aos infernos, ser-lhes-ia permitido expurgar as máculas deixadas por uma vida pecaminosa e beneficiarem-se, possivelmente, da ascese espiritual doutrinada no Cristianismo⁷⁹.

Noutros termos, na teologia da Modernidade, o Brasil é uma colônia-purgatório.

⁷⁸ WINZELER, Christoph. *Die weltanschauliche Neutralität des Staates. Ein Rechtsprinzip und seine Bedeutungaspekte*. In: MORTANGES, René Pahud de (Org.). *Religiöse Neutralität – Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*. Zurique: Schulthess, 2008, p. 05. „Die weltanschauliche Neutralität ist eine staatsrechtliche Folge der Reformation. Das zeigen der Augsburger Religionsfrieden (1555), der Westfälische Frieden (1648) und die Landfriedensbünde in der Schweiz (1529, 1531, 1656, 1712): Nur dank staatlicher Neutralität und Souveränität haben sich die Glaubenskriege Europas nach der Reformation überwinden lassen“. Em livre tradução para o português: “A neutralidade ideológica é uma consequência constitucional da Reforma. Isto é mostrado pela Paz de Religião de Augsburg (1555), a Paz da Westphalia (1648) e as Guildas Pacificadoras na Suíça (1529, 1531, 1656, 1712): somente graças à neutralidade e à soberania do Estado, as guerras religiosas da Europa podem ser superadas após a Reforma”.

⁷⁹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 107: “Cabia à Europa-metrópole resgatar os americanos do mundo de perdição e pecado em que viviam, corrigindo-o. A catequese era o veículo da função salvacionista metropolitana, mas, caso se mostrasse insuficiente, os naturais da terra deveriam ser afastados do espaço pecaminoso em que estavam submersos: a colônia era sempre um perigo, e, encravado nela, o colégio jesuítico aparecia como oásis de salvação”. Não por acaso, refere-se, no texto principal, a expressão-chave de entendimento pela autora: Brasil como colônia-purgatório.

2.3. Do período inquisitorial aos primórdios da liberdade religiosa no Brasil

Logo no cântico inicial do segundo Livro de sua monumental *Commedia*, DANTE ALIGHIERI, fiel ao projeto de conduzir o poeta pelo caminho da ascese até o Paraíso, descreveu o Purgatório como um ponto de passagem indispensável às almas, para que extirpassem as máculas do pecado e recuperassem a dignidade antes do ingresso definitivo no plano da Luz eterna, segundo a concepção cristã. Parte do *Leitmotiv* do poema parece arrimar-se não na estrutura literária (a de uma comédia, como denota o próprio título da obra do florentino), mas em concepções profundamente arraigadas no mesmo espírito do Baixo Medievo, que inspirariam, fosse em solo europeu, fosse nos rincões coloniais, a caça às bruxas e o eterno esforço de vitória sobre o Anticristo.

O terreno hostil em que surgiu a religiosidade brasileira provinha da belicosidade medieval que portugueses, à semelhança de outros povos colonizadores, alimentavam já há alguns séculos.

Com efeito, o Purgatório era complementar à busca pela ascensão ao plano da eterna felicidade extraterrena, pois, a despeito das dissensões filosóficas sobre a gênese do mundo e a natureza do homem, havia uma noção subjacente a essa espiritualidade cristã que cruzou o Atlântico, consensual em muitos aspectos, que dizia respeito à existência de um eterno adversário de Cristo, um Anticristo. Como figura onipresente no imaginário das massas, o Anticristo foi amplamente utilizado com múltiplas finalidades político-religiosas⁸⁰, podendo assumir incontáveis faces; a luta era eterna, e, no plano material, exigia que cada bom cristão jamais cessasse de travar as próprias batalhas, derrotando esse adversário implacável a cada giro da roda da fortuna.

Como as várias estratégias diabólicas se imbricavam no plano material, aliava-se à guerra sem fim um sentimento igualmente perene de sofrimento, fosse traduzido em dor física, fosse em angústia.

⁸⁰ LE GOFF, Jacques. *La civilisation* cit., nota 49 supra, pp. 165-166.

A concepção de eterno combate ao Mal poderia até comprazer-se com uma não raro cogitada finalidade política em redor das conveniências práticas da Igreja Católica. Contudo, ainda que se pudesse seguir uma linha histórica em consonância com tal premissa, não se poderia ignorar que a perpetuidade como atributo do inferno e das penas ali impostas conta com profundas raízes no pensamento filosófico ocidental, remontando, segundo JACQUES LE GOFF⁸¹, na monumental tradição agostiniana. Mais especificamente, nas linhas do Livro XXI da *Cidade de Deus* (*Civitas Dei*, 426-427) se consagrou o objetivo primordial de SANTO AGOSTINHO em insistir pela eternidade do inferno e das respectivas penas, muito embora, no capítulo XIII, se veja claramente uma referência a “*peines purgatoires*”, distintas daquelas primeiras, por serem temporárias⁸².

Por meio do refinamento conceitual do pensamento agostiniano, ultrapassando as fronteiras da mera dualidade entre o Céu e o Inferno, integrariam a doutrina cristã, a partir de meados do século XII, diversas posições teológicas, por meio das quais se firmaria um gradiente entre o Bem e o Mal absolutos (ou entre a perfeição e a imperfeição); e, por se estilhaçar o trivial imagético do período medieval como uma era de pensamento rasamente polarizado, desponta já o germe da proporcionalidade das penas.

Muito antes de constituir um (corriqueiramente dito) princípio do Direito Penal (laico, por definição, já na passagem da Era Moderna à contemporaneidade, forjada por revoluções), essa noção de gradação entre Bem e Mal (identificáveis, respectivamente, ao justo e ao injusto) conquistaria o terreno da Teologia e conferiria novo alento à atmosfera de embate e belicosidade na História Ocidental, vista pela lente da religião cristã.

LE GOFF debruçou-se por quatro posições teológicas distintas, derivadas da aceção do Purgatório. Conquanto tentador o convite a uma incursão detida de cada uma delas, por apego à objetividade científica do presente texto, é preciso contentar-se com a simples menção a elas, a saber: a de HUGHES DE SAINT-VICTOR, a do cisterciense SAINT BERNARD, a do canonista italiano GRATIEN DE BOLOGNE (tal como apresentado no texto do historiador francês) e, por fim, a de PIERRE LOMBARD, bispo de

⁸¹ LE GOFF, Jacques. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981, p. 107.

⁸² LE GOFF, Jacques. *La naissance* cit., nota 81 supra, p. 107.

Paris no breve período de 1159 a 1160⁸³. Em prol do quanto convenha às finalidades do trabalho, o traço distintivo que se traz à tona repousa precisamente no escalonamento gradual, visto nas obras teológicas desses autores, da alma humana segundo a aproximação ou, ao revés, o distanciamento do Bem.

HUGHES DE SAINT-VICTOR, por exemplo, apontou em sua *Suma sobre os sacramentos da fé cristã* (*Summa de sacramentis christianae fidei* ou *Somme sur les sacrements de la foi chrétienne*), entre os “bons perfeitos” (*boni perfecti, bons parfaits*), destinados à imediata ascensão ao Céu após a morte, e os “muito maus” (*valde mali, très mauvais*), fadados ao ingresso *incontinenti* no Inferno, a existência dos “bons imperfeitos” (*boni imperfecti, bons imparfaits*), a quem se imporiam determinadas penas no intervalo entre a morte e o julgamento final, antes que conhecessem a alegria do porvir, deixando, porém, de identificar, por falta de embasamento adequado nas fontes teológicas da Cristandade, um lugar certo para os “malvados imperfeitos” (*imperfecti sive minus mali, méchants imparfaits, moins méchants*), onde esperariam, antes da queda ao reino dos tormentos eternos, no dia da Ressurreição⁸⁴.

Por seu turno, SAINT BERNARD utilizou-se de dois sermões específicos para identificar os *loca purgatoria*, ou seja, locais de ubiquação imprecisa, mas destinados, no além, àqueles que devessem ser penitenciados, antes que a ressurreição cristã viesse aplacar o sofrimento dos sentenciados e extirpar o sofrimento definitivamente⁸⁵. Semelhante viés seguiu GRATIEN DE BOLOGNE, ao dialogar com fluida intimidade com a obra agostiniana, ao ressaltar a existência dos lugares para as almas, no período entre a morte e a ressurreição, além de recuperar as categorias de defuntos,

⁸³ LE GOFF, Jacques. *La naissance* cit., nota 81 supra, p. 193.

⁸⁴ LE GOFF, Jacques. *La naissance* cit., nota 81 supra, p. 196.

⁸⁵ LE GOFF, Jacques. *La naissance* cit., nota 81 supra, p. 197. Tendo estudado SAINT BERNARD, o autor cita, com particular ênfase, o Sermão XVI da obra *De diversis*, da qual fica clara a perspectiva enunciada no texto principal dessa dissertação. No texto em francês: “Nous avouons non seulement compâtir et prier pour les morts mais aussi les féliciter dans l'espérance; car si l'on doit s'affliger de leurs souffrances dans les lieux purgatoires (*in locis purgatoriis*), il faut encore plus se réjouir de l'approche du moment où Dieu essuiera toute larme de leurs yeux; de mort il n'y en aura plus; de pleur, de cri et de peine, il n'y en aura plus, car l'ancien monde s'en est allé”. Em livre tradução para o português: “Nós confessamos não apenas compadecermos-nos e orarmos pelos mortos, mas também os saudar na esperança, pois, se devemos nos afligirmos pelo sofrimentos deles nos locais de purgatório (*in locis purgatoriis*), é preciso, mais ainda, regozijar-se pela aproximação do momento em que Deus limpará cada lágrima dos olhos deles; e morte não haverá mais; e choro, grito ou dor não haverá mais, vez que o mundo antigo terá cessado de existir”.

conforme o gradiente moral de AGOSTINHO (os “muito bons”, *valde boni* ou *tout à fait bons*; os “muito maus”, *valde mali* ou *tout à fait méchants*; e os respectivos intermediários, *non valde mali* ou *pas tout à fait méchants* e os *non valde boni* ou *pas tout à fait bons*). Todavia, em seu texto maior, o *Décret* (por volta de 1140), sua principal contribuição consistiu em salientar a importância das ações dos vivos em favor dos mortos, sobretudo, o sacrifício da eucaristia, a necessidade de preservar o contato com os intermediários da Igreja (padres) e a contribuição material com essa instituição, além do culto aos santos⁸⁶.

Em PIERRE LOMBARD, observa-se semelhante escalonamento das almas, malgrado referência a nomenclatura diversa para as categorias intermediárias (*mediocriter boni*, *moyennement bons*, medianamente bons; *mediocriter mali*, *moyennement mauvais*, medianamente maus). Porém, o teólogo constituiu o principal polo de perspectiva do pensamento medieval de seu século não pela originalidade de vocabulário, mas, em especial, na douda opinião de LE GOFF, por ter proporcionado, em sua obra *Sentences*, uma aproximação entre os textos bíblicos (especificamente o Evangelho de Mateus, capítulo XII, versículo 32, e a Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, capítulo III, versículos 10-15), com o pensamento agostiniano (*Cidade de Deus*, XXI, XXV), para traçar a clara noção de gradação ou proporcionalidade das penas, resgatadas mais ou menos rapidamente, conforme a gravidade do pecado a ser purgado. Para tanto, a teologia de LOMBARD valeu-se de uma curiosa passagem em São Paulo, na qual a metáfora entre a madeira (*bois*), o feno (*foin*) e a palha (*paille*) sugere, na mesma medida, o escalonamento dos pecados perdoáveis, por serem mais leves (*péchés véniels*)⁸⁷, e, portanto, o dimensionamento temporal e moral da conduta humana, como uma das noções mais cardinais ao pensamento ocidental, inclusive no campo jurídico.

⁸⁶ LE GOFF, Jacques. *La naissance* cit., nota 81 supra, pp. 199-200.

⁸⁷ LE GOFF, Jacques. *La naissance* cit., nota 81 supra, p. 202: “Il y a une hiérarchie entre le bois, le foin et la paille ; selon l’importance des péchés véniels qu’ils représentent, les âmes des morts seront plus ou moins vite purgées et délivrées. Sans apporter du nouveau, le Lombard clarifie les choses : existence d’une purgation de certains péchés entre la mort et le jugement, assimilation des péchés purgeables aux péchés véniels, durée plus ou moins longue des peines purgatoires (feu)”. Na tradução livre, em português: “Existe uma hierarquia entre madeira, feno e palha. De acordo com a importância dos pecados leves que representam, as almas dos mortos serão mais ou menos rapidamente purgadas e libertas. Sem acrescentar nada novo, Lombardo esclarece as coisas: a existência de uma purga de certos pecados no período entre a morte e o julgamento, a assimilação de pecados purgáveis aos pecados veniais, a duração mais ou menos longa das punições do purgatório (fogo)”.

Conquanto inestimável seja a contribuição teológica citada, na época Moderna, um novo cabedal de conceitos seria forjado no fogo da História.

A combinação entre o conceito de perpetuidade do Inferno, alimentado pelo fogo inextinguível do Mal, e a perenidade da luta humana contra este, produziu uma fórmula, bem sintetizada por LE GOFF como *fuga mundi* (*fuite du monde* ou fuga do mundo) e *contemptus mundi* (*mépris du monde*, desprezo ao mundo)⁸⁸. A cruz guiaria os espíritos e a espada canalizaria a fortaleza contra as artimanhas do Mal, contra o qual a Crisandade se via em perene vigília. Da redação do *Malleus Maleficarum*, o indispensável manual de expurgo das heresias e de identificação das consortes do Diabo, à instalação dos Tribunais do Santo Ofício. O Mundo Ocidental converter-se-ia em imagem cruenta do Purgatório idealizado na obra dantesca.

E, em prestígio à consecução de uma guerra de combate ao Mal, quaisquer inimigos identificados seriam submetidos ao que necessário, incluindo-se a tortura e o julgamento sumário, a fim de se evitar que o Anticristo triunfasse às custas da humanidade, fosse a “original”, fosse a “outra humanidade”.

⁸⁸ LE GOFF, Jacques. *La civilisation* cit., nota 49 supra, pp. 159: “O primeiro movimento é o de fuga do mundo: *fuga mundi*. Sabemos desde quando se dá na sociedade cristã: na doutrina, desde o início; na encarnação sociológica, do momento em que, na parte conquistada no mundo, os exigentes seres se manifestam, para si e para seus irmãos, o protesto incessante, a partir do século IV, da penitência cristã. O grande exemplo vem do Oriente, do Egito. O *Vitae Patrum*, a vida dos Pais do deserto, alcança extraordinário êxito durante toda a Idade Média ocidental. *Contemptus mundi*, o desprezo do mundo, é um dos grandes temas da mentalidade medieval. Não é prerrogativa dos místicos, os teólogos - INOCÊNCIO III, antes de se tornar papa, escreveu um tratado *De contemptu mundi*, que é a essência ideológica desse sentimento, no final do século XII. é conhecido entre outros pelos poemas de WALTHER VON DER VOGELWEIDE e CONRAD VON WÜRZBURG, outros *Minnesänger* [Trovadores], em *Frau Welt*, o mundo personificado por uma mulher com atrações enganosas, visão sedutora por trás, cara repulsiva. Está profundamente enraizado na sensibilidade comum”. No original em francês: “Le premier mouvement, c’est celui de la fuite du monde : *fuga mundi*. On sait de quand il date dans la société chrétienne : dans la doctrine, du commencement ; dans l’incarnation sociologique, du moment où, la partie gagnée dans le monde, les êtres exigeants manifestent, pour eux-mêmes et pour leurs frères, la protestation, depuis le IV^e siècle sans cesse recommencée, de l’érémisme. Le grand exemple est celui de l’Orient, de l’Égypte. Les *Vitae Patrum*, les vies des Pères du désert, connaissent à travers tout le Moyen Age occidental une extraordinaire fortune. Le mépris du monde, le *contemptus mundi*, est un des grands thèmes de la mentalité médiévale. Il n’est pas l’apanage des mystiques, des théologiens – INNOCENT III, avant de devenir pape, écrit à la fin du XII^e siècle un traité, *De contemptu mundi*, qui est la quintessence idéologique de ce sentiment –, des poètes : on connaît, entre tant d’autres, les poèmes de WALTHER VON DER VOGELWEIDE et de CONRAD VON WÜRZBURG, d’autres *Minnesänger*, sur *Frau Welt*, le monde personnifié par une femme aux attraits fallacieux, séduisante vue de dos, repoussante de face. Il est profondément enraciné dans la sensibilité commune”.

Ao cabo de décadas de instalação dos empreendimentos coloniais nas Américas, a população local, ainda à sombra das preocupações da Metrópole, já não era “puramente” ameríndia, como no início do século XVI.

Já se haviam repensado os procedimentos persecutórios, de modo que, com o avanço da Modernidade, na altura do século XVIII, a inicial marginalização das religiões locais indígenas, por seus ritos, aparatos e cultos, já havia contaminado um produto mais amplo, fruto da miscigenação racial e do sincretismo cultural entre a cultura dos colonos, a herança ameríndia e a contribuição dos contingentes de bantos e sudaneses, como mão-de-obra negra, escravizada a serviço dos sucessivos ciclos econômicos (antes da borracha, pela ordem, a cana-de-açúcar, o ouro e o café).

O que se observava, então, era uma posição de antagonismo, escandida ao plano religioso, entre o Estado português, e uma população já mestiça, no sangue e nas crenças, a ser mantida sob jugo da Metrópole, dentre outros mecanismos, por meio do descrédito lançado sobre a cultura e religiosidade populares do Brasil colonial⁸⁹, cuja diversidade, derivada do aludido sincretismo, se opunha ao objetivo mais básico da Inquisição: a homogeneidade da fé cristã.

Noutros termos, transmutaram-se o estarecimento e o menoscabo inicialmente dirigidos à cultura ameríndia, após aproximadamente dois séculos de ocupação lusitana, em um repúdio à genuína originalidade da cultura popular brasileira, particularmente no plano religioso, em virtude de uma forte estigmatização da cultura local

⁸⁹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 431: “No Início da Idade Moderna, abriu-se uma fissura entre a cultura popular (em que estavam perfeitamente integradas as crenças em atos mágicos e malefícios) e o saber erudito, que os perseguia sem que, entretanto, deixasse de crer neles: tanto o homem comum do povo como BODIN acreditavam em bruxas. A partir do fim do século XVII, delineou-se nova ruptura, diversa da anterior; desta vez, a elite ilustrada se automarginalizou em relação às crenças populares: no novo contexto, tornava-se impossível a posição de BODIN. Na primeira ruptura, preservava-se a perspectiva da crença; na segunda, era o ceticismo que norteava o divórcio: cessava a perseguição, mas mantinha-se o preconceito. Sugiro que, nesta perspectiva, Inquisição e Estado português caminharam juntos no sentido de manter a ruptura entre o popular e o erudito, redimensionando-a à luz das preocupações com a manutenção do mundo colonial. Desentranhava-se, assim, a condição colonial para ridicularizá-la e, mais uma vez, manter a dominação sobre o mundo ultramarino. Por detrás da ‘benevolência’ dos inquisidores, ocultava-se a intenção real de frisar a impossibilidade e a incompetência dos colonos em decidirem sobre o próprio destino. No século XVIII, não se enviavam mais para o Brasil os réus do Santo Ofício acusados de feitiçaria; repensava-se, então, o sistema colonial e se votavam cuidados especiais à homogeneização e ao enquadramento das populações da colônia: por que, então, aumentar com novos elementos o exército já ameaçador de homens rudes, brutos, mestiços e fadados a integrar o universo da dissidência e da revolta?”.

(ou culturas, no plural) que despontava(m) no correr do tempo, por meio da qual o aborígene e o caboclo, ainda que obtemperados pela paulatina noção cristã de proporcionalidade da falta (pecado), passariam a ser associados ao Mal.

Portanto, no Brasil colonial, não havia o testemunho a qualquer tolerância à cultura folclórica, fosse originalmente ameríndia, fosse de raiz africana, fosse, ainda, produto do sincretismo religioso como distintivo traço cultural brasileiro, porquanto, na Europa, a chamada cultura popular conviveu com a elitizada doutrina clerical, assentada em sólidas raízes greco-romanas⁹⁰.

Portanto, não causaria estranheza deduzir, por princípio, que, ainda na época colonial, sequer haveria margem possível para que o amplo exercício das práticas indígenas ameríndias, a partir das quais o daimismo derivaria, sobretudo em sua dimensão ritualística (uso do *caapi*). E, antes que houvesse, no plano sócio-jurídico, um relativo acolhimento da liberdade religiosa – mesmo relegando, inicialmente, os cultos distintos do Catolicismo oficial ao foro doméstico, como se viu na Constituição Imperial de 1824 – quaisquer práticas ritualísticas estranhas à eucaristia e aos demais procedimentos típicos da liturgia cristã seriam percebidos negativamente, não raro, desqualificados como feitiçaria, herege ou pagã, e punidos com implacável rigor.

Desde os precedentes – em França, com os episódios de Aix (1611), Loudun (1634) e Louviers (1657), e na América do Norte, com o de Salém (1692), na Nova Inglaterra – a prática dos sortilégios contaria com a dupla infringência à lei divina, como às humanas: a feitiçaria, por exemplo, além de gravíssimo pecado, quer por trazer interpretações divergentes da doutrina católica, quer por se afiliar a religiões pagãs (a

⁹⁰ LAURA DE MELLO SOUZA cita JACQUES LE GOFF em seu instigante trabalho acerca da religiosidade popular no período colonial. Além d'*O Nascimento do Purgatório*, cujo original foi diretamente empregado na presente dissertação, a referida historiadora ainda menciona o texto *Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne*, artigo publicado na revista acadêmica *Pour un autre Moyen-Age*, publicada pela Editora Gallimard [1977: pp. 223-235]. No trecho de interesse - SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 370: “Desde a Alta Idade Média, a cultura clerical recusava em bloco a cultura folclórica, conforme demonstrou brilhantemente JACQUES LE GOFF. Apesar das interpenetrações havidas, a camada culta dos clérigos conseguiu aparelhar seu sistema cultura de forma a que mantivesse coeso, capaz de perpetuar uma determinada forma de pensamento – o racional, de raízes greco-romanas – em detrimento de outro, muito mais ambíguo e equívoco – o sistema folclórico. No período carolíngio, houve forte revivescência de tradições folclóricas, manifestadas também posteriormente em ‘concessões’ da elite clerical tais como o estabelecimento do dia dos Mortos, em Cluny, ou a valorização do culto aos santos e da hagiografia”.

depende do contexto histórico abordado), era tratada como crime de lesa-majestade⁹¹, estando, por conseguinte, suscetível ao mais rigoroso tratamento punitivo, na lógica política dos Estados Absolutistas, que, apesar de também coarctarem as autoridades eclesiásticas a uma posição intermediária (alquebrando, em tese, mesmo que parcialmente, a força política da Igreja), buscavam afirmar sua autoridade acima de qualquer outra, sem concessões⁹².

Portanto, conformando-se ao adágio clássico que reafirma a virtude na unidade (*virtus unita fortior*), a homogeneidade da fé integrou o rol de objetivos políticos cardinais do Absolutismo, à semelhança do quanto pregara a própria Igreja Católica Apostólica Romana, sobretudo em reação à Reforma Protestante.

Como consequência previsível desse processo de recrudescimento da intolerância religiosa, coetânea ao fortalecimento do Absolutismo europeu ainda carente dos inspiradores sopros iluministas, a Inquisição assumiu um posto privilegiado.

Apenas para que se trace um panorama compreensível da opressão religiosa nos impérios lusitano e espanhol, Madri instalou três Tribunais coloniais, os de Lima (1570), México (1571) e de Cartagena de Índias (1610), ao passo que Lisboa contou apenas com o de Goa (1560). Entretanto, malgrado o relativo consenso histórico quanto ao maior gradiente de violência na América espanhola, os portugueses rivalizaram, nesse aspecto em particular, com os espanhóis, subordinando o Brasil colonial inteiramente ao Tribunal de Lisboa, além dos temidos períodos de Visitação, em 1591 (Bahia e Pernambuco), em 1618 (Bahia) e de 1763 a 1768 (Grão-Pará e Maranhão).

⁹¹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 373.

⁹² SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 371: “Ameaçadora e inquietante, a sombra da heresia começou a crescer sobre práticas mágicas e superstições pós-pagãs até então toleradas e constitutivas da vida cotidiana das populações europeias. Tanto a heresia como a feitiçaria foram paulatinamente sendo demonizadas pela cultura dominante, num contexto já moderno em que o diabo seria sempre terrível e nunca mais bufo”. E ainda, noutro excerto de indispensável reprodução, com as vênias de estilo, de parte do texto, a p. 376: “Num século convulsionado, diz ainda este autor [FRANCO CARDINI, autor de *Magia, stregoneria, superstizioni nell’Occidente medievale*. Florença: La Nuova Italia, 1979], ‘razão e tolerância encontravam-se do lado da reação, e por sua vez a intolerância e o dogmatismo, a perseguição, ao lado do progresso’, paradoxo compreensível unicamente se associado à passagem traumática dos valores feudais para os modernos, os do Estado absoluto”.

Nesse diapasão, assim se concluiu a respeito do tema, em valioso parecer acadêmico⁹³:

“Se na Espanha a grande investida contra os judaizantes deu-se no período inicial do Tribunal, diversificando-se a caça já no século XVII, os cristãos-novos e os conversos portugueses foram os principais perseguidos pelo Santo Ofício luso. Talvez devido a esta quase que especialização da atividade persecutória, chegou-se a dizer que as práticas mágicas foram tratadas com maior brandura pela Inquisição portuguesa. Não penso assim. Em traços gerais, parece-me que a Inquisição de Portugal foi mais rigorosa que a espanhola: não se tem notícia, em Portugal, de casos de indivíduos que, acusados de certas culpas passíveis de foro misto⁹⁴, tenham desejado e pedido para serem julgados pelo Santo Ofício. Ao contrário: como procurarei mostrar, as atividades inquisitoriais, dos dois lados do Atlântico, semearam horror e pânico, deteriorando o tecido social mesmo quando se dirigiam a crimes menos cobiçados e rentáveis como a feitiçaria e as práticas mágicas”.

Respaldo legal à atuação inquisitorial no Brasil se viu presente naquele período. Mesmo após a restituição da Coroa portuguesa à soberania, em 1640, ainda vigeram, por largo período, as Ordenações Filipinas (1595), como compilação jurídica que conferia tratamento penal às mais diversas figuras típicas, em sua maioria, entrelaçadas com a coerção, punição e desbastamento de quaisquer formas de prática social ou religiosa que se revelassem dissonantes da doutrina cristã.

⁹³ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 378.

⁹⁴ Nota de esclarecimento: os chamados casos de foro misto, ou casos *mixti-fori*, eram previstos no Título IX do Segundo Livro das Ordenações Filipinas, o principal diploma penal no Brasil até a entrada em vigor do Código Penal Imperial de 1830. A matéria admitia, como prenuncia a denominação, o processamento perante a Justiça Eclesiástica, como perante a Justiça Comum, haja vista, num período de confluência entre o chamado direito canônico e o direito não-canônico, de matérias que abrangiam delitos de “dupla lesividade penal”, ou seja, tanto eram reputados infringências às normas do direito canônico, como também possuíam relevância como delitos “comuns”. Adulterio, concubinato, alcovitaria, perjúrio, simonia e blasfêmia são alguns exemplos de crimes tratados sob foro misto.

A clara opção legal pela tutela do Catolicismo, em detrimento da cultura colonial, fosse por sua vertente ameríndia original, fosse em seu viés sincrético, também encontra espeque nas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), também empenhadas como instrumental de coerção da religiosidade popular. Tal propósito é irretorquível. Já na Primeira Parte daquele último texto, não são poupadas loas à atuação missionária dos jesuítas, os quais, a seu modo, serviram ao empreendimento de homogeneização religiosa⁹⁵.

Percebe-se, inclusive, nos meandros do texto, que ali se procurou perpetuar um registro da atuação da Igreja na empresa colonial brasileira, vez que, muito argutamente, já se tinha consolidado o entendimento de que o êxito econômico e político da empresa colonial era tributário também do domínio religioso. Não se tratava, portanto, simplesmente de coibir a expansão da genuína religiosidade brasileira, independentemente de sua sede original (ameríndia, africana, europeia, ou, em qualquer medida, sincrética), por preconceito e superstição.

Essa perspectiva revela-se reducionista, quando se extrai do antedito documento histórico a intrínseca interdependência entre colonialismo econômico e colonialismo espiritual. IDELFONSO XAVIER FERREIRA, em texto de 13 de agosto de 1853, já registrava que

“Para o nosso propósito bem desejaríamos consagrar a posterioridade os Nomes de tantos outros Varões insignes, que tem tomado assento nas Cadeiras Episcopaes em as diferentes dioceses deste Império, e então se reconheceria quanto elles tem feito, quanto tem concorrido para o augmento da fé, da Moral e da Disciplina Evangélica. Mas se ora nos falta o tempo, e mesmo não temos dados sufficientes para esta empresa de tão grande importância, não

⁹⁵ Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707), Primeira Parte: “Nosso propósito nesse momento é dizer, que os Jesuítas no Descobrimento do Brasil, e no seu Progresso, forão homens recommendaveis, e devem merecer dos sábios o devido elogio, e dos Brasileiros o mais justo sentimento de gratidão. Suas Chronicas ahi subsistem; e como negar o mérito d’um ANCHIETA, d’um IGNÁCIO DE AZEVEDO, de MANOEL DE NÓBREGA, e d’outros muitos? Como desconhecer suas casas, seus Conventos, obras, que parecem ainda disputar com os séculos? Como negar a conversão, e o aldeamento de tantos centenares e milhares de indígenas, cujos descendentes até hoje subsistem na Fé Catholica?”.

perderemos momento em que possamos dar tributo á virtude, ás sabias vistas do Governo, que tanto se esmera em fazer florecer, e prosperar a Igreja, e a religião de JESUS Christo, onde está principalmente collocada a prosperidade do Império Civil”⁹⁶.

No plano do direito substantivo, havia uma farta gama de figuras penais subsumidas às normas das Ordenações Filipinas, convergentes, em última instância, com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia em cercear as manifestações populares no plano dos costumes, e, em especial, da religiosidade. Malgrado a existência de normas definidoras de competência dos sujeitos do processo, no Livro I das Ordenações, e de caráter procedimental, no Livro III do mesmo compêndio jurídico, muito desse texto devota tratamento detido à disciplina civil, reservando o Livro V a uma parte especial que desfia os tipos penais.

Da coletânea de figuras criminais tipificadas, vem a lume, mais uma vez, o quanto a lei penal reflete as consternações sociais do seu tempo: invariavelmente, a cominação abstrata relaciona condutas hoje compreendidas no campo dos costumes e da religião, porquanto preponderava a preocupação pública em preservar a homogeneidade religiosa e imprimir escolhas austeras sobre os indivíduos, associando-se a estabilidade da ordem social a um acentuado grau de controle dos comportamentos sociais segundo os preceitos do Catolicismo romanizado, como matriz espiritual da sociedade lusitana daquele período.

Os primeiros títulos já fornecem a tônica do documento, ao proscreverem a heresia, a apostasia e a blasfêmia. A pena capital era reservada às várias formas de feitiçaria no Título III, do Livro V, das Ordenações, como tal se definindo práticas de sortilégio como a invocação de espíritos ou a ingestão de comida ou bebida, predicando o bem ou o mal a outrem.

Nesse ponto, evidencia-se que a legislação penal colonial já criminalizava as religiões ayahuasqueiras de que derivaria o daimismo brasileiro, muito

⁹⁶ Conclusão que se segue ao Parágrafo Dezessete da Parte Primeira das Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia de 1707.

embora não se tenham havido quaisquer registros históricos de precedentes relativos a punições de atos de xamanismo amazônico⁹⁷. Conforme já abordado em tópico anterior, existia nos rincões da Amazônia um cipoal de povos aborígenes, como os Kashinawá, os Yaminawa e os Ashaninka (apenas para se mencionarem três exemplos), que, bem antes do estabelecimento do culto daimista pelo MESTRE IRINEU, eram todos adeptos praticantes, segundo suas crenças espirituais, do emprego das beberagens derivadas do *caapi* (em alguns casos específicos, de outros exemplares das flora local), como modo de contato com o mundo espiritual, de terapia ritualística e, até, de evolução individual por meio da integração com o meio natural.

Outrossim, em vista do quanto se observa do Código Filipino, em vigor até os primórdios do Primeiro Reinado brasileiro, o direito processual penal, assim como o direito substantivo, atendia plenamente ao objetivo persecutório.

Francamente inexistente a perspectiva garantista do processo penal contemporâneo nos precedentes de antanho. A jurisdição era sumária. Utilizando-se um linguajar impreciso e elíptico, o processo era conduzido sem que aos acusados fosse ofertado o amplo acesso às normas regentes, muito menos às peças que compusessem o feito. E, como subjazia uma missão espiritual de proscricção do Mal, o tratamento das provas em nada favorecia a ampla defesa: omitiam-se os nomes de testemunhas (como forma de protegê-las de eventual retaliação pelo Anticristo), admitindo-se, inclusive, as chamadas “testemunhas de ouvida” (versão rudimentar das chamadas *hearsay witnesses*, *de audito testimonium*, testemunhas que se limitavam a reproduzir declarações alheias,

⁹⁷ Todavia, LAURA DE MELLO E SOUZA traz à colação diversos precedentes, em sua maioria relativos a práticas de religiosidade popular identificadas com feitiçaria na população colonial urbana brasileira e, até, nos grupos quilombolas. Nesse sentido: “Enquanto a Inquisição desenrola sobre o Brasil a sua rede de familiares, comissários e visitantes, valendo-se ainda da colheita de culpas encetada pelas devassas episcopais, autoridades civis legislavam sobre a humanidade que, à medida que avançava o século XVIII, cabia cada vez menos na fôrma metropolitana. No século XVIII, as Câmaras Municipais eram encarregadas de verificar se havia recurso à feitiçaria e se existiam na comunidade bruxas às voltas com a cura e benzedura de animais, que se servissem de relíquias diabólicas e estabelecessem pactos demoníacos. Em 1780, o CONDE DE POVOLIDE informava MARTINHO DE MELLO E CASTRO acerca de cerimônias ao ar livre promovidas por negros da Costa da Mina, nas quais tinham papel importante um altar com ídolos, bodes vivos, sangue de galo, bolos de milho ofertados aos participantes: em suma, precursoras das sessões de candomblé. Afinado com a tendência europeia de demonizar as manifestações da cultura popular, POVOLIDE via o evento como um sabá, procurando enquadrá-lo conforme se fazia com a feitiçaria em Portugal”. Ver: SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 385.

com um peso narrativo mais acentuado do que a própria negativa do acusado⁹⁸); não existia a garantia fundamental de vedação à incriminação contra si mesmo (*nemo tenetur se detegere*, à semelhança do normativo insculpido no artigo 5º, inciso LXIII, da Constituição Republicana de 1988), chegando a empregar-se os interrogatórios de corréus como meio de prova para condenação, uns dos outros, no mesmo processo⁹⁹.

Naturalmente, a tortura, além de forma de purgar o mal instalado no pecador, no escólio de MAXIMILIANO ERNESTO ROBERTO FÜHRER¹⁰⁰, era meio lícito de produção de prova, nada se extraindo das Ordenações Filipinas que se aproximasse da doutrina da licitude das provas, como se vê na contemporânea teoria dos frutos da árvore envenenada (*fruits of the poisonous tree*) – tal como vicejou a denominação na comunidade acadêmica brasileira – vez que a confissão, ainda que obtida mediante a infligência de sofrimento físico ou psicológico, era admitida em nome da “verdade” que o Diabo sempre se esmerava em ocultar.

Em artigo científico especificamente dedicado ao tema (formulando conclusões sobre a religiosidade quilombola, que se aplicam, por certo, às demais vertentes de religiosidade popular), ANTÔNIO GOUVÊA MENDONÇA não alcança conclusão diversa¹⁰¹:

⁹⁸ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, pp. 332-394: “Os réus ignoravam assim as peças do processo, sua organização, as normas que o regiam, a lei que os julgava, as decisões dos juízes, os indivíduos que os acusavam. Nas peças que, segundo o Regimento, deveriam ser lidas ao réu – como a Prova da Justiça e a Sentença, lida no auto-de-fé –, a linguagem era vaga e elíptica quando tratava de pessoas e lugares, buscando assim preservar os delatores. (...) Tanto na Prova da Justiça quanto na Sentença, a diluição de pessoas e lugares no corpo do texto parece ter por objetivo destacar ainda mais as culpas do réu, exaustivamente descritas mesmo quando repetidas por testemunhas diferentes. As duas sentenças do processo da relapsa Antônia Maria, por exemplo, são verdadeiros compêndios de orações mágicas e feitiçarias, reconstituídas a partir de depoimentos de pessoas que, para o público, permanecem anônimas. Omitem-se nomes mesmo quando se trata de confissões da ré transcritas pela Inquisição.

⁹⁹ SOUZA, Laura de Mello. *O diabo* cit., nota 45 supra, p. 396. Cita-se o famigerado caso dos acusados José Francisco Pereira e José Francisco Pedroso, acusados em Lisboa de participação no sabá de Val de Cavalinhos e dos Campos da Cotovia.

¹⁰⁰ FÜHRER, Maximiliano Roberto Ernesto. *História* cit., nota 22 supra, p. 47. “Assim, as penas desumanas, executadas publicamente e sempre acompanhadas de imposição de sofrimento feroz e desnecessário, faziam parte de um espetáculo dantesco, especialmente planejado com a função de intimidar o povo e desencorajar a desobediência ao poder absoluto do soberano. Cada execução era uma reafirmação brutal da intolerância deste poder. Secundariamente, a pena cruel tinha função expiatória, para purificar a alma do condenado, como pagamento antecipado dos castigos que viriam após a morte”.

¹⁰¹ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *República e pluralidade religiosa no Brasil*. Revista USP, São Paulo, v. 59, 2003, p. 146-162. Excerto extraído a partir da p. 161.

“Como se vê a aceitação, que ultrapassa a tolerância, de cultos africanos no Brasil só se deu a partir do fim da Primeira República e ganha espaço ou liberdade plena já no fim dos anos 50. Antes disso, apesar da liberdade de culto estabelecida pela Constituição Republicana, os cultos africanos eram identificados como feitiçaria e enquadrados no crime de prática ilegal da medicina, daí se esconderem sob a rubrica de tendas espíritas”.

O daimismo surgiria em contexto diverso, contudo, já aproximado, relativamente, da liberdade religiosa observada contemporaneamente.

Em verdade, no plano legal, parece razoável concluir por uma estreita ligação, no curso da marcha histórica, entre os primeiros passos em prol da tolerância religiosa com a descolonização, *pari passu*, desenhada a partir do ideário iluminista.

Por certo, a tradição de racionalidade fomentada naquele período instilava uma racionalidade universalmente acessível e recusava confabulações com o mistério. Portanto, sem a pretensão de se perder o fio de Ariadne desse trabalho, parece evidente a incongruência do Espírito das Luzes com o Espírito Santo.

Partilhar os fins dos movimentos revolucionários envolvia a dessacralização das questões afeitas ao Governo civil e os movimentos revolucionários do final do século XVIII e início do século XIX, dos quais muitas das liberdades individuais (garantias fundamentais de primeira dimensão, isto é, afeitas à esfera individual, relativa a direitos civis e políticos, com quais se amoldaria, em princípio, o absentismo estatal) são inequivocamente tributárias.

Sobejam exemplos documentais a demonstrar a incompatibilidade do religioso no contexto de agudas transformações sociais do período.

No roldão histórico, à própria Declaração de Independência brasileira (1822) se anteciparam o modelo de neutralidade religiosa, a partir do metavalor

de laicidade estatal¹⁰², próprio do Código Napoleônico (1804), seguindo a lógica da Constituição Civil do Clero (1790)¹⁰³ como documento histórico de extirpação dos privilégios feudais do Segundo Estado, preservados até a extinção do Antigo Regime.

O movimento de conformação inicial da liberdade religiosa (na órbita constitucional brasileira, a partir da tolerância a cultos domésticos diversos perante o Catolicismo oficial, nos termos do artigo 5º da Carta Constitucional de 1824), frutificava ao largo de um processo histórico já iniciado, contemporaneamente ao próprio início da empresa colonial portuguesa no Brasil, com o aparecimento de novas vertentes religiosas, a partir de documentos cardinais como a Paz de Augusta (1555) e a Paz de Westphalia (1614).

Ainda no Velho Mundo e na América Inglesa, as minorias religiosas (como anabatistas, batistas e *quakers*), derivados das inúmeras dissensões surgidas desde a Reforma Protestante, passaram a insurgir-se contra a opressão política de uma religião dominante, instalando-se naquele continente uma primeira semente que fomentaria, mais tarde, a reação revolucionária contra inúmeras formas de opressão, dentre as quais a religiosa, como a mais notável delas.

No plano legal, consolidava-se historicamente o projeto político nutrido no seio da filosofia de JOHN LOCKE. Entre tantas vozes que fizeram singrar a movimentação política e social contra a atuação despótica do Estado nacional, por qualquer de suas várias funções exercidas (antecipando-se ao próprio modelo fincado na obra de MONTESQUIEU), o pensador inglês, que também pioneiramente associou a noção de reparação – sempre proporcional – do dano pela prática de ato ilícito de relevância

¹⁰² SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa e laicidade do Estado na Constituição de 1988*. Dissertação de Mestrado defendida sob orientação do Prof. Dr. Associado Alexandre de Moraes perante a Faculdade de Direito da USP – 2012, p. 45. Segundo a autora, o conceito pode ser compreendido a partir da “a autonomia e a independência da autoridade civil no confronto com a autoridade religiosa, não-confessionalidade do Estado e a sua neutralidade e imparcialidade em matéria religiosa (inexistindo, inclusive, subvenção a determinada religião, admitindo-se, quando muito, subvencionar atividades gerais exercidas sobre uma estrutura confessional, a contratação direta pelas coletividades públicas de certos serviços religiosos, e a remuneração de ministros de culto por serviços prestados às pessoas públicas)”.

¹⁰³ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, pp. 43-44. Pelo que se depreende da elogiável dissertação de mestrado mencionada, a laicidade sagrou-se completamente até a assinatura do texto concordatário por Napoleão Bonaparte, permitindo o restabelecimento do culto religioso. Se, de início, ela engendrou uma lógica de neutralidade passiva do Estado, com tempo se consolidou uma noção subjacente de atuação estatal exclusivamente voltada à conciliação entre religiões.

criminal logo no Capítulo II do seu *Segundo Tratado sobre o Governo*, também divisou as múltiplas demandas em prol da igualdade material entre os homens¹⁰⁴, regidos por um conjunto racional e não arbitrário de leis¹⁰⁵, a serem aplicadas por juízes imparciais¹⁰⁶. Em suma, a antítese da realidade política do período.

No entanto, os primórdios do constitucionalismo brasileiro, conquanto se inscrevam nesse amplo processo histórico tendente à liberdade de religião, deram-se com certa timidez, vez que muitas das prerrogativas atualmente deferidas, ou pelo menos abertamente pretendidas, em prol da garantia fundamental de liberdade de religião, ficaram adstritas, de proêmio, à esfera particular dos respectivos cultores, proscrevendo qualquer manifestação religiosa diferente da católica do ambiente público. Não por acaso, o supracitado artigo 5º da Constituição de 1824 proibia que casas destinadas às práticas religiosas tivessem forma exterior de templo.

Mais ainda, essa mitigada tolerância religiosa é analisada, academicamente, como fruto de compromissos políticos assumidos pelo Brasil perante a Inglaterra¹⁰⁷, sem que, até então, se tivesse notícia de amadurecimento social em prol da convivência harmoniosa entre os diferentes credos.

¹⁰⁴ LOCKE, John. *Two treatises of government*. New York: Cambridge University Press, 19ª ed., 2009, p. 330. Veja-se a conclusão do Livro II, Capítulo VII, § 94. “No man in Civil Society can be exempted from the Laws” (tradução livre: “nenhum homem na sociedade civil pode eximir-se das leis”). A fórmula que consagra a responsabilidade amolda-se à noção de reparação do dano decorrente do ato ilícito, preservada a proporcionalidade ao grau da ofensa e à estrita necessidade de inculcar arrependimento no transgressor e de dissuadir outros de incorrerem na mesma falta, cf. Livro II, Capítulo II, §§ 8, 10 e 12, pp. 272-273 e 275.

¹⁰⁵ LOCKE, John. *Two treatises* cit., nota 104 supra, p. 357. No Livro II, Capítulo IX, § 135, o autor discorre sobre os limites de atuação do Poder Legislativo: “*It cannot be absolutely arbitrary over the Lives and Fortunes of the People, since it derives from the transference of power they enacted themselves and nobody can transfer more power than of his own or has an absolute and arbitrary power over himself or to take the Life or Property of another*”. Em livre tradução para o português: “Não deve ser absolutamente arbitrária sobre as vidas e destinos do Povo, já que [o poder de legislar] deriva da transferência de poder por ele habilitada e ninguém pode transferir mais poder do que o próprio, nem tem poder absoluto e arbitrário sobre si mesmo ou para tomar a vida ou a propriedade de outrem”.

¹⁰⁶ LOCKE, John. *Two treatises* cit., nota 104 supra, p. 351. No Livro II, Capítulo IX, § 124, acerca dos fins da sociedade política e do respectivo Governo, resta claro que as leis derivam do consenso (*common consent*) sobre o certo e o errado, buscando-se, no contratualismo lockeano, suprir-se o demandismo por um juiz imparcial, tal como se vê no estado de natureza (estágio pretérito ao do Governo Civil estabelecido).

¹⁰⁷ MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *República* cit., nota 101 supra, p. 147: “Duas circunstâncias históricas levaram, tanto leigos como clérigos católicos, a consagrar o princípio da tolerância na Constituição: de um lado, compromissos políticos assumidos com a Inglaterra por ocasião da transferência da Corte Portuguesa para o Brasil, em 1808, e consagrados pelo Tratado de Comércio e Navegação e, de outro, a opção por colonos europeus em substituição da mão-de-obra escrava já prevista”.

Nessa esteira de pensamento, também se deram as formulações de TATIANA ROBLES SEFERJAN, para quem

*“a liberdade de culto era reservada aos católicos apenas, segundo a Constituição de 1824, reservando-se aos demais credos a possibilidade de culto doméstico apenas, o que garantia a hegemonia da Igreja Católica Apostólica Romana”*¹⁰⁸.

De maneira mais contundente, o tratamento legal conferido à matéria somente ganharia contornos mais nítidos décadas depois, com a superveniência da Constituição Republicana de 1891 e dos diplomas infraconstitucionais daquele período.

Exemplo expressivo¹⁰⁹, que conviria citar, é o Decreto nº 119-A, também de 1890. Trata-se de base legal que pavimentou, definitivamente, a separação entre Estado e Igreja, no ordenamento jurídico brasileiro¹¹⁰, lançando a pá de cal sobre as pretensões extemporâneas da Igreja em “romanizar” a religiosidade brasileira e reforçar a univocidade da doutrina eclesiástica, como se verá oportunamente em tópico posterior, o que, no caso do Brasil, significaria expurgar os elementos de crença próprios da tábula sincrética que se escreveu, em paralelo, no singular processo de formação cultural do povo.

O arcabouço legal do período não somente integrava o fortalecimento dos movimentos revolucionários, deflagrados aproximadamente um século

¹⁰⁸ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 12.

¹⁰⁹ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, pp. 12-13: “O sistema republicano emergente não poderia conviver com a predominância de um culto e sua oficialização constitucional, de modo que, em 1890, secularizam-se o casamento, os cemitérios e o ensino”.

¹¹⁰ Promulgado em 07 de janeiro de 1890, lavra do ilustre Ruy Barbosa: “Art. 1º. É proibido á autoridade federal, assim como á dos Estados federados, expedir leis, regulamentos, ou actos administrativos, estabelecendo alguma religião, ou vedando-a, e crear differenças entre os habitantes do paiz, ou nos serviços sustentados á custa do orçamento, por motivo de crenças, ou opiniões philosophicas ou religiosas. Art. 2º A todas as confissões religiosas pertence por igual a faculdade de exercerem o seu culto, regerem-se segundo a sua fé e não serem contrariadas nos actos particulares ou publicos, que interessem o exercicio deste decreto. Art. 3º A liberdade aqui instituida abrange não só os individuos nos actos individuaes, sinão tambem as igrejas, associações e institutos em que se acharem agremiados; cabendo a todos o pleno direito de se constituirem e viverem collectivamente, segundo o seu credo e a sua disciplina, sem intervenção do poder publico.”.

antes, contra a ordem política absolutista e a sociedade estamental (na qual o Clero permanecia como casta coberta de privilégios), como também, segundo THIAGO MASSAO CORTIZO TERAOKA, refletia reivindicações já fomentadas na época do Império¹¹¹.

Ainda assim, o contexto do surgimento do daimismo não desvelava senão um aparente avanço em prol da liberdade religiosa. E, no entanto, a institucionalização de um Estado laico, vale dizer, de uma ordem constitucional que abolira a escolha de uma religião oficial foi indispensável à consolidação de um terreno sócio-político para que novas formas de manifestação religiosa vicejassem na transição da época imperial ao período republicano, até hoje vigente.

Conquanto a preservação de tipos penais de viés persecutório, como o tipo penal do curandeirismo, pudessem, em certa medida, postergar a hostilidade de um País de tradição predominantemente católica a expressões de religiosidade de origem indígena, africana ou derivada de outras matrizes culturais, a consolidação no constitucionalismo brasileiro de um espírito derivado do Iluminismo europeu, complementado pelo modelo positivista aplicado ao arcabouço legal, estimularia a força motriz que, apenas quase um século depois, desembocaria na promulgação de um texto constitucional afeito à tolerância religiosa e, inspirado pela tradição filosófica espinozana¹¹², reconhece expressamente a liberdade de pensamento e de culto como parte indissociável de seu rol de garantias fundamentais (artigo 5º, inciso VI, da Carta Magna de 1988).

¹¹¹ TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no Direito Constitucional brasileiro*. Tese de doutorado defendida sob orientação da Prof.^a Dr.^a FERNANDA DIAS MENEZES DE ALMEIDA perante a Faculdade de Direito da USP – 2010, pp. 110-111. Citado no destacado trabalho produzido perante o Departamento de Estado da Universidade de São Paulo, perfaz documento histórico que prova o argumento uma carta-manifesto redigida por membros da Igreja Positivista do Brasil, dirigidas ao Episcopado do Pará: ‘O fato é que a liberdade religiosa que existe no Brasil é insuficiente. Sem falar na limitação ao culto doméstico, em casas sem forma exterior de templo, é fora de dúvida que as liberdades constitucionais ficaram e permanecem letra morta, por falta de medidas complementares. Não há liberdade de cultos desde que não há casamento civil e secularização dos cemitérios. Ainda mais, o código criminal pretendeu introduzir na liberdade religiosa limitações de que não cogitou a Constituição. Tais são os artigos que se referem às verdades fundamentais da imortalidade da alma e da existência de Deus. Esses artigos são manifestamente contrários à disposição de que ninguém pode ser perseguido por motivos de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a moral pública’.

¹¹² Nota de esclarecimento: BARUCH DE ESPINOSA, filósofo de origem judaica radicado na Holanda contra a perseguição inquisitorial espanhola, e autor do *Tratado Teológico-Político*, sustentava a tese de que a estabilidade do Estado não seria ameaçada pela liberdade de pensamento e crença, mas ao revés, reforçada.

Esse é o resultado de um curado processo de maturação histórica de instituições sociais, até que, no plano jurídico, despontasse a consequência que, nessa desconstituição da estrutura política imperial, não ultrapassou a esfera do formalismo, confirmando-se o caráter aparente da “revolução” republicana, cuja complexidade escapa aos lindes dessa dissertação.

Aparente, porque, embora tivesse o artigo 72, § 28, da Constituição de 1891¹¹³, tivesse consagrado, formalmente, a liberdade religiosa, não admitia a escusa de consciência, ponto enfatizado por THIAGO MASSAO CORTIZO TERAOKA¹¹⁴.

Aparente, porque a promulgação do texto constitucional *ut supra* referido atendia a interesses exclusivamente elitistas, sem identificação com o possível interesse das camadas menos abastadas da população brasileira, em se verem realmente desprendidas de amarras legais, para o amplo exercício das modalidades ativas de prática da liberdade religiosa. Ao contrário, distanciando-se do figurino francês, que fomentava o crescente enredamento popular nos processos políticos, o republicanismo positivista brasileiro, naturalmente avesso, por seu caráter conspiratório, à difusa participação popular, no escólio de MARCELLO CERQUEIRA¹¹⁵, reproduzia a repulsa ao formato monárquico de governo e insistia, desde que se acalentara semelhante sonho já no episódio da Inconfidência Mineira de 1789, em aproximar a realidade política brasileira do modelo norte-americano. O velho direito civil colonial ainda resistiria até a entrada em vigor da primeira codificação na matéria, apenas no ano de 1917; o direito penal neorrepblicano fortaleceu os enlevos discriminatórios (mostrando-se mais retrógrado que o Código Penal do Império); e adiaram-se as necessárias reformas nos planos agrário (indispensáveis pela articulação secular de uma economia pautada pela monocultura extensiva de produtos de casta primária, voltados à exportação) e de direitos sociais, como a educação¹¹⁶.

¹¹³ Segundo o dispositivo citado: “Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico”.

¹¹⁴ TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade* cit., nota 111 supra, p. 113.

¹¹⁵ CERQUEIRA, Marcello. *A Constituição na História. Da Revolução Inglesa de 1640 à crise do Leste Europeu*. Rio de Janeiro: Revan, 2ª ed., 2006, p. 443.

¹¹⁶ CERQUEIRA, Marcello. *A Constituição* cit., nota 115 supra, p. 441.

Aparente, porque a superveniência da movimentação elitista que desfechou o golpe republicano contra a antiga ordem imperial, conquanto não tenha sido um *coup d'État* exatamente por seu caráter contrarrevolucionário, na douta opinião de LINCOLN ABREU PENNA¹¹⁷, representou a politização das Forças Armadas.

O enviesado sentido inicialmente assumido pelo projeto republicano, como já afirmado, retardou a articulação da sociedade civil (inclusive no plano de reivindicação por direitos) e fez medrar uma força opressiva que alquebrava a independência do recém-criado Supremo Tribunal Federal, procrastinando as modificações sociais que os espíritos mais audazes esperariam da ruptura institucional naquele período, de certa forma mantidos na Velha República e seguramente recapitulados em pouco mais de duas décadas de regime militar (1964-1985).

Na preclara síntese elaborada por RUY BARBOSA¹¹⁸:

“Desprezada ‘a chave do sistema constitucional, omissa o mais alto tribunal nas suas decisões, acovardado perante a força [militar] ou servil diante do poder, desponta, no mecanismo político, perturbador, corrigindo excessos ou acobertando ambições, a força armada enganadoramente legitimada pelo velocino institucional”.

Aparente, porque a legislação infraconstitucional, particularmente, o então Estatuto Repressivo de 1890 (Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890), inclinava-se por um tratamento de criminalização do que hoje em dia se percebem como componentes culturais integrantes do patrimônio imaterial brasileiro, ampliando, historicamente, uma pouco elogiosa tradição persecutória no retrospecto da civilização ocidental, e, com peculiar acento, no brasileiro, consoante já exaustivamente ponderado. De fato, o referido Código, em seus artigos 157 e 158 estendia a presença de figuras penais

¹¹⁷ Historiador que escreveu a obra *Uma história da República*. In: CERQUEIRA, Marcello. *A Constituição* cit., nota 110 supra, p. 440.

¹¹⁸ CERQUEIRA, Marcello. *A Constituição* cit., nota 115 supra, p. 446.

direcionadas a coibir práticas de medicina caseira derivadas da religiosidade popular¹¹⁹, malgrado a legitimidade da tutela penal da saúde pública.

Nesse contexto, de ambivalente tolerância religiosa, albergada constitucionalmente, sem travestir a censura penal recepcionada pelos sucessivos textos fundamentais do Brasil republicano, surgiria o daimismo, tal como compreendido no âmbito do presente trabalho, tributário de uma religiosidade popular que mesclou as raízes do xamanismo amazônico aos ingredientes do Catolicismo popular.

Ver-se-ia, pelas lentes da história colonial, a infusão a partir desses elementos como uma inevitável improbabilidade. E, no entanto, o daimismo é real. Um fenômeno cultural, em especial religioso, de traços únicos.

Ora vem descortinado.

¹¹⁹ Cabível reproduzir os referidos dispositivos penais: “Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

Art. 158. Ministrari, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou aparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade”.

3. A compreensão do daimismo

3.1. Apontamentos iniciais

Múltiplas são as perspectivas do objeto de estudo do presente trabalho. Portanto, em fidelidade ao tópico introdutório, convém pontuar o daimismo como uma das vertentes religiosas derivadas da tradição cultural dos grupos ameríndios ayahuasqueiras, ou seja, das populações autóctones do continente americano que mantiveram (ou mantem) um modo socioeconômico de subsistência e reprodução da vida material intrinsecamente ligada ao vegetalismo andino-amazônico.

Traço peculiar dos grupos daimistas é a preservação de um sincretismo cultural radicalmente atrelado a outros elementos religiosos e culturais componentes da sociedade brasileira, com forte acento à absorção da religiosidade católica, no caso dessa religião ayahuasqueira ora estudada.

Em verdade, convém dedicar um pouco mais de tinta a esse aspecto em particular, para adequada compreensão do objeto analisado.

Conforme já tratado nos prolegômenos dessa dissertação, a escolha mais racional foi a de depurar o daimismo, com vistas a primar, na circunscrição precisa do objeto científico, por um adequado tratamento do tema, sem desprestígio das demais religiões ayahuasqueiras brasileiras, notadamente os grupos da União do Vegetal (UDV) e da Barquinha, corriqueiramente abordados na literatura especializada.

Todavia, empregado aqui, excepcionalmente (frise-se), um critério negativo para compreensão do objeto, deve ficar registrada, como nota inicial, a pouco precisa influência, no daimismo em particular, das correntes religiosas de matriz africana.

Não se poderia negar o peso que a rica religiosidade africana exerce na cultura da sociedade brasileira atual, dispensando-se, por apego às evidências extraídas da experiência, a apresentação de provas documentais a esse respeito, sob pena de sacrifício da objetividade do trabalho. Por isso, apesar de ser tentador o impulso em se deter nesse ponto, pelo interesse intelectual que suscita, não convém, aqui, avançar nessa senda, já que pouco se avançaria na compreensão do daimismo.

Prevaleça, pois, a nota inicial: a influência da cultura e, em especial, da religiosidade africana, mostra-se, no bojo da manifestação religiosa daimista, e por comparação com as vertentes irmanadas da mesma raiz ameríndia, como sendo objeto de relativa controvérsia. Não se nega a radicação de elementos do daimismo em culturas africanas; o que fica sujeito à diatribe é a extensão dessa influência, mesmo porque ela própria é variável a depender da vertente ayahuasqueira considerada.

Apontam BEATRIZ LABATE e GUSTAVO PACHECO, em peculiar opúsculo que depurou, com meticulosidade, aspectos da música empregada nos rituais ayahuasqueiros brasileiros¹²⁰, uma combinação de elementos culturais derivados do Catolicismo popular integrados a práticas indígenas e caboclas, com apropriação de conceitos extraídos do espiritismo kardecista, assim como de elementos derivados dos cultos afro-brasileiros¹²¹, genericamente considerados, em princípio.

¹²⁰ Trata-se, curiosidade, de obra originalmente escrita em português, conservando-se no acervo da Universidade de São Paulo, contudo, uma cópia traduzida para o inglês somente: LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening the portals of heaven – Brazilian ayahuasca music*. Trad. port. Matthew Meyer, *Música brasileira de ayahuasca*. Berlim: Lit, 2010.

¹²¹ LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 27: “Some important characteristics of the doctrine date from the 1930s and the following decades: its eclectic character, mixing elements of Afro-Brazilian cults with others from indigenous and caboclo religious practices, Kardecist Spiritism (and various European esotericist traditions), and, above all, those of popular Catholicism; the holding of periodic rituals, known generically as *trabalhos* [“works”], always with the ingestion of ayahuasca as a religious sacrament under the name of *Daime*; the use of a characteristic uniform, called a *farda* [“uniform”, with a military connotation] (which is why members are called *fardados*); and the use of music (the *hinos*) and, eventually, dance (the *bailado*) as the nucleus of the ceremonies”. Em livre tradução para o português, à míngua de contato com o texto original: “Algumas características importantes da doutrina datam da década de 1930 e das décadas seguintes: seu caráter eclético, misturando elementos de cultos afro-brasileiros com outros de práticas religiosas indígena e cabocla, do espiritismo kardecista (e várias tradições esotéricas europeias) e, sobretudo, os do catolicismo popular; a realização de rituais periódicos, conhecidos genericamente como *trabalhos* [“works”], sempre com a ingestão de ayahuasca como sacramento religioso sob o nome de *Daime*; o uso de um uniforme característico, chamado *farda* [“uniform”, com uma conotação militar] (e é por isso que os membros são chamados “fardados”); e o uso da música (os hinos) e, eventualmente, dançam (o *bailado*) como o núcleo das cerimônias”.

Em verdade, à parte da indiscutível raiz ameríndia, vista nas práticas adotadas pelos daimistas, com destaque para o sorver do *yagé* nos rituais de conexão com o mundo espiritual, predomina a integração entre a cultura popular cabocla com o panteão hagiográfico do Catolicismo (haja vista a própria origem do daimismo, com o fundador RAIMUNDO IRINEU DA SERRA, conforme se verá oportunamente).

A raiz africana, tão fortemente sentida na formação cultural do povo brasileiro, far-se-ia sentir, pois, no aspecto ritualístico das religiões ayahuasqueiras, ora analisadas em seu viés mais tradicional, ou seja, tal como irromperam no nascedouro. Alerta-se, desde já, entretanto, que se verá, em tópico posterior, um fenômeno de renovação do sincretismo religioso nas manifestações religiosas mais recentes do daimismo, então exercidas no atual contexto urbano brasileiro, que se vê distante da “realidade da floresta”, cenário do ayahuasqueirismo iniciado por RAIMUNDO IRINEU SERRA e seu primeiro grupo de discípulos.

Segundo BEATRIZ LABATE e GUSTAVO PACHECO, o uso de “hinos” e “chamados” ou “chamadas”¹²², integrando música ao ritual religioso por meio da paulatina transmissão oral dos cânticos às crianças e da repetida entoação nos rituais¹²³, denotam a influência de elementos típicos da cultura africana no daimismo, muito embora, segundo os antropólogos citados, essa interação com a religiosidade africana fosse mais perceptível,

¹²² Nota de esclarecimento: no vocabulário daimista, os “chamados” (também se usando a palavra no feminino, algumas vezes) expressa as músicas desprovidas de palavras. Por sua vez, os “hinos”, mais longos, trazem uma letra. Segundo a literatura especializada, Mestre Irineu “recebeu um primeiro hino”, por revelação (à semelhança da experiência de Maomé perante o Anjo Gabriel), da divindade que orientou ao desenvolvimento da doutrina daimista. A partir de então, foi sistemático o incremento do repertório musical daimista, a ponto de se desenvolver um hinário contendo 132 cânticos, denominado “O Cruzeiro”. In: LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 28.

¹²³ LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 28: No texto original a que se teve acesso: “In the time of Mestre Irineu, the printed hymnals that are widespread today did not exist. Occasionally hymns were written down by hand; it is worth recalling that the majority of followers – including the “owners” of hymnals – were illiterate or nearly so. People learned the hymns during the spiritual “works”, by ear, with the Daime reportedly facilitating their memorization. Memorized hymns, “graven in the heart”, were passed from parents to children, thus nurturing a tradition with strong oral roots. Moreover, the hymns were received with a lengthy interval between one and the next, so that a given hymn was sung numerous times before the next one was received, which also helped their memorization”. Em tradução livre para o português: “Na época do Mestre Irineu, os hinários impressos que hoje são difundidos não existiam. Eventualmente os hinos eram escritos à mão; vale recordar que a maioria dos seguidores, incluindo os ‘donos’ dos hinários eram analfabetos ou quase. As pessoas aprendiam os hinos durante as “obras” espirituais, ouvindo-os, com o Daime, facilitando sua memorização. Os hinos memorizados, “gravados de cor”, passavam dos pais aos filhos, criando uma tradição com fortes raízes orais. Além disso, os hinos foram recebidos com um longo intervalo entre um e o próximo, de modo que um hino dado era cantado várias vezes antes do recebimento do próximo, o que também ajudava a memorização”.

no aspecto ritualístico das cerimônias, na UDV, por uma relação direta dos “hinos” e “chamadas” com os “pontos”, aqui compreendidos como canções de evocação espiritual comumente encontradas na Umbanda¹²⁴.

Além dessas fortes referências bibliográficas, a cizânia etnográfica é galvanizada pela paradigmática contribuição de CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA, o qual, em artigo específico sobre o tema, conclui pela predominância da matriz católico-popular na constituição da doutrina e ritualística daimistas “originais”¹²⁵.

Na realidade, o autor recapitula brevemente o processo de ramificação dos grupos daimistas pelo País (tratado em tópico posterior, dedicado aos ‘neodaimistas’), no qual surgiram – como sói ocorrer na expansão histórico-cultural de qualquer religião – certas diferenças no campo das influências religiosas entre aqueles, a ponto de cogitar tratar-se de uma comunidade dividida, entre o Alto Santo (o culto originalmente liderado por RAIMUNDO IRINEU DE SOUZA, o MESTRE IRINEU) e a dissidência tradicionalmente conhecida como CEFLURIS – Centro da Eclética Fonte de Luz Raimundo Irineu Serra (fundada na década de 1970 pelo discípulo SEBASTIÃO DA MOTA MELO, o PADRINHO SEBASTIÃO)¹²⁶.

Se, de um lado, a investigação sobre o grau de penetração da cultura africana na formação cultural brasileira transborda os limites da dissertação, por outro, sempre do contexto estudado, a análise de CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA, apoiada nas pesquisas antropológicas de YOSHIKI FURUYA (com especial ênfase na umbanda e no

¹²⁴ LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 73. Trata-se de conclusão extraída a partir do trabalho de campo desenvolvido por SANDRA GOULART, durante os quais foram conduzidas inúmeras entrevistas com membros da UDV que, em momento posterior, teriam até deixado o culto original e fundado as próprias seitas. Pelo menos três “chamadas” são conduzidas ao longo dos rituais dessa vertente ayahuasqueira, desvelando a conexão com a cultura umbandista e, portanto, com a matriz da religiosidade africana observada no Brasil. Segundo os autores, inclusive, isso se dá porque o próprio fundador, Mestre Gabriel, tivera contato com a religião umbandista, de modo que alguns dos hinos vistos na UDV, à semelhança daqueles cantados pelos daimistas, revelam esse sincretismo religioso, tais como *Jardim das Flores*, *Senhora Santana*, and *Guarnição Divina*.

¹²⁵ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 413-444.

¹²⁶ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 438. Ver ainda: MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 79; por fim: ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura* cit., nota 23 supra, p. 29, nota de rodapé nº 21.

candomblé), parece revelar que a convergência do Catolicismo popular à Amazônia não tenha tido contraponto em um vegetalismo ameríndio “puro”: com efeito, da metade do século XVIII à metade do século XIX, o estudo das tradições formadoras indicam ter havido o que a Antropologia denominou de “destribalização” indígena¹²⁷.

O neologismo indicaria uma etapa histórica precisa – a primeira fase na reconstituição do daimismo da origem ao retrato atual – anterior mesmo ao Primeiro Ciclo da Borracha –, durante a qual a cultura ameríndia, até então relativamente isolada no empreendimento colonial (claramente iniciado por meio das incursões marítimas e pelo estabelecimento do sistema de capitanias hereditárias), sofreu paulatinas transformações socioculturais, a ponto de cristalizar o surgimento de uma cultura popular amazônica homogênea, já imbuída de certo sincretismo entre a pajelança e a adoção do panteão de santos católicos¹²⁸.

A essa fase inicial de ocupação colonial na Amazônia (ainda tratada como um vasto território indistinto e pouco conhecido pelo aspecto das populações autóctones, anteriores à presença de outros grupos presentes no território brasileiro) se seguiu uma segunda, coincidente com o Primeiro Ciclo da Borracha (1845-1877). No processo de recrutamento de mão-de-obra para a região, enunciando o estabelecimento de empresa econômica específica para a região (extrativismo da borracha), tamanho foi o impactante salto demográfico, que se estima o incremento populacional de pouco mais de 330 mil habitantes, em 1872, para 1 milhão e 400 mil, em 1929¹²⁹.

O influxo humano não foi marcado por qualquer contingente: nas premissas de YOSHIKI FURUYA, reportadas por CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA, foi significativa a migração de grupos nordestinos vindos especificamente do Maranhão, onde, aliás, nasceu RAIMUNDO IRINEU SERRA em 1892. Em certa medida, a história pessoal do fundador do daimismo seria epítome para um fenômeno histórico-social mais amplo que,

¹²⁷ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 416.

¹²⁸ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 417.

¹²⁹ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 417.

dentre tantas consequências, produziria a fusão cultural do vegetalismo amazônico “destribalizado” com o peculiar traço de cultura africana do Catolicismo maranhense¹³⁰.

Por fim, numa terceira fase histórica, registrando uma relativa interpenetração das manifestações religiosas no Brasil, nas décadas de 1950 e 1960, pelo crescente ceticismo na racionalidade científica, houve uma indelével expansão do daimismo para regiões ao sul da Amazônia, segundo CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA (sem maiores precisões geográficas), ao mesmo tempo em que ressurgia o candomblé e se transmutava a umbanda praticada nas regiões amazônicas, a exemplo dos chamados “caboclos da zona franca”, a ponto de se cogitar de uma “amazonização” da umbanda¹³¹.

O artigo de CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA, auspicioso na identificação desses fenômenos culturais, não verticaliza cada um deles. Ao revés, pondera por uma descontinuidade da modelagem ritual da ayahuasca, em relação ao padrão “original” do Alto Santo, ao mesmo tempo em que enuncia um período efervescente na história das religiões brasileiras: o sincretismo religioso pautava-se pela valorização da cultura do outro, o que se via de forma emblemática nos constantes fluxos de peregrinação religiosa, intensificados a partir dos anos 1970¹³².

Portanto, o que se percebe, criticamente, é que a base doutrinária especializada nesses estudos antropológicos, em que pesem todos os seus méritos, não esmiúça de forma detida o grau de interpenetração da cultura africana nas matrizes, ambas

¹³⁰ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 417. Segundo o autor, tão peculiar a composição da cultura africana à religiosidade maranhense que, em virtude da corrente migratória durante o Primeiro Ciclo da Borracha, teria havido, em paralelo com a umbanda sulista, a difusão da umbanda, começando por Porto Velho, capital de Rondônia, até que, em 1917, foi fundado o primeiro grupo por uma mulher conhecida como CHICA MACAXEIRA, após a constituição, em Manaus, no ano de 1900, do primeiro grupo afro-brasileiro, tributário da Casa de Nagô, em São Luís, Maranhão. FURUYA, em seus estudos sobre grupos afro-brasileiros, aborda dois modelos de “umbandização” no Brasil: um anterior, retratando esse período descrito, outro, a partir dos anos 1950m e 1960, com a propagação em larga escala, na Amazônia, da umbanda de origem sulista, por vezes tratada como umbanda branca. In: SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 124 supra, p. 418.

¹³¹ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 419.

¹³² SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 420. “Com a chegada dos mochileiros e constante intercâmbio, o paradigma do CEFLURIS foi se moldando e passando a inaugurar a terceira fase histórica do ritual do ayahuasca, a de sua expansão e própria adaptação criativa aos adeptos dos anos 1990, da ruptura com os valores da modernidade, e sua reaproximação aos cultos afro-brasileiros, em especial com a umbanda do Rio de Janeiro”.

sincréticas desde a origem, vegetalista amazônica (tributária do xamanismo ameríndio) e católica popular, no seio da qual se veem presentes referências ritualísticas e de hierofania associadas à religiosidade africana.

Um exemplo indelével é a presença de Nossa Senhora da Conceição no mito fundador da vertente ayahuasqueira daimista (ponto a ser tratado em tópico adequado, subsequente a este). Lança-se, ainda, hipótese sobre a contribuição da cultura africana para a associação da figura da cobra (também presente em culturas indígenas) à ayahuasca, como se vê na matriz do culto africano Fon de Dahone, ligada ao culto do deus Dã, originário do antigo reino Daomé, hoje Benin¹³³. Em verdade, além dos campos semântico (remetendo a origem do termo “daime” não à usual expressão rogativa “dai-me luz”, “dai-me saúde”) e fonológico (nasalização da expressão *dã mí*, da língua africana fon), CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA assim sumariza as evidências históricas:

“1. A proveniência do Maranhão das famílias que fundaram o culto no Acre, da Casa da Mina nação jeje-fon; 2. Língua fon e culto de ‘Dã’, específico do antigo reino de Daomé, hoje no Benin; 3. Agarrube relaciona-se com AGAHU, do reino de Daomé. Assim, para Jura-midã (m). Dã, a serpente da riqueza, sendo assim uma invocação. Coincidência a entidade AGARRUBE, conotada como uma das espécies do cipó, seria o guardião do DAIME, ele se identifica também com um dos três reis magos que vai levar presente (riqueza) para o menino Jesus...”¹³⁴.

Em recentíssima dissertação sobre o enfeixe do daimismo com a umbanda, ÁLVARO ANTÔNIO RUSSO JUNIOR concluiu que a busca por um princípio cosmológico transformador é fruto da influência da umbanda, de que derivaria a noção de

¹³³ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 425.

¹³⁴ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 427. Ainda nesse passo, o autor aponta que as três espécies de cipó, usadas na beberagem daimista (preto, amarelo e branco, correspondendo do mais forte ao mais fraco, respectivamente, a serem sorvidos conforme a coragem e a sabedoria do acólito) para a obtenção de “mirações”, corresponderiam às entidades africanas, ou afro-amazônicas, Titango, Tintuma e Agarrube, as quais retratariam, num processo de assimilação e interpenetração cultural, os três reis magos do Catolicismo.

“centro livre” como ênfase da busca individual pela transcendência, com influência sobre certas práticas ritualísticas, como a gira, e de certos elementos litúrgicos que produzem certa ambivalência simbólica para uma e outra religião¹³⁵. Segundo o autor, ainda, somente a partir dos anos 1960, o daimismo passou a albergar orixás ao panteão venerado, junto com expoentes divinizados próprios do Catolicismo¹³⁶.

Em suma, é possível asseverar com segurança a existência de indiscutíveis elementos específicos no daimismo que remetem à tradição religiosa das culturas africanas, permanecendo incerto o grau de influência nesse processo de recíproca influência cultural, de modo a reservar-se, aqui, o registro a um possível desafio a ser enfrentado com galhardia pela disciplina da Antropologia.

Outro apontamento inicial indispensável diz respeito à música no daimismo. A ayahuasca é consumida nos mais diversos contextos culturais, sendo o daimismo uma das vertentes mais significativas. Desde as práticas xamânicas vistas nos grupos autóctones das regiões andina e amazônica do continente sul-americano aos grupos mestiços e caboclos esparzidos pelo território brasileiro, o ritual de absorção do *caapi* sempre foi atrelado a algum tipo de acompanhamento musical, vocal ou instrumental¹³⁷. Em verdade, ambos os elementos ritualísticos, quais sejam, o consumo da ayahuasca e o emprego de música, são indissociáveis, permanecendo visceralmente ligados no bojo de todas as religiões ayahuasqueiras¹³⁸.

O daimismo confirma essa regra.

¹³⁵ RUSSO JUNIOR, Álvaro Antônio. *Na boca da mata: diálogos entre Santo Daime e Umbanda*. Dissertação de Mestrado defendida sob orientação do Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva perante o Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo FFLCH/USP – 2016, p. 32 e 42.

¹³⁶ RUSSO JUNIOR, Álvaro Antônio. *Na boca* cit., nota 135 supra, p. 62. “Os orixás, que passam a adentrar ao panteão do santo daime de forma significativa somente a partir do final da década de 60, compartilhando uma cosmologia que já abrigava os encantados e os elementos da natureza, que já haviam sido introduzidos por mestre Irineu na doutrina. O agrupamento dos Caboclos, Pretos-velhos e Ogum Beira-mar na mesma categoria é justificado por tratar-se de entidades que se utilizam da palavra como ferramenta da mediação quando incorporadas em seus médiuns”.

¹³⁷ LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 15. Eis a premissa adotada pelos autores, demonstrada ao longo do trabalho. Aliás, segundo os antropólogos citados, o uso da música também se dá até mesmo nos sofisticados *resorts* peruanos especializados em acolher estrangeiros interessados em travar contato com a cultura ayahuasqueira.

¹³⁸ LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, pp. 18-19.

De um lado, a composição do ritual, tal como observado nos grupos daimistas, integra a atividade de proselitismo, com vistas à atração de novos adeptos, cujas subjetividades, sob a perspectiva de membros de uma comunidade religiosa, são tecidas a partir da interação deles com a habitualidade das práticas rituais. E, por certo, tampouco se poderia subtrair ao proselitismo, como forma de difusão de uma determinada religião, seu traço indelével de legitimidade em uma sociedade democrática, afeita à tolerância entre as inúmeras crenças espirituais fomentadas pela humanidade.

Em especial, no daimismo, carrega-se a um ponto de destaque, na plêiade espiritual própria de uma religião sincrética como essa, o papel da música e dos hinários de um modo geral, a ponto de suscitar o presente subcapítulo, por dois motivos.

O primeiro deles, por dar oportunidade a uma análise dos estágios embrionários de uma religião. Com efeito, parcela considerável da literatura acadêmica, *pari passu* com estudos em Teologia e com outras formas de manifestação do pensamento, já se debruçou meticulosamente sobre as religiões tradicionais, mormente sobre as abraâmicas. Amplo e bastante depurado ao longo dos séculos é o cabedal hermenêutico sobre o Cristianismo, o Judaísmo e o Islamismo.

Por saltar como evidente, pela experiência empírica, tal premissa, dispensa-se, excepcionalmente, chancela doutrinária a respeito nesse ponto.

Contudo, a religião daimista e, por certo, suas vertentes fraternas tipicamente brasileiras, integram um rol de recentíssima manifestação histórica.

Não obstante o acelerado grau de transformação cultural, em boa parte devido ao desmembramento do daimismo “tradicional” em novas correntes espirituais compostas por grupos urbanos (conforme se verá, adequadamente, em tópico específico), existe – considerado o surgimento historicamente recente do daimismo como manifestação cultural – suficiente, ainda que limitada, literatura especializada e material documental que permita aprofundar-se, de forma fidedigna, no presente objeto de estudo.

Aplica-se, a propósito, com vistas à consecução das finalidades dessa dissertação, o recurso ao método histórico proposto por ÉMILE DÜRKHEIM,

complementando-se a análise da literatura especializada com a incursão na história do daimismo¹³⁹, da gênese ao atual quadro de configuração dos grupos ayahuasqueiros urbanos, atendendo-se à abordagem científica dos problemas técnicos que o daimismo, como, essencialmente, manifestação cultural no plano religioso, suscita perante a Academia.

Originalmente, essa notável voz do campo da Sociologia utilizou-se da aplicação desse método no estudo de tribos australianas, especificamente eleitas como objeto de análise pelo isolacionismo geográfico no Novíssimo Mundo, tendo-as livrado de sensíveis influências exógenas.

Ademais, é oportuno recordar que, quando se discorreu a respeito do fenômeno do xamanismo, observaram-se traços comuns, por todo o globo, nesse fenômeno particular, o que também se pode entrever no cipoal da pluralidade religiosa que permeia o mundo¹⁴⁰. E, ainda sob bom alvedrio, malgrado as múltiplas diferenças de conteúdo entre as religiões, claramente se trata de fenômeno social afeto à Sociologia.

Logo, não se veem razões para descartar a eficácia do recurso metodológico histórico ao objeto ora tratado, eis que se mostra ainda vivamente presente o enfeixe de circunstâncias históricas e justificativas discursivas para o desenvolvimento, *in casu*, do daimismo, tal como se apresenta, num estágio ainda “primitivo”, porque não

¹³⁹ DÜRKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan, 12^a ed., 1925, p. 04 : « Tout d’abord, nous ne pouvons arriver à comprendre les religions les plus récentes qu’en suivant dans l’histoire la manière dont elles se sont progressivement composées. L’histoire est, en effet, la seule méthode d’analyse explicative qu’il soit possible de leur appliquer. Seule, elles nous permet de résoudre une institution en ses éléments constitutifs, puisqu’elle nous les montre naissant dans le tempos les uns après les autres. D’une autre part, en situant chacun d’eux dans l’ensemble de circonstances où il a pris naissance, elle nous met en mains le seul moyen que nous ayons de déterminer les causes qui l’ont suscité ». Em tradução livre para o português: “Em primeiro lugar, só podemos entender as religiões mais recentes seguindo na história a forma como foram gradualmente compostas. A história é, de fato, o único método de análise explicativa que é possível aplicar a eles. Somente eles nos permitem resolver uma instituição em seus elementos constitutivos, uma vez que os mostra surgir no decurso sucessivo das épocas. Por outro lado, ao situar cada um deles no conjunto de circunstâncias em que surgiu, ele coloca em nossas mãos o único meio pelo qual podemos determinar as causas que o despertaram”.

¹⁴⁰ Evitando-se repetições desnecessárias, remeta-se à obra de MIRCEA ELIADE, *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis* (Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 1960. Trad. esp. Ernestina de Champoucin. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*. Paris: Payot, 1951), conforme notas 39 a 41.

protraído ao longo da história, diversamente do que se observa com religiões consolidadas, em suas práticas e crenças, no decorrer dos séculos¹⁴¹.

O segundo motivo para os presentes apontamentos iniciais reside, como aspecto peculiar do objeto estudado, no traço de indelével importância que os hinários e a música exercem sobre o daimismo, os primeiros, por apresentarem uma espécie de cabedal de conduta e de direcionamento ético aos praticantes da seita¹⁴², a última, por integrar os rituais daimistas, com vistas a cativar os membros da religião e preservar o senso de comunidade que propicia a habitual vivência espiritual nos cultos do Daime.

Por razões metodológicas, portanto, produzem-se essas primeiras observações, apenas para destacar um traço peculiar de menor influência das religiões e ritos de matrizes africanas no daimismo (ao menos em sua configuração original, antes dos novos enlevos ritualísticos e dogmáticos incorporados ao daimismo urbano mais recente, como se tratará, posteriormente, em tópico próprio), sem se subestimar, evidentemente, a relevância daquelas na composição ritualística.

Afinal, por se condensarem os cultos e aparatos à exteriorização das religiões, seria equivocado negar a importância dos elementos culturais das religiões africanas no daimismo, conquanto, como já alertado, a relação entre as duas manifestações seja menor por comparação às demais vertentes ayahuasqueiras brasileiras.

¹⁴¹ DÜRKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires* cit., nota 139 supra, p. 10. « À mesure qu'elle progresse dans l'histoire, les causes qui l'ont appelée à l'existence, tout en restant toujours agissantes, ne sont plus aperçues qu'à travers un vaste système d'interprétations qui les déforment. Les mythologies populaires et les subtiles théologies ont fait leur œuvre : elles ont superposé aux sentiments primitifs des sentiments très différents qui, tout en tenant aux premiers dont ils sont la forme élaborée, n'en laissent pourtant transpirer que très imparfaitement la nature véritable. La distance psychologique entre la cause et l'effet, entre la cause apparente et la cause effective, est devenue plus considérable et plus difficile à parcourir pour l'esprit ». Em tradução livre para o português: “À medida que progredem, na história, as causas que a [a religião] a fizeram surgir, enquanto ainda permanecem ativas, não são mais vistas, exceto através de um vasto sistema de interpretações que as distorcem. As mitologias populares e as sutis teologias alcançaram seu objetivo: superaram os sentimentos primitivos de sentimentos muito diferentes, que, ao tomar o primeiro, de que são a forma elaborada, permitem uma transpiração muito imperfeita da verdadeira natureza. A distância psicológica entre causa e efeito, entre a causa aparente e a causa efetiva, tornou-se mais considerável e mais difícil de passar para a mente.”.

¹⁴² LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 31: Trata-se, em verdade, de verdadeiro corpo semântico, na análise dos autores, embasados ainda na obra de LA ROCQUE COUTO, em caráter complementar, sob o prisma ritualístico, ao consumo da ayahuasca.

O argumento, convém enfatizar, é meramente relacional, não absoluto, seja por se cotejar a vertente daimista com a UDV e a Barquinha, seja por se sopesar a subjacente raiz africana do daime com componentes de maior expressão, vale dizer, a cultura ameríndia e o Catolicismo caboclo.

Em verdade, isso também se explica pelo fato de que a manifestação religiosa daimista nasce no bojo da chamada cultura vegetalista, sem ser – exclusivamente – derivada de um grupo étnico ou de uma tribo indígena específicos. Ao contrário do que se poderia supor, o vegetalismo não é exclusividade dos grupos autóctones descendentes dos povos pré-colombianos. Conforme pondera HENRIQUE FERNANDES ANTUNES, faz parte da própria cultura da população mestiça da Amazônia brasileira, sendo “*tratados pela literatura como herdeiros diretos do xamanismo amazônico étnico, que tem como um de seus elementos centrais o uso de substâncias psicoativas em suas práticas, principalmente o uso da ayahuasca*”¹⁴³.

Vertidas essas notas iniciais, prestigia-se o método eleito por um dos maiores espíritos da Sociologia – autor d’*O Suicídio*. Logo, o próximo passo consiste em desvelar um aspecto, por definição, particular a cada fenômeno social: sua própria história.

¹⁴³ ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura* cit., nota 23 supra, p. 22. Ainda em acréscimo à exposição central, por sua importância à compreensão das linhas traçadas, expõe o autor que: “Os estudos sobre o *vegetalismo* são poucos e relativamente recentes. A obra da antropóloga MARLENE DOBKIN DE RIOS, *Visionary vine: psychedelic healing in the peruvian amazon* (1972), dedicada ao estudo das práticas de ayahuasqueiros em Belén, uma favela no sul da cidade de Iquitos, é uma das primeiras publicações sobre o tema. Dobkin de Rios apresenta dados históricos sobre Iquitos e faz uma leitura sociológica de Belén, descrevendo a utilização da ayahuasca nos centros urbanos do Peru como uma elaboração cultural na forma de medicina *folk*. A autora descreve as sessões de ayahuasca, discute os conceitos de doença e bruxaria entre seus informantes, apresenta vários casos de pacientes sofrendo de infortúnio, e discute o papel da ayahuasca na cura e na psicoterapia, fornecendo um dos primeiros registros acadêmicos detalhados sobre esse conjunto de práticas e sobre esse agente chamado *vegetalista*”.

3.2. O surgimento do daimismo: história e doutrina elementar

Como tantos outros nordestinos, RAIMUNDO IRINEU SERRA moldou-se sob as intempéries constantes da miséria material e, por isso, integrou o fluxo migratório formado por aqueles dispostos a integrar a mão-de-obra seringueira, na eclosão econômica conhecida como Primeiro Ciclo da Borracha, na parte ocidental da Amazônia brasileira. Nascido em 15 de dezembro de 1892, em São Vicente de Férrer, Maranhão, o fundador do daimismo não parece ter sido afetado pela desoladora secura do politicamente negligenciado sertão nordestino: seu lugar de origem situa-se a menos de trezentos quilômetros da capital maranhense, São Luís, numa porção do Nordeste cuja geografia física é dominada não pela caatinga, mas pelas matas de palmeiras, como o babaçu, o buriti, o açaí, o tucum e o guarimã. Nem por isso, as poucas notas sobre sua bibliografia pessoal deixam de exemplificar a vida severina também partilhada por tantos de seus conterrâneos, já bem descritas pela literatura regionalista de JOÃO CABRAL DE MELO NETO, RACHEL DE QUEIROZ e JOSÉ LINS DO RÊGO, dentre outros. Por isso, mais não é preciso deixar registrado para se dimensionar os primeiros anos do MESTRE IRINEU.

Descrito como negro e pobre, além de tocador de Tambor da Crioula pela literatura especializada¹⁴⁴, em 1912, com vinte anos de idade, o primeiro daimista chegou ao último oeste como parte da população recrutada para a colheita da seringa. A propósito, convém elucidar que, assim como o culto do Santo Daime, todas as demais vertentes ayahuasqueiras brasileiras compartilham esse berço de nascimento, conquanto apenas o daimismo se tenha desenvolvido logo após o Primeiro Ciclo da Borracha, estimado de 1860 a 1915; as demais correntes espirituais, quais sejam a Barquinha e a UDV, emergiram após o Segundo Ciclo da Borracha, estimado de 1942 a 1945, consoante estima CARSTEN BALZER¹⁴⁵. Mais longo, o primeiro ciclo econômico pode ser compreendido como resultado de fomento político ao desenvolvimento econômico, ainda que com as limitações próprias de um produto primário, em caráter monopolista, e voltado

¹⁴⁴ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras & FAPESP, 2004, pp. 68-69.

¹⁴⁵ BALZER, Carsten. *Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, p. 509.

exclusivamente ao mercado internacional, como reação à decadência do Ciclo do Café no Sudeste brasileiro, aplacado em seu *essor* econômico pela coerção inglesa contra o tráfico negreiro e pelos movimentos abolicionistas nas áreas mais urbanizadas do País já na segunda metade do século XIX, dentre outros fatores. O Segundo Ciclo da Borracha, bem mais breve que o primeiro, esteve adstrito à atuação econômica brasileira como produtor de borracha (tanto que os extrativistas eram denominados “soldados da borracha”) para a indústria bélica nacional e, sobretudo, estrangeira, dos Aliados, esta pulsante em virtude da Segunda Guerra Mundial¹⁴⁶.

De acordo com BEATRIZ CAIUBY LABATE, MESTRE IRINEU travou contato com a bebida por meio de ayahuasqueiros peruanos. A ingestão da planta-mãe comportaria repercussões inimagináveis, por ter sido, possivelmente, percebida pelo fundador do daimismo, e descrita pela narrativa antropológica especializada, como uma verdadeira revelação espiritual¹⁴⁷:

“Ao tomar a ayahuasca, M. Irineu escutou uma voz que lhe ordenou que fizesse um retiro na mata, onde deveria passar oito dias só comendo macaxeira insossa, sem ver nenhum rabo de saia e bebendo líquido poderoso. Seguiu com atenção as instruções, após o que teve uma ‘miração’ onde lhe apareceu uma Senhora muito bela. Ela estava sentada dentro da lua, perto dele. Era a Rainha da Floresta ou a Virgem Conceição. Esta Deusa Universal lhe declarou: ‘o que você está vendo ninguém mais viu, só tu’. Disse também que vinha ‘lhe entregar seus ensinós’, pois ele tinha uma missão a cumprir. E deu-lhe o título de Chefe Império Juramidam. M. Irineu disse à Rainha que desejava tornar-se um grande curador. A partir daí nomeou a bebida “Daime”, do verbo dar, e das invocações ‘dai-me força’, ‘dai-me luz’, ‘dai-me amor’”.

¹⁴⁶ BALZER, Carsten. *Santo Daime* cit., nota 145 supra, p. 509.

¹⁴⁷ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 69. Segundo a autora, na nota de rodapé nº 41, a visão suscitada pela ingestão da bebida, assim como possivelmente a voz ouvida, representou o momento-chave de revelação espiritual, à semelhança de episódios bíblicos, como o de Abraão, ou a aparição do Anjo Gabriel ao profeta Maomé, de cardinal valor espiritual para os muçulmanos. Por isso, elementos componentes do daimismo, como o “fardamento” (a ser oportunamente apresentado), revelam o que a antropóloga considera tratar-se de verdade transcendente na base doutrinária do daimismo, conforme conclui na mesma obra, a p. 116.

O próprio desenvolvimento da doutrina basilar daimista protraiu-se no correr dos anos: estima-se, na literatura especializada, que a composição da chamada “doutrina” (em boa parte manifestada por meio dos cânticos presentes nos rituais, por vezes denominados “hinos”, conforme visto no tópico imediatamente anterior) tenha se desenrolado dos anos de 1935 a 1940¹⁴⁸. Sempre em fidelidade ao método dürkheimiano, cabe ressaltar que, historicamente, o conteúdo dos hinários – o mais expressivo deles tendo sido denominado *O Cruzeiro*¹⁴⁹, numa curiosa alusão à constelação que orienta os deslocamentos terrestres – foi apresentado ao MESTRE IRINEU por meio dessa peculiar experiência de epifania, de cunho espiritual, obtida por meio do conhecimento norteador que lhe teria sido transmitido pelo *yagé* (não raro tratado pelos daimistas como planta-mãe, fonte de sabedoria do grupo). Nos termos utilizados por BEATRIZ LABATE, tratou-se, em verdade, de “*instruções recebidas do Astral durante suas experiências com o daime*”¹⁵⁰.

Oportuno, no entanto, deixar claro que o modo de ascese espiritual vivenciado pelo fundador do Santo Daime não é expressão do vegetalismo amazônico, tal como praticado pela população ameríndia desde a época pré-colombiana. Os valiosos dados etnográficos colhidos pela Antropologia denotam que MESTRE IRINEU também era um homem de seu próprio tempo. Fosse por sua origem fortemente imbuída da religiosidade cristã nordestina, fosse pela própria influência da cultura cabocla (a qual, como vista, extensivamente, em tópico anterior¹⁵¹), de comprovado traço de sincretismo visto nas manifestações artísticas, religiosas e consuetudinárias, a forte vinculação de RAIMUNDO IRINEU SERRA com o Catolicismo popular, vê-se explicada a ascendência da simbologia, do vocabulário e do conteúdo ético cristão, em miscigenação à tradição ayahuasqueira derivada do vegetalismo “puramente” ameríndio. A questão vem sintetizada com notável proficiência por EDWARD MACRAE, segundo o qual

¹⁴⁸ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 69.

¹⁴⁹ ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura* cit., nota 23 supra, p. 97. Informações que o autor detalha na nota 68 de sua dissertação indicam que, para boa parcela dos daimistas, o hinário conhecido como *O Cruzeiro* condensa a suma da doutrina espiritual do grupo, segundo os ensinamentos do mestre fundador, RAIMUNDO IRINEU DA SERRA.

¹⁵⁰ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 69.

¹⁵¹ Referência ao subcapítulo 2.3., intitulado “Do período inquisitorial aos primórdios da liberdade religiosa no Brasil”.

*“Uma das principais substâncias vegetais dotadas de mãe é a ayahuasca. Portanto, ao ter ‘mirações’ onde uma ‘senhora’, a ‘Rainha da Floresta’, vinha lhe entregar seus ‘ensinos’, Mestre Irineu mantinha-se estritamente dentro da tradição dos xamãs ayahuasqueros. Mas como caboclo, fortemente influenciado pelas tradições ocidentais e cristãs, ele a percebe não como uma entidade indígena, mas como o grande arquétipo católico da maternidade, Nossa Senhora da Conceição, largamente cultuada em toda a região. Dessa forma, a tradição de origem indígena e pagã pode ser incorporada ao culto dos santos, tornando-se também mais legítima e socialmente aceitável.”*¹⁵²

Com efeito, a justaposição aos elementos da cultura ameríndia, tal como remanescentes no curso de séculos de presença colonizadora no continente sul-americano, de componentes do Catolicismo popular, com a emblemática incorporação à mitologia de fundação do daimismo de uma das mais cardinais figuras cristãs – a presença arquetípica de Nossa Senhora da Conceição – desvela, mais do que mero sincretismo religioso, o produto de uma espiritualidade jactante no bojo da história da religiosidade popular, com traços de forte originalidade.

Portanto, o daimismo “tradicional”, tal como concebido como uma fusão de tradições culturais diversas, surgiu, por meio da experiência espiritual pessoal do MESTRE IRINEU, no seio da população mestiça descendente dos migrantes nordestinos, adaptados ao modo de reprodução da vida material na Amazônia ocidental. Tal como definido por CARSTEN BALZER, um genuíno “*encontro dos rituais ayahuasqueiros dos seringueiros com os dos mestiços e dos indígenas*”¹⁵³. Divergindo desse entendimento, SANDRA LÚCIA GOULART, enfatizando o surgimento da religião brasileira num momento histórico de intensificação do processo socioeconômico de urbanização do Norte, define o sincretismo religioso que parece definir o conteúdo da religião daimista como uma

¹⁵² MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 128-129.

¹⁵³ BALZER, Carsten. *Santo Daimé* cit., nota 145 supra, p. 510.

expressão histórica de rompimento com a antiga tradição de uso do chá, “*inaugurando uma nova forma de consumo da ayahuasca na sociedade do homem branco*”¹⁵⁴.

Conquanto respeitáveis as dissonâncias acadêmicas apresentadas, melhor entendimento parece ser o que apõe ao daimismo, como manifestação religiosa então em processo de surgimento na tradição dos credos brasileiros, o traço indelével do sincretismo, à medida que a apropriação pela população cabocla e mestiça local parece revelar um esforço de assimilação de outra seiva amazônica, além da utilizada para a confecção da borracha. E, da mesma forma que, etnicamente, essa parcela do povo brasileiro reúne a herança genética ameríndia misturada à dos migrantes pardos, negros e brancos do Nordeste brasileiro, assim também se consolidou, como metonímia das crenças de todos os grupos humanos que já pisaram o solo brasileiro, o daimismo como uma vertente ayahuasqueira com indeléveis traços do Catolicismo popular. Tão acentuada e imbricada é interpenetração dos elementos religiosos de ambas as tradições populares¹⁵⁵, que se notam, inclusive, no conteúdo da doutrina daimista o norteamento ético observado na religião cristã.

De fato, o enriquecimento do panteão hagiográfico tipicamente cristão pela introdução de figuras extraordinárias forjadas pelo xamanismo amazônico não representou um processo de ruptura, senão um processo de assimilação popular de credences imbuídas de superstição, denotando a riqueza cultural do daimismo, o qual alçou a busca por sua legitimação, no inicial processo de difusão e de proselitismo junto aos novos adeptos, por meio da reafirmação de valores éticos, voltados à consecução do Bem, à semelhança das mensagens cristãs, esparzidas sob a roupagem da filosofia paulina, desde o Oriente Próximo ao Velho Mundo, dentre outros rincões.

¹⁵⁴ GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto* cit., nota 18 supra, p. 278.

¹⁵⁵ Prova-se esse aspecto com a referência que EDWARD MACRAE faz à chamada Cruz de Caravaca, a qual, malgrado compor um antigo símbolo cristão, fez-se conhecer à população cabocla por meio da assimilação, no daimismo, de elementos culturais de ambas as tradições católica e xamânica-ayahuasqueira. Nesse sentido, v. MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 128-129: “A adoção da cruz de Caravaca, sob a denominação de Cruzeiro, obrigatória em todos os trabalhos da seita, é mais um importante esteio simbólico à cristianização das antigas tradições *ayahuasqueras*. Esta versão da cruz de Cristo, embora pouco comum nas cerimônias católicas, já era bastante conhecida pelo povo amazônico. Em toda América Latina é geralmente associada à magia e ao esoterismo, devido ao uso que os praticantes dessas artes fazem da coletânea de orações que leva seu nome e que tem sua imagem estampada na capa”.

No entanto, e como se depreende a partir das mensagens consolidadas n' *O Cruzeiro* (dentre outros hinários daimistas), para além da prosopopeia da floresta e das águas pluviais (compreendidas como domínios de enorme plêiade de seres espirituais potencialmente malignos, os anhangás, e de espíritos protetores, geralmente femininos, de determinadas espécies animais, vegetais ou acidentes geográficos e rios, chamados de “mães”)¹⁵⁶, a orientação ética do daimista, direcionado à condução dos afazeres espirituais em prol da purificação da própria alma e da cura, física e mental, de seus semelhantes (por vezes, também adeptos do mesmo culto), é dada segundo preceitos eminentemente cristãos. Dessa forma, o conhecimento obtido por meio do contato com as “plantas professoras”, que encetam noções do fazer e do agir na interação do caboclo com o ambiente natural, enfeixado por uma dimensão espiritual, convive no bojo do que o ora denominado daimismo amazônico (“tradicional”, “original”), com o direcionamento ético, sobretudo quanto ao proceder que envolva escolhas morais, com a doutrina cristã, corporificada pelas imagens dos santos, os quais, segundo MACRAE, são “*concebidos como provedores dos meios de atingir o bem-estar, boas colheitas, boa saúde etc.*”¹⁵⁷.

A assimilação dessas figuras de idolatria advindas da tradição católica demonstrou ser um ingrediente necessário à legitimação do daimismo no bojo da cultura cabocla, em crescente processo de urbanização – portanto, de “desligamento” paulatino com o ambiente original da floresta – junto àquela população local que herdava nas novas cidades a tradição ayahuasqueira permeada por práticas que se viram radicadas no xamanismo ameríndio.

Conforme já debelado em capítulo anterior do trabalho¹⁵⁸, à tradição cultural-religiosa ameríndia é estranha a noção de moralidade, com o viés ético de consecução do Bem, tal como grassou na doutrina cristã forjada ao longo dos séculos e abrandada, em relação à (desavisada) compreensão maniqueísta do Cristianismo. Sem se desprestigiar uma herança religiosa perante a outra, convém recapitular que o xamanismo ameríndio mantinha um modo de reprodução da vida material diverso daquele observado na Europa cristã, que experimentou, sucessivamente, o feudalismo, o mercantilismo e o

¹⁵⁶ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 128-129.

¹⁵⁷ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 128-129.

¹⁵⁸ Referência ao item 2.1. da dissertação, intitulado “*Das raízes ameríndias do daime*”.

capitalismo industrial, antes que este se transmutasse em capitalismo financeiro, com uma percepção exploratória do espaço natural. Ao longo da história do pensamento filosófico e artístico ocidental, o viés antropocêntrico conviveu com a teologia das inúmeras religiões, alternando-se os períodos de prevalência da perspectiva humana ou divina. Por seu turno, a tradição xamânica amazônica, à semelhança das congêneres (como visto da prolífica pesquisa de MIRCEA ELIADE), colocando a Natureza numa posição protagonista, percebia o homem como parte do mundo físico, intercalado ao espiritual, que a tudo imbuiria, operando o xamã um papel intermediário, como já tratado nesse trabalho, sem necessariamente buscar a consecução do que a civilização ocidental vem compreendendo por Bem e Mal há muitos séculos.

Por conseguinte, o daimismo que emerge nos primórdios do século passado define-se como uma reformulação popular de uma tradição xamânica datada de épocas imemoriais, não precisadas nas pesquisas etnográficas, perante a população cabocla que fora doutrinada pelo Catolicismo popular, surgido a partir da difusão missionária de várias ordens religiosas, segundo LUÍS EDUARDO LUNA, dos preceitos cristãos¹⁵⁹.

No processo de formação dessa vertente religiosa ayahuasqueira, tributária tanto do xamanismo amazônico como do Catolicismo caboclo, a decadência do Primeiro Ciclo da Borracha, expressando o fracasso dos investimentos econômicos ante a concorrência internacional, sobretudo indonésia, não obliterou o florescimento da “nova” religião, até porque não chega a ser incomum o apego humano à espiritualidade diante das privações materiais. Todavia, é certo que o desmantelamento do projeto econômico como um todo conferiu desorganização ao processo de urbanização da região, ao mesmo tempo em que, sob o plano econômico, consolidou o que SANDRA LÚCIA GOULART denominou de sistema de compadresco¹⁶⁰, ou seja, um sistema de reciprocidade nas trocas comerciais entre vizinhos, por vezes também relacionados por traços familiares, sociais e religiosos, para além da geografia, quando não estabelecia vínculos entre patrões e empregados, como forma de reprodução facilitada da vida material.

¹⁵⁹ LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico* cit., nota 9 supra, p. 183. Em parte, isso explicaria, até mesmo, a utilização do termo “compadre” como forma de tratamento entre os daimistas e de “padrinho” aos líderes espirituais (mestres), como se vê em ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura* cit., nota 23 supra, pp. 86 e 91.

¹⁶⁰ GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto* cit., nota 18 supra, p. 279. A autora cita, a título de comparação, o trabalho de ANTÔNIO CÂNDIDO no Município paulista de Bofete, onde a desarticulação da economia caipirina permitiu estabelecer redes de cooperação e novas formas de sociabilidade locais.

Citando, ainda, EDUARDO GALVÃO, GOULART aprofundou suas conclusões sobre o comunitarismo amazônico em que se enraizou a tradição ayahuasqueira atual, inclusive a daimista, para destacar a importância das festas religiosas e dos mutirões, nessa economia local baseada em contratos orais, permeados pela noção de dívida moral (fincada, em sua gênese, na tradição cristã de expiação das faltas e débitos) e articulados no seio do sistema de compadresco, desenvolvidos no que a Sociologia etnográfica denominou “freguesias”, ou seja, os primeiros bairros amazônicos daquele período¹⁶¹.

Apesar dos sucessivos fracassos nos dois Ciclos da Borracha, a derrocada daquele empreendimento econômico inserido em contexto globalizado não fulminou a continuidade do extrativismo da borracha, que se combinou à atividade agrícola de subsistência e a uma incipiente atividade comercial, sempre permeadas pelo sistema de compadresco fundado, na regularidade das trocas econômicas¹⁶², em noções cristãs da tradição cultural escandida para o universo do daimismo.

Segundo aquela fonte bibliográfica, nesse cenário vicejou a elaboração dos conteúdos da doutrina religiosa do daimismo “tradicional” e, em especial, “*a constituição do conjunto ritual daimista se faz a partir das antigas festas aos santos cristãos*”, como mecanismos de integração¹⁶³ das comunidades amazônicas situadas no Estado do Acre.

Portanto, dentro desse contexto cultural e econômico específico, a intersecção das tradições culturais citadas comportou, como indelével consequência ética, a cristianização do xamanismo amazônico, linha motriz da atividade ritualística daimista.

¹⁶¹ GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto* cit., nota 18 supra, p. 279.

¹⁶² GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto* cit., nota 18 supra, p. 280.

¹⁶³ GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto* cit., nota 18 supra, pp. 287-289: “Percebemos, então, que, ao menos em parte, o estabelecimento das datas rituais daimistas teve como base a tradição das festas aos santos. O uso do termo ‘festival’ aponta para a relação do culto do Santo Daime com as antigas festividades aos santos cristãos, já que elas era assim designadas. Um outro ponto que nos permite traçar essa relação é o caráter de ‘baile’ que os rituais do Santo Daime possuem. Com efeito, os ‘trabalhos’ ditos ‘oficiais’ são aqueles denominados ‘bailados’ ou ‘de hinário’, quando todos os adeptos se reúnem para entoar e bailar hinos. Os primeiros adeptos do culto do MESTRE IRINEU pareciam valorizar bastante o aspecto festivo de suas cerimônias. Esta valorização sugere um vínculo evidente entre os rituais do Santo Daime e a antiga devoção aos santos, pois a tradição do catolicismo popular era marcada, justamente, por um forte caráter festivo”.

De fato, o processo de cristianização da cultura ayahuasqueira, propiciado pela confluência de tais condições históricas e sociais, garantiu a legitimação do daimismo embrionário perante a população cabocla.

O claro traço de orientação ética, alcandorado ao nível de experiência mística pela integração de Nossa Senhora da Conceição como figura sobrenatural que protagoniza o “mito fundador” daquela religião ayahuasqueira brasileira, sobrepôs-se à ambivalência das figuras arcanas do vegetalismo amazônico ameríndio, enfatizando os fins de busca por curas (físicas e espirituais) e de abrandamento da dor e do sofrimento humanos.

Por isso, nota-se que o mestre espiritual daimista, ao contrário do xamã ameríndio, preserva o elo com a dimensão espiritual, mas não põe seus predicados pessoais a serviço da repulsa ao inimigo ou da permissão sobrenatural para exercer atividades basilares de subsistência de caça, pesca ou extrativismo vegetal, tanto quanto para enfatizar a missão notadamente cristã de piedade ao próximo, definido pelos vínculos de fraternidade da doutrina religiosa, e aqui expressos sob a forma de tratamento para os males de toda sorte que o venham acometer. Na inspirada conclusão de MACRAE¹⁶⁴:

“Talvez a principal consequência desse processo tenha sido a incorporação dos valores básicos da ética cristã, afastando a antiga ambivalência moral que dificultava a distinção entre vegetelistas benignos e malignos. Assim, uma doutrina ensinada pela Virgem Mãe não teria lugar para o uso de virotes e outros métodos mágicos de agressão usados pelos vegetelistas. Talvez em decorrência desse processo de cristianização, o trabalho xamânico daimista tenha perdido muitas de suas características de luta contra determinados espíritos ou feiticeiros inimigos. Adotou, em vez disso, ideais mais difusos e generalizantes de ‘luta pelo Bem’, alívio do sofrimento etc.”

¹⁶⁴ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 128-129.

Uma segunda consequência depreendida da literatura especializada consistiria no processo de coletivização da atividade xamânica no daimismo caboclo, a partir do momento que a religião desbordou os lindes da pura informalidade e passou a ser minimamente articulada nos derredores da capital acreana, Rio Branco.

Há relativa carência de dados específicos sobre esse período de transição, antes que o daimismo atingisse a conotação de culto espiritual formado por inúmeros grupos organizados, espalhados pelo País, a partir da matriz nortista. Já nos anos de 1940, contudo, era sensível a influência comunitária do MESTRE IRINEU, tanto que, segundo BEATRIZ LABATE, em 1945, os daimistas foram beneficiados por um político local com o destacamento de um pedaço de terra em Rio Branco, para onde ele se mudou junto com sua família e alguns seguidores, fundando o Centro de Iluminação Cristã Universal (CICLU), antes que o local passasse a ser conhecido como Alto Santo, chegando a abrigar mais de quarenta famílias¹⁶⁵. Muito antes do falecimento de MESTRE IRINEU, aos 79 anos de idade, na data de 6 de julho de 1971, contudo, já havia alto grau de organização dos daimistas, cuja atividade religiosa inicial inspirara, inclusive, ainda coincidindo com o final do Segundo Ciclo da Borracha (no mesmo ano da fundação do Alto Santo), o surgimento de outras correntes ayahuasqueiras, cuja compreensão escapa por completo aos objetivos específicos do presente trabalho.

Todavia, a coletivização da atividade xamânica não é devida apenas ao elevado grau de articulação da seita religiosa original. Em verdade, quando se trata de “atividade xamânica”, pretende-se salientar a participação de cada adepto ao daimismo nos rituais religiosos do grupo, mormente se tendo em conta a perspectiva da habitualidade na conexão com o universo espiritual.

A expressão “xamanismo coletivo” foi concebida no minucioso trabalho de FERNANDO DE LA ROCQUE COUTO¹⁶⁶, na referência ilustrada no texto de EDWARD MACRAE¹⁶⁷, parece enfatizar dois aspectos peculiares da ritualística daimista, que devem passar despercebidos.

¹⁶⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 69.

¹⁶⁶ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daimé* cit., nota 11 supra.

¹⁶⁷ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 130.

O primeiro deles, relativo à própria desconcentração da atividade de conexão espiritual que, no xamanismo ameríndio, repousava, pelo que informam alguns esparsos dados etnográficos, na figura de um único indivíduo, eleito para levar a cabo a plêiade de atividades xamânicas em favor do grupo, ao passo que, no vegetalismo urbano em que nasce o daimismo, o elo espiritual é propiciado a cada adepto, inclusive por conta das finalidades diferenciadas em relação ao xamanismo indígena; já o segundo, toma à evidência o valor transcendente do próprio daime, ou seja, da bebida consumida no ritual (o yagé, o kamarampi, o honixuma, o nátema), como fator de fortalecimento da espiritualidade individual e, no douto escólio LA ROCQUE COUTO, de coesão social¹⁶⁸.

O fortalecimento dos vínculos sociais e a difusão entre os muitos seguidores da atividade de conexão espiritual no daimismo não deve, contudo, conduzir ingenuamente à suposição de ausência de ordem ritual do culto daimista ou, mais ainda, de ordem hierárquica nos grupos daimistas.

Até pela ênfase na consecução de valores éticos associados ao Bem, o viés cristão do daimismo, de certa forma perpetuando a debelada noção medieval de contínua luta aos apelos do Mal¹⁶⁹, o ritual tradicional expressa-se no que DE LA ROCQUE COUTO denominou de “*organização militar do rito*”, tendo provado com argúcia a pertinência do argumento. Com efeito, não bastasse o propósito de tenaz esforço da prevalência do Bem sobre o Mal, os daimistas descrevem os seguidores como um séquito de súditos ao “Império Juramidã”, fundado pelo MESTRE IRINEU.

¹⁶⁸ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 393: “A bebida tem valor transcendente, é um elemento material revestido de grande poder simbólico e de coesão social, pois em torno dela se estrutura um ritual, e os rituais são momentos de ordenação, levando o sistema como um todo à estrutura, à coesão (...). Esse ritual afeta e regula o feixe multirrelacional estabelecido, quer no âmbito individual, quer no âmbito social. O caráter relacional da bebida imprime, para os que a usam, um ritmo de cuidado, concentração, respeito, renúncia e entrega. Toda essa postura está especificamente ligada ao preparo para que os vão ingeri-la, que envolve um interdito sexual, uma dieta e um preparo interno relativo à consciência e entendimento consigo mesmo da performance ritual. Por todos esses aspectos que enumeramos, a bebida tem *status* próprio e o lugar onde ela é feita e/ou guardada, a “casinha do Daime”, ocupa um papel importante na organização espacial da comunidade. As relações sociais ocorridas nesse lugar têm uma força simbólica especial. Além disso, a bebida tem um ‘corpo social’ representado pelos fieis (‘aparelhos’) que a afirmam e nela acreditam, ‘aparelhando’ e testemunhando a presença dos seres míticos e das entidades ensinadoras do panteão específico de cada linha ritual”.

¹⁶⁹ Reporte-se à primeira metade do tópico 2.3, intitulado “*Do período inquisitorial aos primórdios da liberdade religiosa no Brasil*”.

Aos membros se reserva o título de “soldados” do Santo Daime, por vezes designados também como “fardados”, servindo fielmente à(s) Rainha(s) da Floresta (a principal delas, a Virgem Mãe, Nossa Senhora da Conceição, integrando o mito fundador na epifania de RAIMUNDO IRINEU DA SERRA) no batalhão daimista (a comunidade de culto), cujo Mestre ostenta a alcandorada patente de General Juramidã¹⁷⁰.

Da mesma forma, presente está uma rigorosa ordem interna, que repousa na habitualidade e dedicação do daimista em cumprir fielmente as exigências ritualísticas, as quais não se limitam às horas de cerimônia, exigindo concentração e respaldo espiritual prévios e posteriores, invariavelmente ligados a certo solipsismo e à abstinência de prazeres mundanos, a exemplo do consumo de álcool e de práticas sexuais.

Fazendo-se referência indireta à pesquisa antropológica de ARNOLD VAN GENNEP, a literatura especializada compreende que há, no daimismo, uma estrutura triádica em torno do ritual, marcado pelas fases de separação (anterior), margem (contemporânea) e agregação (posterior ao rito), desenvolvendo-se os trabalhos espirituais, conforme não apenas o grau de iniciação e de enredamento do seguidor, como também critérios como gênero e idade do membro daimista¹⁷¹.

Trata-se, no caso da etapa imediatamente precedente ao ritual, de preparação individual para recebimento dos ensinamentos no curso das cerimônias daimistas. DE LA ROCQUE COUTO conclui, destarte, que “*nessa ordenação, [o fiel] vai limpando e desobstruindo simbolicamente os canais invisíveis dos neófitos, levando todo o sistema para uma ascese simbólica*”¹⁷².

¹⁷⁰ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 395.

¹⁷¹ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 397: “Para os fieis, o ritual começa com o preparo (interdito sexual, dieta e consciência do ato a ser desempenhado) que afasta sua atenção das atividades mais ordinárias, correspondendo à fase de separação nos termos de VAN GENNEP. A fase da *performance* ritual, que reúne os fieis de quatro a dez horas, é fase de margem. Findo o rito, os acólitos retornam às suas atividades seculares. É o momento da reagregação. Nos ritos do Santo Daime, os membros fardados têm a obrigação de compor a ‘corrente’, permanecer no trabalho cantando, bailando e atentos; ou seja, participando ativamente do ritual. (...) Para o não-fardado, essa participação é facultativa, devendo-se, no entanto, permanecer no espaço do templo relativo ao seu sexo, respeitar os fiscais, não cruzar braços ou pernas e permanecer no espaço ritual (templo e terreiro), até o término da sessão”.

¹⁷² COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime* cit., nota 11 supra, p. 395: “Tudo isso reforça a nossa afirmação de que os ritos do Santo Daime são ritos da ordem, onde preponderam dois elementos estruturantes: a coesão hierárquica (Jura + midã) e a harmonia (ecológica) com a floresta, por meio da mobilização de entidades protetoras que têm sua origem naquele meio”.

Além do impacto individualizado da doutrinação religiosa, a preservação do habitualidade ritualística ainda propicia a consolidação coletiva dos valores culturais e espirituais discriminados nos hinários oficiais, cantados por um período aproximado de oito a dez horas, durante as quais o Império Juramidã reacende sua existência social e revive a cosmologia mítica partilhada na doutrina daimista¹⁷³.

Conservada a atinência metodológica a DÜRKHEIM, identificam-se quatro estágios da pessoa moral, também abordados por DE LA ROCQUE COUTO, com alusão ao trabalho *Repensando a Antropologia* de EDMUND LEACH.

O estágio inicial de separação coincide com a preparação do “fardado” e, apesar da anterioridade temporal, integra o rito de sacralização, no sentido de transferência da pessoa moral do patamar secular e profano ao mundo sagrado; a fase intermediária, incidindo durante o exercício ritualístico, suspende o tempo social ordinário, vez que à pessoa moral se substitui o equivalente, em contato com o universo sacro; por fim, vem o rito de dessacralização, coetâneo com o estágio de (re)agregação, consistindo no processo inverso de sutil desvinculação com o mundo sagrado para reinserção do daimista no profano, recomeçando a transcorrer o tempo secular, com renovada articulação da vida social e quotidiana pelos acólitos.

Intermediando os três estágios anteriores, segue a vida secular que perdurava entre os sucessivos festivais, na prática daimista “tradicional”, ou seja, amazônica e mais próxima das origens do escólio espiritual do MESTRE IRINEU¹⁷⁴.

Cabível esclarecer, contudo, que para os daimistas não existe uma secção radical entre a esfera do sagrado e a do profano, contudo. Evidentemente, não se subestima – sob pena de se pecar com a lógica aqui desenvolvida – o peculiar acento que as atividades ritualísticas propriamente ditas operam para os seguidores dessa vertente ayahuasqueira.

¹⁷³ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daimé* cit., nota 11 supra, p. 400.

¹⁷⁴ COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daimé* cit., nota 11 supra, pp. 400-401.

Fazendo referência ao ensaio sobre técnicas corporais ligadas a ritos religiosos, de lavra de MARCEL MAUSS, ARNEIDE CEMIN¹⁷⁵ esclarece que a incorporação pelo daimismo do xamanismo vegetalista amazônico exigiu o paulatino aprimoramento de técnicas corporais relativas a uma ampla gama de atividades físicas ou relacionadas à realização dos ritos, como à condução da vida quotidiana, uma vez que o cerne do daimismo se dá na conexão holística de três corpos distintos: o corpo vegetal (*vegetal body*), o corpo humano (*human body*) e o corpo divino (*divine body*).

O cabedal técnico utilizado pelo daimista permeia todas as atividades relativas à sua condução adequada da preparação *para o* ritual à preparação *do* ritual, o que, em certa medida, corresponderia ao modelo trifásico supracitado, consoante a metodologia dürkheimiana acolhida por LEACH e DE LA ROCQUE COUTO.

De acordo com CEMIN, a variedade e especificidade das técnicas não encontram comedimento: em relação ao corpo vegetal, há método preciso para se limpar e cozinhar o yagé, assim como para se preparar a bebida (chá do santo daime), a ser sorvida (o que é tratado na nomenclatura daimista como “feitio”), igualmente consoante preceitos específicos do daimismo¹⁷⁶. Mais ainda, a atuação do seguidor nos rituais também conforma técnicas específicas relativas ao concentrar-se, ao dançar, ao entoar os hinos e, até mesmo, ao tocar instrumentos musicais utilizados nos rituais, com referência específica ao maracá (*maraca rattle*). Não se olvide, por oportuno, que a preparação do daimista para a atividade ritual exige indeclinavelmente a abstinência de práticas sexuais, de consumo de álcool e, sem se refrear quanto à órbita da mais recôndita intimidade do

¹⁷⁵ CEMIN, Arneide. *The rituals of Santo Daime: systems of symbolic constructions*. Trad. ingl. Robin WRIGHT e Matthew MEYER. In: LABATE, Beatriz Caiuby e MACRAE, Edward. *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. London: Equinox, 2010, pp. 42-43. O trabalho a que se refere, no texto principal, é intitulado “*As técnicas corporais*”, cujo texto em português foi publicado no volume II da revista *Sociologia e antropologia*, pela editora paulista EPU, com base no original, em inglês, “*Techniques of the body*”, publicado no periódico *Economy and Society* (1973).

¹⁷⁶ CEMIN, Arneide. *The rituals* cit., nota 175 supra, p. 49. São bastante específicas as orientações para a realização do feitio. O daimismo tradicional mantém uma relação de franca dependência com a matéria-prima colhida da floresta, cujo extrativismo deve ser realizado entoando-se alguns hinos próprios, como *Florada do Jagube (Jagube Blossom)* e *Eu Vou Cantar (I will Sing)*. As mulheres são incumbidas da ‘limpeza’ do jabube e da chacrona (retirando as impurezas materiais, como espirituais), obedecendo ao calendário daimista, que exige a feitura do feitio no fim de semana mais próximo da chegada da lua nova. No domingo, às cinco horas da manhã, os homens reúnem-se para a fervura e fermentação do feitio (*brewing*) em fogo fátuo, no procedimento repetido por três vezes (representando o sol, a lua e as estrelas).

fiel, proscurem-se quaisquer atos ou pensamentos compreendidos como negativos¹⁷⁷. Amplo é o conjunto de exigências para “fardar-se” (ser acolhido como adepto) no daimismo. Mais amplo ainda, o cabedal de quesitos a serem adimplidos pelo “fardado” para participar dos rituais daimistas.

O aprofundamento na cultura daimista enuncia, pois, o rigor prescritivo quanto aos materiais e ao proceder dos ritos daimistas, desvelando o enorme respeito que os “fardados”, à semelhança da sóbria relação de hierarquia nas Forças Armadas, e, ainda, constituindo um patrimônio imaterial, agregado ao vasto cipoal de cultos religiosos de considerável ascendência na cultura brasileira (malgrado o daimismo hoje já tenha alçado consideráveis índices de internacionalidade¹⁷⁸).

Mais do que permanecer infenso a qualquer modalidade de perseguição penal pelo Estado, o espírito democrático que imbuíu a promulgação do texto constitucional de 1988 conclamará a incidência específica da tutela constitucional das práticas daimistas, sob a égide do quanto inscrito no artigo 216, incisos I e II, daquela Lei

¹⁷⁷ CEMIN, Arneide. *The rituals* cit., nota 175 supra, pp. 42-43: “There are ‘Techniques of movement’ (to concentrate, to dance) and ‘Techniques of body care’ (to scrub, to wash, to abstain from sexual relations) in which, in the first two items, we must consider the ‘vegetal body’ (the ingredients of the tea) and the human body. There are also ‘Techniques of consumption’, mandating the eating of light foods, and abstention from alcoholic beverages. For example, during the *feitio*, or making of the Daime, to consume only sweet manioc without salt accompanied by lemon balm tea, and, above all, ‘to drink Daime’. We could even add corporeal techniques applied to the imagination properly speaking, to control the thoughts, not to think useless thoughts, that is, outside the prescriptions of the doctrine; ‘to pay attention to the hymnals’, besides allowing oneself to be subjected to frequent and systematic sessions of singing and listening to the hymns, in an ‘altered state of consciousness’, where the ‘hymn is something that is fixed in the memory and never leaves’”. Em livre versão do texto para português: “Existem “Técnicas de movimento” (para se concentrar, dançar) e “Técnicas de cuidados com o corpo” (esfregar, lavar-se, abster-se de relações sexuais) nas quais, nos dois primeiros itens, devemos considerar o “corpo vegetal” (os ingredientes do chá) e o corpo humano. Existem também “Técnicas de consumo”, que exigem a ingestão de alimentos leves e a abstenção de bebidas alcoólicas. Por exemplo, durante o *feitio*, ou fazer do Daime, consumir apenas mandioca doce sem sal acompanhada de chá de bálsamo de limão e, acima de tudo, “beber Daime”. Poderíamos até adicionar técnicas corporais aplicadas à imaginação propriamente dita, controlar os pensamentos, não pensar pensamentos inúteis, isto é, fora das prescrições da doutrina; “prestar atenção aos hinos”, além de permitir-se submeter-se a sessões frequentes e sistemáticas de cantar e ouvir os hinos, em um “estado de consciência alterado”, durante o qual o “hino é algo que se impregna na memória e nunca se esquece””.

¹⁷⁸ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012, pp. 34-35. Segundo o autor, o Santo Daime está espalhado em diversos países, incluindo Espanha, Holanda, Itália, França, Argentina, Uruguai, Japão, Israel, Estados Unidos e Canadá. Ainda de acordo com outros autores, o atual CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra) contava, já em 2005, com filiais nos EUA, Canadá e México, uma filial na América Central, três na América do Sul, doze na Europa (sendo os principais grupos localizados na Holanda e Espanha), duas na Ásia e duas na África, totalizando centros em pelo menos vinte e três países diferentes, cf. LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras. Um balanço bibliográfico*. Campinas: FAPESP Ed., 2008, pp. 26-27.

Ápice, dispositivos esses que pecariam por não admitirem, de forma expressa, a inclusão de práticas culturais associadas à religião e à liberdade de culto¹⁷⁹. Nada que impeça, porém, a integração dos dispositivos constitucionais no sentido de não se falhar na salvaguarda do antedito patrimônio brasileiro, até por se coibirem quaisquer modalidades ou ameaças à preservação e ao respeito dele, nos termos do § 4º da referida norma constitucional.

E, no entanto, o enfeixe empírico do daimismo perante o Estado brasileiro revela uma contínua relação de menoscabo por parte do último, conquanto tenha havido, pontualmente, nas regulamentações administrativas sobre o uso do *caapi* pelos seguidores, uma relativa expressão de tolerância religiosa, por se conterem as atividades persecutórias pela exclusão do componente derivado do yagé (chá do santo daime) do rol de substâncias proscritas, assim classificadas por seu enquadramento, pelos riscos à saúde individual do usuário, como estupefacientes, geradoras de toxicodependência (atualmente regulamentado na Portaria nº 344/1998, da Secretaria da Vigilância Sanitária, ligada ao Ministério da Saúde, a ser adequadamente tratada em tópico posterior).

Em verdade, a ponderação, indispensável, vertida nos dois últimos parágrafos vai de encontro a um propósito específico: o de se refrear, em uma sociedade democrática e afeita à tolerância religiosa, como pretende ser a brasileira, qualquer forma de constrição penal às atividades de cura operadas no bojo das práticas daimistas.

Quando se pensa no daimismo, com efeito, uma atividade cardinal é o que os adeptos dessa religião ayahuasqueira denominam “cura”.

Há uma farta gama de “trabalhos” desenvolvidos pelos daimistas, consoante a finalidade, porém, da literatura especializada mesmo se nota o especial relevo aos trabalhos de cura (*healing works*).

¹⁷⁹ Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

(...)

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

Até pelo peculiar misticismo em torno da experiência de reveladora epifania vivenciada pelo fundador MESTRE IRINEU, anunciado segundo o mito como um grande curador, a ponto de se conferir ao consumo do “feitio” (termo que designa o processo de preparo e a própria beberagem preparada com base no caapi, na chacrona e no jagube) a importância simbólica de sacramento (à semelhança do recebimento da hóstia em uma missa cristã, por exemplo), percebe-se na cultura vegetalista como um todo uma sólida doutrina espiritual, historicamente confirmada pela matriz vegetalista ameríndia que inspirou as correntes ayahuasqueiras brasileiras, segundo a qual uma das principais vocações da revelação alcançada pelo fundador, intermediário de um conhecimento a ser transmitido à população cabocla local, repousa justamente na atividade de cura no seio do daimismo.

A visão holística dessa manifestação religiosa não alberga a dissonância entre os papéis secular e espiritual, exercidos, respectivamente, pela Medicina tradicional e pelos credos dominantes (como o Cristianismo), na cura dos enfermos e na preservação do bem-estar dos seus seguidores. Mantem-se uma unidade na subjetividade, segundo a visão daimista, de modo que a identificação dos males físicos não se resume à busca pela saúde do corpo, senão à identificação de possíveis adversidades que tenham, em primeiro plano, comprometido a higidez e o bem-estar do espírito, porquanto, segundo a doutrina daimista, dual é a natureza de qualquer doença¹⁸⁰.

A conclusão corresponderia, afinal, às finalidades de abnegação daimista no alívio de todos males que afetem o próximo, assim como de vigília incansável contra o Mal, conforme já abordado, por referência à obra de MACRAE¹⁸¹.

Um trabalho de cura segundo o daimismo preserva, portanto, a noção de indissociabilidade do corpo (*human body*) e do espírito, invariavelmente tratado durante os estados de alteração de consciência das práticas rituais (*divine body*), após o consumo do “feitio” segundo as prescrições daimistas (tratamento do ‘corpo vegetal’ ou

¹⁸⁰ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 429. “A doença, por sua natureza dual, corporal e espiritual, representa um sinal de que é hora de buscar resposta fora da matéria para os problemas da existência de cada pessoa. Para curar-se das doenças que o atacam, o indivíduo deve, além de ‘ter firmeza’ em seu ‘caminho, recorrer à ajuda dos mais experientes, habilitados pelo conhecimento espiritual a prestar ajuda, e que são, geralmente, os ‘Padrinhos’”.

¹⁸¹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 128-129. Reporte-se o leitor, ainda, à nota nº 144.

vegetal body)¹⁸². À semelhança do idealismo de PLATÃO, desenvolvido em seu *Fédon*, ou da tradição das escolas cabalistas judaicas, a concepção de um verdadeiro plano espiritual de existência é ínsita ao próprio xamanismo¹⁸³.

Portanto, no contexto analisado, é impossível dissociar-se a atividade ritualística de cura da prática daimista conforme os “mandamentos” da religião ayahuasqueira, consolidada no seio de uma Amazônia negligenciada pelo Estado de Bem Estar Social.

Seguramente não se poderia resumir – nem se poderia chegar a essa conclusão com base no quanto já apresentado – o daimismo a uma manifestação cultural de medicina popular, baseada no conhecimento informal sobre práticas terapêuticas por meio do uso de substâncias *in natura*.

Tal perspectiva reducionista seria inadmissível, porquanto do daimismo se reúnem inúmeros elementos que desautorizariam semelhante conclusão, a saber a presença de um mito fundador¹⁸⁴, de base bibliográfica própria (com destaque para *O Cruzeiro* e os demais hinários, originalmente transmitidos oralmente entre os fieis do culto) e de rico crisol de crenças amalhadas das tradições xamânica e cristã, sem contar a contribuição da cultura africana à religiosidade brasileira. Mais ainda, restou sobejamente atestada, pela Antropologia, a autenticidade do daimismo como nova vertente religiosa, historicamente recente nos anais das religiões mundiais, pela confirmada sinceridade de fé nos propósitos dos adeptos como comunidade espiritual.

¹⁸² CEMIN, Arneide. *The rituals* cit., nota 175 supra, p. 49. Reporte-se o leitor, desta vez, à nota nº 156, na qual se faz o detalhamento dessa etapa de preparação do yagé para o ritual daimista.

¹⁸³ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 107.

¹⁸⁴ O papel do mito fundador, segundo EDWARD MACRAE, desempenhou função essencial na confirmação da genuinidade do daimismo. De acordo com o autor: “Os relatos sobre esse período são poucos e adquirem um certo tom de mito fundador. Isso poderia comprometer sua confiabilidade, não fosse o fato de esses relatos se adequarem bastante bem às tradições costumeiramente associadas ao uso da bebida. Mestre Irineu parece ter se submetido ao processo tradicional de iniciação e desenvolvimento xamânico já descritos para *ayahuasqueros* e vegetalistas da Amazônia. Suas primeiras experiências teriam incluído a visão de lugares distantes, como o seu Maranhão natal, Belém do Pará e outros locais. Mas a principal seria a aparição repetida de uma entidade feminina, chamada Clara, e que veio a ser identificada com Nossa Senhora da Conceição, ou com a Rainha da Floresta. Durante essas aparições, ela lhe teria dado instruções a respeito de uma dieta que deveria seguir, preparando-se para o recebimento de uma missão especial e tornar-se um grande curador”. In: MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 62.

Nos termos do quanto esclarece MARCELO S. MERCANTE, citando, dentre outras fontes bibliográficas, ARNEIDE CEMIN, trata-se da “submissão” da cultura religiosa nordestina à “cultura da floresta”¹⁸⁵, desde a instalação dos primeiros grupos migrantes durante o Primeiro Ciclo da Borracha.

Em parte, a ênfase terapêutica do daimismo transcende a barreira da geografia física para encontrar arrimo na geografia humana: mais do que a ubiquação do nascedouro do daime nos bordos da Amazônia dos anos 1930, perfurada pelos primeiros núcleos urbanos surgidos com o ciclo econômico da borracha, a carência da atuação estatal em uma região longínqua da incipiente malha de serviços estatais imprimiu um traço de nítidos contornos em uma comunidade cabocla, produzida na sobredita confluência do xamanismo vegetalista com a extraordinária habilidade de sobrevivência dos nordestinos atraídos pela perspectiva de uma vida menos árida que a experimentada no Nordeste.

Não por acaso, BEATRIZ LABATE, ISABEL SANTANA DE ROSE e RAFAEL GUIMARÃES DOS SANTOS ponderam, em uníssono, a partir do pioneiro trabalho de CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA, que o daimismo surgiu como solução comunitária às necessidades de populações em regiões em processo de urbanização, e vinculadas ao movimento migratório regional e inter-regional, bem como à progressiva expansão da sociedade nacional¹⁸⁶.

Robustecendo essa conclusão, também traz a literatura especializada uma indispensável referência a um dos antropólogos já mencionados na presente dissertação, FERNANDO DE LA ROCQUE COUTO, cuja obra *Santos e Xamãs* (1989), projeta a toda evidência o emprego do *caapi* como uma modalidade de medicina popular (*folk*

¹⁸⁵ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, pp. 69-70. Ainda complementando a conclusão com mais respaldo bibliográfico: “Parker (1985: xxi) [E.P.Parker. *The Amazon caboclo: an introduction and overview*. in: PARKER, E. P. (Ed.). *The Amazon caboclo: historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: Dept. of Anthropology, College of William and Mary, 1985] concorda parcialmente com Galvão (1955) quando informa que, antes do boom da borracha, ‘a mistura das populações de ameríndios, portugueses e africanos se deu em medidas iguais, e o produto, a cultura cabocla, não constituía e não constitui uma mistura equilibrada desses três ingredientes. O ambiente ribeirinho da floresta amazônica era o cadinho dentro do qual os fatores portugueses e africanos estiveram subordinados à lógica e estratégias adaptativas ameríndias’.

¹⁸⁶ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 28. Os autores tecem loas ao primeiro trabalho acadêmico na matéria, a dissertação de mestrado em antropologia de CLODOMIR MONTEIRO DA SILVA, intitulada *O palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*, defendida em Pernambuco no ano de 1983.

medicine), em virtude do uso social e terapêutico da ayahuasca no daimismo, por ele compreendido como um movimento religioso que exemplifica o xamanismo coletivo¹⁸⁷, anteriormente tratado. Ali se atesta autenticidade doutrinária a partir da solidez narrativa, albergada no seio da cultura cabocla modificada pela gradual absorção das práticas do xamanismo vegetalista ensinado por MESTRE IRINEU aos acólitos¹⁸⁸, ele próprio, descrito no mito fundador do daimismo, antes de mais nada, como um grande curandeiro.

Em sua tradição de oferta de um caminho espiritual, de maneira indiscriminada, a quaisquer potenciais seguidores, o daimismo fidelizou-se como prática ritualística semelhante a uma panaceia tanto para as dores físicas, como para as aflições da alma, pelas razões já expostas. Por essa irrestrita generosidade, não se deve deduzir, no entanto, que quaisquer membros do séquito operam os trabalhos de cura (*healing works*), malgrado a dimensão coletiva das atividades xamânicas.

Segundo ARNEIDE CEMIN, os trabalhos de cura são incumbidos, normalmente, a, no máximo, nove pessoas designadas pelo mestre (General Juramidã), que se reúnem tanto no habitual sítio de cerimônias, como na residência do enfermo, possivelmente, a depender do caso concreto. Também se trata com certa flexibilidade a exigência quanto à presença do “paciente”, o qual eventualmente pode estar ausente durante a consecução dos “trabalhos”. Se presente o doente, deve ele beber o daime, assim como todos aqueles incumbidos da realização do ritual do cura¹⁸⁹.

¹⁸⁷ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 28. A título de registro, na obra citada, informa-se que FERNANDO DE LA ROCQUE COUTO, além de antropólogo, é dirigente da igreja daimista Céu do Planalto, em Brasília (DF).

¹⁸⁸ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 64: “Outro episódio que costuma ser relatado sobre seu período de iniciação é a visão que ele teve da lua aproximando-se dele, trazendo em seu centro uma águia. Era Nossa Senhora da Conceição, ou a Rainha da Floresta, que vinha lhe “entregar os seus ensinamentos”. Essa “miração” teve importância fundamental no posterior desenvolvimento do trabalho de Mestre Irineu, passando a constituir o tema do seu primeiro hino, além de fornecer um dos principais símbolos do culto do Santo Daime, onde a lua representa a ideia de essa doutrina ter sido ensinada pela Virgem Mãe e a águia faz alusão ao grande poder de visão que é dado aos seus seguidores. Portanto, vemos que Mestre Irineu, como outros vegetelistas da região, após passar uma temporada afastado do convívio social e seguindo uma dieta restrita, recebeu valiosos ensinamentos diretamente da planta professora, ou do espírito associado a ela. Também o tratamento de “Mestre” que lhe foi conferido parece apontar a sua filiação à tradição vegetalista onde os mais graduados são chamados desta forma”.

¹⁸⁹ CEMIN, Arneide. *The rituals* cit., nota 175 supra, pp. 55-56.

Imbuído de austeridade e comprometimento é o ritual curandeiro. Como a doutrina daimista não estabelece secção entre o mundo natural e a dimensão espiritual (é de se notar a já debelada questão relativa aos três corpos, o vegetal, o humano e o divino), tende a ser cautelosa a escolha dos acólitos para a consecução do trabalho de cura (*healing work*)¹⁹⁰, o qual somente tem início depois que o “fardado” mais graduado na estrutura do corpo de culto, invariavelmente o mestre, pede permissão às entidades do panteão daimista, identificadas às figuras católicas. Uma das mais conhecidas rezas da milenar tradição cristã, o Ave-Maria, enuncia a humildade de espírito daqueles que oram para acederem à senda do sagrado, rogando para que o enfermo seja liberto dos maus espíritos¹⁹¹. Trata-se, em suma, do que a literatura especializada descreve como sendo um voo xamânico (*shamanic flight*)¹⁹², a fim de que se identifique a origem da enfermidade, a

¹⁹⁰ Mesmo porque é elemento típico das religiões, como se nota do vasto estudo sociológico conduzido por ÉMILE DÜRKHEIM, que cada sistema de crenças não apenas conceitua os respectivos universos sagrados, conferindo-lhes uma dimensão simbólica e moral, como também estabeleça as condições e as exigências para o adequado comportamento do fiel perante as divindades e no tratamento das coisas sagradas. Nas palavras do autor: « Mais ce qui est caractéristique du phénomène religieux, c’est qu’il suppose toujours une division bipartite de l’univers connu et connaissable en deux genres qui comprennent tout ce qui existe, mais qui s’excluent radicalement. Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s’appliquent et qui doivent rester à distance des premières. Les croyances religieuses sont de représentations qui expriment la nature des choses sacrées et les rapports qu’elles soutiennent soit les unes avec les autres, soit avec les choses profanes. Enfin, les rites sont des règles de conduite qui prescrivent comment l’homme doit se comporter avec les choses sacrées. ». Em livre tradução para o português: “Mas o que é característico do fenómeno religioso é que ele sempre supõe uma divisão bipartida do universo conhecido e cognoscível, em dois tipos que compreendem tudo o que existe, mas que se excluem radicalmente. As coisas sagradas são aquelas que as proibições protegem e isolam; coisas seculares, aquelas às quais essas proibições se aplicam e que devem permanecer a uma distância do primeiro. As crenças religiosas são representações que expressam a natureza das coisas sagradas e as relações que elas apoiam ou com as coisas seculares. Finalmente, os ritos são regras de conduta que prescrevem como o homem deve se comportar com coisas sagradas.”. Nesse sentido, ver DÜRKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires* cit., nota 139 supra, pp. 56-57.

¹⁹¹ CEMIN, Arneide. *The rituals* cit., nota 175 supra, p. 56.

¹⁹² CEMIN, Arneide. *The rituals* cit., nota 175 supra, p. 56: “The cure proceeds with the opening formula, followed by a concentration in which they seek through ‘shamanic flight’ to find the origin of the illness. Meeting up with it, they enter into ‘shamanic combat’ accompanied by requests and pleas in their thought, for the ill person, seeking the necessary transformation for the cure to be brought about. In this phase, hymns are selected by the leader are sung, and the leader may also request that the brothers sing hymns of their choosing which are considered appropriate for the occasion. If someone ‘receives’ information regarding the sickness, and if the ‘power’ allows that it be communicated to the ill person, he will be informed; if not, he will only receive guidance on how to proceed in order to be cured, if he has this merit”. Em livre tradução para o português: “A cura prossegue com a fórmula de abertura, seguida de concentração, durante a qual eles procuram por meio do ‘voo xamânico’ encontrar a origem da doença. Identificando-a, eles travam ‘combate xamânico’, acompanhado de pedidos e súplicas em pensamento em prol da pessoa doente, buscando a necessária transformação para que a cura seja trazida. Nesta fase, os hinos são selecionados pelo líder são cantados, e o líder também pode solicitar que os irmãos cantem os hinos de sua escolha que são considerados apropriados para a ocasião. Se alguém ‘receber’ informações sobre a doença, e se o ‘poder’ permitir que seja comunicado à pessoa doente, ele será informado; caso contrário, ele só receberá orientação sobre como proceder para ser curado, se ele tiver esse mérito”.

ser combatida pelos “soldados”, aquartelados na caserna da dimensão social cotidiana e ora convocados para assumirem as trincheiras no campo de batalha espiritual.

A efetividade da cura por meio do ritual daimista pode variar, a depender da gravidade da enfermidade combatida.

Conquanto o ritual daimista se desvele num plano imaterial de espiritualidade, o trabalho terapêutico presta-se a debelar quaisquer formas de doença, sejam físicas, mentais ou “puramente espirituais”, porquanto, na visão holística herdada do xamanismo amazônico, cada uma delas representa nada mais do que um grau diferente da mesma experiência individual de desequilíbrio¹⁹³ entre o mundo natural e os corpos humano e divino que definem a subjetividade do “paciente”.

Pertinente, nesse diapasão, citar que, na visão vegetalista tradicional, tal como herdada do xamanismo ameríndio, o desenvolvimento das técnicas pouco convencionais de embate dos males de qualquer sorte, a partir do plano espiritual, dimana justamente da *ut supra* referida visão holística do ser humano aos olhos das culturas tradicionais, não se limitando o tratamento ao mero enfrentamento dos sintomas que afligiam o enfermo.

Nesse passo, cabível esclarecer que, segundo EDWARD MACRAE, o estado de doença invariavelmente é interpretado como uma manifestação de impureza (uma *cochinada* ou “porcaria” que contaminou o indivíduo), a ser purgada por meio da experiência fisicamente emética e animicamente catártica, que traria alívio e purificação ao “paciente” (tanto que o consumo do yagé é tratado, por vezes, como *la purga*)¹⁹⁴. Caberia

¹⁹³ PELAEZ, Maria Cristina. *Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, p. 481. Segundo a autora, em se tratando de uma Igreja “recente”, os métodos terapêuticos e os conhecimentos sobre doenças e tratamentos foram amealhados a partir da bagagem adquirida a respeito de formas de tratamento alternativas ou populares.

¹⁹⁴ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 48-49. “Essas doenças mágicas podem ser provocadas por pessoas mal intencionadas, que atuam movidas por despeito e inveja, usando virotes mágicos ou roubando a alma de sua vítima, além de outras formas de bruxaria. Outros agentes causadores podem ser as próprias entidades espirituais, já que seu mundo é percebido como repleto de perigos e basicamente hostil ao homem. Luna comenta, porém, que, devido a mudanças no meio ambiente e ao processo de urbanização, os males hoje em dia são mais comumente atribuídos a outros indivíduos, que agiriam diretamente ou recorreriam aos préstimos de um especialista em feitiçaria. Quanto ao consultado, uma das principais incumbências do vegetalista é determinar a causa do mal que aflige seus consulente; se é de origem natural

ao vegetalista identificar a possível origem do mal, inclusive por meio de uma entrevista com o enfermo acerca de múltiplos aspectos da vida pessoal, da dieta ao histórico familiar, por meio da qual ficaria clara a gênese da enfermidade. Nem sempre a causa da aflição seria exclusivamente sobrenatural, podendo ter sido provocada por um desafeto do suplicante, ou ainda, meramente “física”. O daimismo não se furtaria a traçar qualquer tipo de “diagnóstico”, e, por sua visão holística, poderia sugerir diversas formas de tratamento, conforme a natureza do mal a ser combatido.

A respeito do tema, nos dizeres de MARIA CRISTINA PELAEZ,

*“quando nas culturas tradicionais estes agentes eram empregados com fins terapêuticos, não se pretendia meramente uma melhoria dos sintomas, mas, e talvez com uma visão holística do homem, se buscavam atingir experiências de transcendência que restaurariam o equilíbrio entre o homem doente e o seu cosmos simbólico”*¹⁹⁵.

Preservada essa perspectiva de recuperação do enfermo, não adstrita à saúde do corpo biológico, a literatura especializada identifica diversos indicadores, além da própria convalescência física¹⁹⁶, que denotariam a efetividade e a amplidão da cura espiritual obtida segundo os preceitos daimistas. Dentre aqueles, um traço notável seriam

ou mágica. Nesse último caso, deve primeiro buscar a sua razão, para depois elaborar uma estratégia de tratamento. Para tanto, é costumeiro indagar ao paciente a respeito de seus sintomas e sua vida afetiva e financeira. Também é feito um exame do seu corpo, e sente-se o pulso. Às vezes, tal conduta é suficiente para que o vegetalista diagnostique o mal e receite um tratamento. Em outros casos, torna-se necessário recorrer à *ayahuasca*, que poderá ser tomada só pelo vegetalista, ou então por ele e seu paciente. Poderão então ocorrer visões vivamente coloridas e dotadas de um forte conteúdo emocional, onde são comuns as manifestações de figuras humanas ou de animais, conhecidas ou desconhecidas e, em alguns casos, até com a imagem do próprio sujeito da experiência. Há também relatos de autoscopia, ou seja, uma viagem por dentro do corpo e uma inspeção de seu funcionamento. Poderão também ocorrer manifestações corporais das mais variadas, como tremedeiras, sentimento de frio, náusea, vômito, diarreia e, em alguns casos, até o vivenciamento do processo de morrer”. Sobre a purga citada, ver p. 54 do mesmo texto.

¹⁹⁵ PELAEZ, Maria Cristina. *Santo Daime* cit., nota 193 supra, p. 477.

¹⁹⁶ PELAEZ, Maria Cristina. *Santo Daime* cit., nota 193 supra, p. 485. Não há que se cogitar em desprezo ao corpo físico, naturalmente, compreendido pelos daimistas, segundo a autora, como a massa de modelagem na qual o espírito encerra seus traços fisionômicos. No entanto, “para esta doutrina, seus seguidores seriam *guerreiros*, e à medida que as pessoas vão internalizando este conceito, vão adotando corporalmente uma atitude coerente com esta representação: as posturas vão se corrigindo, o caminhar torna-se mais erguido, os movimentos mais precisos e seguros, sem demasiada gesticulação ou irritabilidade”.

as mudanças na personalidade, no sentido de desenvolvimento da capacidade de autocrítica e a disposição para retificar pensamentos e condutas entendidos como errados¹⁹⁷.

Justifica-se a afirmação porque, em certo sentido, a modificação das perspectivas subjetivas, tal como apresentada, constituiria o ponto de partida para os demais indicadores da cura espiritual que MARIA CRISTINA PELAEZ listou em seu artigo sobre o tema: mudanças na relação com a sociedade, a partir das quais a reinterpretação da própria história de vida e das concepções de trabalho seria imediata decorrência¹⁹⁸.

A adesão ao daimismo, contudo, não induziria, segundo a ampla maioria das vezes nessa disciplina, a tais conclusões. Pelo menos, não de forma tão contundente, e no sentido de fortalecer o esgarçamento do tecido social. Pelo contrário.

Em certo aspecto, conforme já visto com base nos trabalhos de BEATRIZ LABATE, EDWARD MACRAE e HENRIQUE ANTUNES, dentre outros, o surgimento dessa religião ayahuasqueira mostrou-se forte elemento de agregação na tessitura social das comunidades amazônicas em processo de transição para uma etapa de urbanização ainda precária.

Dessa forma, ponderadas as valiosas observações de MARIA CRISTINA PELAEZ, parece tender a um eco isolado o entendimento de que a cura espiritual induziria a alguma forma de solipcismo, num plano individual naturalmente, ou mesmo de desarticulação do senso comunitário, em uma dimensão interpessoal.

O que deve prevalecer, em resposta às ponderações de MARIA CRISTINA PELAEZ, portanto, é uma conclusão diversa.

¹⁹⁷ PELAEZ, Maria Cristina. *Santo Daime* cit., nota 193 supra, p. 484.

¹⁹⁸ PELAEZ, Maria Cristina. *Santo Daime* cit., nota 193 supra, pp. 486-487. Se, de um lado, a cura espiritual poderia induzir, na visão da autora, a um “abandono” progressivo da vida social (redimensionamento das atividades gregárias, vistas antes como diversão, e após a ‘cura’, como distração), de outro, a atividade laboral adquiriria um sentido mais profundo. Nas palavras da autora: “os trabalhos materiais empreendidos não seriam o cumprimento da missão e, assumidos com responsabilidade se constituiriam em vias concretas de crescimento espiritual”.

A interpretação de que os trabalhos terapêuticos produzidos no culto daimista induziriam a uma instigação da postura reflexiva e a uma experiência de autocrítica, que poderá instilar o enfermo reabilitado a sopesar seus comportamentos pessoais e sua forma de relacionamento com as demais dimensões sociais, nos planos familiares, do trabalho etc.

Em complemento às mencionadas conclusões predominantes na Antropologia voltada ao estudo do daimismo, atente-se que é patente o efeito agregador da constituição das seitas e grupos religiosos, já que, na própria fórmula conceitual de ÉMILE DÜRKHEIM, um mesmo sistema de crenças e convicções morais é partilhado por uma mesma comunidade moral, submetida às mesmas regras prescritivas gravadas na dogmática do credo¹⁹⁹.

Além disso, a prática ritualística daimista, além de envolver os trabalhos de cura (*healing works*), o que já acarreta um ingrediente de fortalecimento da solidariedade social, traz em seu bojo o conceito nuclear de “miração”, a qual representaria um canal de acesso a uma ordem de realidade transcendente à material, a qual, à semelhança das noções de céu e inferno nas religiões abraâmicas, tende à partilha pelos acólitos²⁰⁰.

O mistério acerca da continuidade da existência subjetiva após a morte forjou nos seios das religiões – nesse ponto, o daimismo novamente confirmando regras – um impulso de investigação coletiva por todos aqueles aderentes à essa religião ayahuasqueira.

¹⁹⁹ DÜRKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires* cit., nota 139 supra, p. 68: «Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.». Em livre tradução para o português: “Uma religião é um sistema solidário de crenças e práticas relacionadas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças e práticas que unem em uma mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que aderem a ela.”.

²⁰⁰ SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso* cit., nota 125 supra, p. 437. “... enquanto categoria inscrita como um dos estados alterados de consciência (fragmentação), a miração é algo interno ao corpo, desdobrando-se contudo em ordens implicadas/explicadas de realidades totais que são construídas em dialogias com o físico, o químico, o biológico, e num sentido dissipatório (aquilo que transcende ou propaga) de uma ordem de realidade que transcende o individual”.

Como as práticas daimistas, além de rituais de cura, envolvem mediunidade, possessão²⁰¹, resguardo contra figuras sobrenaturais que marcam a cultura amazônica cabocla²⁰², clamor pela proteção dos santos²⁰³ e outros fenômenos espirituais que exigem a participação de um coletivo de pessoas, parece irretorquível o *élan* gregário dessa manifestação religiosa. A já citada difusão de inúmeros grupos daimistas no século XX pelo território brasileiro comprova aquela tendência.

Sedimentando a conclusão pelo efeito socializador das práticas ritualísticas daimistas, MAURO ALMEIDA ainda recorre a um conceito de outra figura cardinal da Sociologia, MAX WEBER, para tratar dos efeitos do fenômeno: trata-se do que o supracitado autor de *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* denominou *Vergemeinschaftung*, que se poderia traduzir como “comunitarização”, em vista do prefixo e sufixo apostos ao termo “Gemeinschaft” (“comunidade”, na língua germânica, como base no étimo “gemein”, que carrega o sentido de “comum”, seguido já de um sufixo de substantivização, *-schaft*). A *Vergemeinschaftung* expressaria a força agregadora na

²⁰¹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 30-31. “Entre a população mestiça, encontram-se vários tipos de praticantes, conhecidos genericamente como curandeiros ou empíricos. Os vegetalistas foram uma subcategoria desses últimos, e são frequentemente chamados de mestre, doutor, médico, velhinho e vovozinho. Em certos casos, vegetalistas altamente considerados por seu vasto conhecimento e poder são tratados pelo termo “banco”. Eles deitam-se com a face voltada para o chão e deixam-se possuir por espíritos. Neste caso, banco poderia se referir a um assento de poder. Outras denominações para os vegetalistas são bruxo ou feiticeiro, geralmente com conotação pejorativa, usados para os considerados praticantes do mal. Os vegetalistas tendem a ser marginalizados e desprezados pelas classes dominantes. Isso não os preocupa, pois são muito respeitados em sua própria comunidade. Sua inserção nesses grupos é muito maior do que a de autoridades médicas locais, frequentemente incapazes de perceber ou compreender os problemas cotidianos de sua clientela”.

²⁰² MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 38. “Essas entidades talvez sejam o resultado da fusão de conceitos indígenas (sobre seres que seriam “donos” de certas partes do ambiente e dos bichos) com lendas europeias sobre fadas, sereias, mouras encantadas e as inúmeras identificações de Nossa Senhora, do agiológico católico. (...) Para o caboclo amazônico, até as zonas urbanas são habitadas por seres sobrenaturais, mesmo que em menor número. São lobisomens, matintapereras e outras entidades resultantes da transformação de seres humanos em animais. Apesar dessas crenças, o caboclo da Amazônia brasileira, como o peruano, geralmente se considera católico, embora recentemente outros sistemas religiosos como o protestantismo e o espiritismo venham arregimentando inúmeros adeptos”.

²⁰³ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 39. “Os santos são concebidos como entidades domésticas benevolentes que protegem o indivíduo e a comunidade, assegurando o bem-estar geral, a cura das doenças, o sucesso na colheita ou na atividade a que o indivíduo se dedica. A promessa é o ponto focal das relações entre os homens e santos e há pouca elaboração sobre a vida depois da morte, dada a segurança que o indivíduo possui de que tudo correrá bem se ele não faltar com o respeito e cumprir as promessas aos santos. Mesmo poderosos, os santos são considerados impotentes contra os bichos visagentos, entidades espirituais protetoras da natureza relativamente inofensivas, que se tornam malignas para o homem diante de qualquer abuso. Os santos são criaturas benévolas, mais ligadas ao homem que ao ambiente físico. Assim, devem diferir os modos de lidar com esses dois tipos de entidade espiritual. Enquanto os santos são invocados através de orações, promessas e festas, os bichos visagentos são evitados ou afastados através de certas práticas mágicas e de rezas que, mais do que meio de comunicação com o divino, servem como fórmulas de encantamento”.

difusão dos cultos e ritos daimistas (o prefixo *Ver-* denota, em alemão, um processo, dentre outros sentidos possíveis), justamente por instilar um sentimento de pertencimento²⁰⁴ dos adeptos e dos neófitos interessados em exercer seu direito subjetivo de adesão à religião.

Fulminando-se, por derradeiro, qualquer pendor em se negar a força de articulação do daimismo como fenômeno religioso, impende deixar claro que o aludido direito subjetivo perfaz uma dimensão essencial da personalidade humana e decorre de uma liberdade fundamental (constitucionalmente assegurada, inclusive, no modelo brasileiro), constituída, ademais, de duas dimensões, consoante o brilhante escólio de RAMON SORIANO²⁰⁵: além da individual, referente à garantia pelo Estado da imunidade de coação, há uma coletiva, dimanada da constituição jurídica das confissões religiosas, providas do devido reconhecimento oficial, para que possam livremente deflagrar os atos relativos à exteriorização dos respectivos cultos.

O retrospecto histórico, sobretudo pretoriano, do tratamento da questão no Brasil é pouco animador, contudo.

O processo de independência do Brasil, consolidado em 1822, em parte havia facilitado o arrefecimento da perseguição religiosa. Embora tenha havido, como já destacado, a imposição do Catolicismo como religião oficial do Império (artigo 5º da Constituição de 1824), a própria desvinculação do território brasileiro, em sua incontida miscigenação étnica e cultural, do jugo da Metrópole portuguesa abrandou o tratamento da matéria religiosa. Se, no plano jurídico, ainda se erigia a construção do arcabouço normativo (advindo o Código Criminal do Império em 1832, com a previsão de tipos penais relativos²⁰⁶), no plano social, houve certo período de tolerância religiosa, ainda que relativa e mitigada conforme as circunstâncias concretas.

Parte das respostas é oferecida por MARCELO S. MERCANTE, de acordo com o qual o Cristianismo, tal como se estabeleceu com o fim dos processos

²⁰⁴ MAURO ALMEIDA redigiu o prefácio da obra *A reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos*, de lavra de BEATRIZ LABATE. In: LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 14.

²⁰⁵ Trata-se de informação extraída da obra *Las libertades públicas* (Madrid: Tecnos, 1990, p. 64), citada no corpo do auspicioso trabalho acadêmico de TATIANA ROBLES SEFERJAN. In: SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 19.

²⁰⁶ Remeta-se, nesse sentido, aos artigos 157 e 158 do Código Criminal citado, reproduzidos na nota nº 114.

criminais por heresia e outras infrações contra a doutrina eclesiástica, derivados da Contrarreforma nas colônias ibéricas em geral, caracterizou-se, primordialmente, por organizações leigas regidas por líderes carismáticos e divididas em várias irmandades, porquanto as ordens religiosas em geral (jesuítas, franciscanos, beneditinos, carmelitas) padeciam de inúmeros problemas internos²⁰⁷.

Seguramente isso desestabilizou a catequização, de dispersão bem mais lenta e intrincada por comparação à transmissão da religiosidade popular, o que se dava de modo célere, cotidiano e essencialmente espontâneo, na malha da informalidade própria às relações interpessoais.

E nem mesmo a imposição do Catolicismo como religião oficial chegaria a comprometer o avanço da interpenetração religiosa nos grupos sociais pátrios, pois o Chefe da Igreja não era o Papa, e sim o próprio Imperador²⁰⁸.

Daí o escólio contundente de MARCELO S. MERCANTE a respeito da consolidação de um ambiente de maior tolerância religiosa, ainda que com temperamentos:

“Esse ambiente permitia que diferentes tradições se mesclassem facilmente, em um sincretismo aberto e franco de práticas, crenças e deidades de origem cristã, africana e indígena. Até 1890 as irmandades leigas haviam construído e administrado as igrejas, promovido suas festas, honrado seus santos, pagado os padres e liderado orações e novenas. Ao mesmo tempo, muitos de seus líderes estavam ligados a movimentos de livre-pensadores, como a maçonaria”.

²⁰⁷ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, pp. 67-68. Em comentário sobre o traço popular de informalidade (no sentido de não oficialidade) das práticas religiosas (inclusive, cristãs) no Brasil, o autor esclarece que “... a criação das chamadas capelinhas de estrada nos locais onde as pessoas se agrupavam para orar e realizar as festas em honra aos seus santos era muito comum. O ‘padre’ era uma pessoa leiga, mas que tinha a inteira confiança dos moradores do local, vivendo próximo a eles e zelando pela capela. Esse padre leigo também era responsável por realizar casamentos, batismos, confissões e várias outras cerimônias”.

²⁰⁸ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, pp. 67-68.

Da mesma maneira, a consolidação de um cenário mosaico das manifestações religiosas brasileiras ainda se robusteceu com um movimento, identificado sociologicamente, como de resistência contra a romanização do cristianismo local²⁰⁹. Sintomático, nesse aspecto, da prevalência da tradição cristã “abrasileirada” teria sido, na visão de EDWARD MACRAE²¹⁰, a criação das capelas de estrada, a difusão cultural das romarias (também realizadas em algumas religiões ayahuasqueiras) e a multiplicação das ramadas, locais de celebração das festas cristãs após o culto nas capelas.

Tardio fora o esforço de um grupo de bispos reformadores em buscar remoldar a religiosidade brasileira, no afã de romanizá-la, por meio da atração de novas ordens vindas da Europa, como os capuchinhos franceses, os redentoristas, os dominicanos e os jesuítas, entre muitas outras, bem como o de estabelecer seminários para a formação dos futuros padres, segundo MARCELO S. MERCANTE²¹¹. Além de tentar reorganizar a Igreja Católica “oficial” no País, o episcopado esmerou-se em reduzir o poder das irmandades e dos líderes carismáticos, ao valorizarem a missa, conduzida por um clérigo com formação em seminário, em detrimento dos rosários, rezados sob a condução de leigos, e ao restringirem as romarias, exigindo a consecução do ritual sob comando de padres nomeados pelos bispos.

Tenaz era o esforço em se marginalizarem não só as lideranças, como grupos inteiros de devotos da condução dos assuntos espirituais. Ou, como bem sintetizou o supracitado autor: “*As pessoas comuns não tinham mais a responsabilidade de conduzir sua própria religião e espiritualidade*”²¹².

Entretanto, a própria tentativa de ostracismo dos não eclesiásticos na condução da vida religiosa acabou revertendo-se em desfavor da própria Igreja: a imprescindibilidade de seus membros para ministrar os sacramentos (alguns dos quais com

²⁰⁹ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 68.

²¹⁰ Também citado por MARCELO S. MERCANTE, conforme notas nº 200 a 202.

²¹¹ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 68.

²¹² MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 68. A exceção nesse contexto histórico foi, segundo o autor, apoiado em suas pesquisas, a ordem religiosa italiana *Servos de Maria*, que capitaneou o movimento de reforma no Acre, por não ter interferido nas manifestações espontâneas da religiosidade acreana, trazidas com os migrantes nordestinos e baseadas nas romarias, nas novenas e nos rosários.

restrições inerentes, como a imposição de batismo prévio como condição para os casamentos) inviabilizou os projetos que visavam extirpar a religiosidade popular, propiciando, assim, a reorganização da vida religiosa, segundo os modos culturais locais²¹³.

A pretensão eclesiástica já tinha, de saída, pouca chance de êxito. Apesar do contínuo funcionamento do Tribunal da Inquisição no Brasil na remota fase do período colonial, jamais se *instituiu* aqui uma corte com tais funções, diversamente do que ocorrera, por exemplo, na América Espanhola (Peru)²¹⁴, ponto de que já se cuidou, a propósito, em tópico anterior.

Assim, após a formulação da fase acusatória, os libelados eram enviados a Lisboa para julgamento e execução da pena, o que, felizmente, comportava sobejas dificuldades práticas, por motivos óbvios, à sucessão de arbitrariedades verificadas nos processos inquisitórios, conduzidos sob o pálio do direito canônico. A extinção do Tribunal da Inquisição em 1820 fortaleceu ainda mais a consolidação das manifestações e práticas religiosas genuinamente brasileiras desde então.

O golpe de morte, contudo, sobreveio no bojo do processo de instauração da própria República (e com a edição do sobredito Decreto nº 119-A²¹⁵), o que

²¹³ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 68. “Um bispo ligado aos Servos de Maria tinha a responsabilidade de viajar através dos seringais para realizar casamentos, batismos, confissões e celebrar a comunhão. Havia muitas restrições para ministrar os sacramentos: os casamentos só eram realizados se o casal fosse batizado, e para o batismo ambos os padrinhos tinham que ser batizados e casados (Oliveira, 2002). Além disso, depois de haver se retirado de uma colocação, o padre demoraria muito tempo para voltar. A comunidade, então, ao invés de permanecer imobilizada pela ausência de um padre, tendia a retomar o antigo sistema de organizar ela mesma sua vida religiosa”.

²¹⁴ SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 1ª ed., 2002, p. 69: “Os juízos eclesiásticos, ou seja, as sentenças eram remetidas aos magistrados civis, a fim de serem executadas. O juízo eclesiástico estava submetido ao direito canônico. Não se pode olvidar que, durante o período colonial, o Tribunal da Inquisição esteve em pleno funcionamento. O Santo Ofício fora instituído em Portugal, no ano de 1536, e extinto no ano de 1820. Embora nenhum tribunal inquisitorial tenha sido criado no Brasil, isto não significa que a Inquisição não tenha atuado. Ocorria que os réus, após a acusação, eram levados a Lisboa, para serem julgados e executados. Insistentes pedidos foram feitos, por que se criasse um Tribunal da Inquisição no Brasil. No entanto, ele jamais foi criado. Situação diversa sucedeu no Peru, onde um Tribunal inquisitorial foi instituído. Até hoje, as máquinas utilizadas para torturar e matar, com todo requinte de crueldade, podem ser vistas em museus da inquisição. Geralmente os condenados eram estrangulados, antes de serem queimados; sendo, porém, pertinaz o réu, esse era queimado vivo. Havia, também, o confisco de bens, como pena prevista nas Ordenações Filipinas.”.

²¹⁵ Remeta-se à nota nº 106.

tornaria de balde qualquer esforço de “restauração” da “verdadeira” fé católica, tal como Roma entendesse que deveria ser professada. Ao contrário do que se tenha verificado noutros empreendimentos coloniais, a atuação lusitana diferenciara-se, nos séculos precedentes, dos demais grupos colonizadores, por não enfatizar tanto a distinção racial, quanto a de religião, de modo que professar a mesma fé, na cultura portuguesa, facilitou um tratamento menos desigual, na opinião de ALDIR GUEDES SORIANO²¹⁶.

No momento da transição da fase imperial à fase republicana da história política brasileira, a contundência da atuação da Igreja Católica, combatida após quase sessenta anos de enfraquecimento das decisões do Papado pela indicação do Imperador como Chefe espiritual do País, segundo MARCELO S. MERCANTE²¹⁷, foi quase nulificada pelo ideal laicizante do projeto republicano adotado, já não existindo mais sequer uma religião oficial.

No contexto tratado, as demais manifestações religiosas, antes adstritas ao foro doméstico, adquiriram personalidade jurídica e, nesse compasso, uma visibilidade sem precedentes. Abrindo-se as cortinas da tolerância religiosa na equiparação constitucional de todas as religiões, outros credos vieram dividir o mesmo palco com o Catolicismo, distanciado já, na formação cultural do povo brasileiro, de sua matriz romanizada, como dito. Segundo ALDIR GUEDES SORIANO²¹⁸,

“No regime anterior ao Decreto n. 119-A, a Igreja Católica era a Igreja do Império; e para as demais Igrejas, não eram permitidas formas exteriores de culto, conforme o art. 5º da CF de 1824. Assim, nesse caso, a inexistência de liberdade de culto fazia com que as outras religiões fossem proscritas ou proibidas. Eram toleradas

²¹⁶ SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade* cit., nota 214 supra, p. 68. “O português considerava seu igual aquele que tinha a mesma religião. Não se importava com a raça. O importante, para ele, era que o estrangeiro professasse a religião católica. O não católico era temido como um adversário político, capaz de enfraquecer a estrutura colonial desenvolvida em parceria com a religião católica. Nota-se, aqui, um forte liame entre a Igreja (Católica) e o Estado (Coroa Portuguesa). Durante toda nossa história colonial, essa união seria mantida, com o escopo de combater os calvinistas franceses, os reformadores holandeses e os protestantes ingleses”.

²¹⁷ Remeta-se à nota nº 201.

²¹⁸ SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade* cit., nota 214 supra, p. 80.

apenas com os seus cultos domésticos, e não tinham personalidade jurídica reconhecida, conforme se depreende do art. 5º do Decreto n. 119-A. A religião oficial, por seu turno, era subvencionada pelo Estado, gozava de enormes privilégios e favores estatais”.

Ainda assim, a jurisprudência criminal brasileira fornece exemplos pitorescos acerca do tratamento da matéria.

ANTÔNIO CARLOS DUARTE DE CARVALHO esmerou-se em trazer à colação um repertório pretoriano mais vetusto, abrangendo as décadas de 1950 a 1980²¹⁹. Parcela considerável dos acórdãos carregava acusações, segundo a prefacial do Ministério Público Estadual, do cometimento do curandeirismo associado com outro delito previsto, segundo o atual Código Penal de 1940, no Título VIII – dos Crimes contra a Incolumidade Pública, Capítulo III – dos Crimes contra a Saúde Pública, invariavelmente os delitos de exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica (artigos 282 e 284)²²⁰.

Pouca dificuldade parece subsistir na correlação, evidente ao espírito, das práticas daimistas na moldura penal inscrita no artigo 284 do Código Penal ainda vigente. Em vista do propósito espiritual de cura contra as diversas enfermidades que levam a combalir tanto o corpo, como a alma, os rituais daimistas facilmente poderiam ser enquadrados em comportamento criminalmente repreensível, numa interpretação à fria

²¹⁹ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros, burlões e mistificadores. Criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo – 1950 a 1980*. São Paulo: UNESP, 2003, pp. 113 a 116.

²²⁰ São eles:

Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica

Art. 282 - Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa.

(...)

Curandeirismo

Art. 284 - 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.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Exemplificam as condenações, pela prática conjunta desses crimes: Acórdão nº 43.780 (junho/1965), Acórdão nº 45.228 (dezembro/1965).

letra da lei, e ao arrepio da (atual) determinação constitucional pela liberdade religiosa. Ademais, a própria concepção técnica do delito, tratado como sendo de mera conduta, conforme esclarecem MIGUEL REALE JUNIOR e RENATO DE MELLO JORGE SILVEIRA, comportaria dificuldades adicionais, haja vista a absorção, nesse tipo penal, da perspectiva de um Direito Penal preventivo, pelo qual se anteciparia, sob o pesado condão da criminalização, a simples possibilidade do resultado danoso como suficiente para se firmar a relevância penal da conduta:

“O injusto dos crimes de mera conduta não decorre da previsão legal da conduta como crime, o que consiste tão só em uma perspectiva formal, mas sim ‘na capacidade da conduta em criar perigo ainda que apenas potencial para os bens jurídicos protegidos’, pois o substrato material reside na aptidão, de acordo com um juízo ex ante, do comportamento incriminado em circunstâncias normais de lesionar o bem jurídico. O aspecto material, cerne do delito, vem a ser, nos crimes de mera conduta, a periculosidade intrínseca da ação, em consonância com um juízo ex ante, tendo em vista as circunstâncias sabidas e a experiência comum. Como assinala RENATO SILVEIRA, em decorrência do princípio da lesividade não cabe a incriminação de ‘condutas desprovidas de um potencial danoso’”

²²¹.

A despeito da possibilidade de tal interpretação menos coerente com as liberdades fundamentais, há decisões antigas do Tribunal paulista que corajosamente anteciparam uma posição menos repressiva à liberdade religiosa. A “complacência” fora, contudo, produto do mais usual dos fundamentos dilatatórios nas absolvições criminais, a insuficiência de provas²²², com base no artigo 386, inciso VII, do Código de Processo Penal, vez que, do contrário, a condenação tendia a francamente predominar.

²²¹ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes contra a saúde pública*. In: *Direito Penal – Jurisprudência em debate*. São Paulo, Saraiva: 2ª ed., 2016, pp. 539-581, p. 574.

²²² CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 111. Foram listados na pesquisa nove acórdãos absolutórios, todos com idêntico desate processual. Por ordem cronológica: Acórdãos nº 26.501 (novembro/1950), 21.016 (agosto/1960), 21.226 (agosto/1960), 21.609 (maio/1961), 31.723 (janeiro/1963), 36.212 (abril/1964), 3.866 (maio/1968), 69.647 (abril/1974), 132.029 (janeiro/1978).

Outrossim, boa parcela dos desfechos técnicos favoráveis à Defesa foi registrada em casos envolvendo o esoterismo espírita, que, à semelhança do daimismo, se apresenta como manifestação religiosa que milita na identificação de males não especificamente físicos e propõem tratamentos no campo espiritual. Todavia, segundo ANTÔNIO CARLOS DUARTE DE CARVALHO, a censura penal mais severa recaía sobre as religiões de matriz africana (umbanda, candomblé)²²³, com menos intensidade em desfavor dos praticantes da doutrina espírita, não sendo desarrazoado cogitar que a origem europeia da doutrina (principalmente por sua vertente mais conhecida, a kardecista), induzisse a uma mitigação do preconceito religioso.

Deveras, havia, por esse aspecto, uma tendência a uma postura judicial ainda mais refratária, não sendo incomum a desqualificação dos rituais das religiões de matriz africana como sendo práticas de “baixo espiritismo”, “magia negra” ou quimbanda, a serviço do curandeirismo, sendo os praticantes catalogados como burlões, embusteiros e mistificadores, dispostos a explorar a credulidade alheia, em total desprestígio ao valor da saúde pública²²⁴, por se irrogarem o poder de estabelecer diagnósticos aos mais diversos males e indicar a respectiva cura²²⁵.

Na pesquisa citada, foram amealhados seis acórdãos relativos a processos criminais advindos de cidades paulistas distintas (além da Capital, Lucélia, Batatais, Junqueirópolis e Tupi Paulista), com um ponto comum a todos eles: a linha

²²³ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 103.

²²⁴ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra. pp. 542-543. “É certo que não existe um conceito penal de saúde pública. As expressões e definições variantes em torno do tema acabam dizendo respeito a todas as incidências no bem-estar físico, psíquico e social da pessoa e da comunidade, ou, como prefere BLANCO LOZANO, o conjunto de condições que, positiva ou negativamente, garantem e fomentam a saúde dos cidadãos, ou, ainda, o conjunto de condições positivas e negativas que possibilitam o bem-estar das pessoas. Com essa compreensão, tem-se a preocupação posta já no Código de 1940. Lá se encontravam disposições que iam desde o causar epidemia até, mesmo, questões relativas a drogas ilícitas. (...) REALE JR. é bastante preciso ao observar que ‘se a saúde pública é direito de todos e dever do Estado, conforme o art. 196 da CF, a lei penal neste Capítulo III do Título VIII visa a proteger a saúde de todos, de número indeterminado de pessoas, e não a saúde deste ou daquele, configurando como crimes as situações que consistem em *perigo comum à saúde*, razão por que, como salientou NELSON HUNGRIA, dano efetivo ou perigo à saúde é o que distingue de certos crimes patrimoniais ou contra a economia popular. Dessa forma, é de se ver que o Código Penal brasileiro de 1940, a exemplo do Código Rocco, demonstrou preocupação especial para com essa modalidade de bem jurídico”.

²²⁵ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 108. Acórdão nº 21.757 (setembro/1960).

defensiva, oscilando em se sustentar a efetividade dos “passes” espirituais²²⁶ e a conformidade das práticas ritualísticas com os preceitos da religião seguida – esse último argumento sendo, eventualmente, albergado pelos julgadores²²⁷.

No entanto, segundo se extrai do cabedal pretoriano do período, as condenações criminais eram mais frequentes, sequer se exigindo, no tocante à análise das provas, a identificação dos indivíduos a quem os tratamentos espirituais tivessem sido ministrados, bastando que se visse comprovada a prática de “passes”, rezas, bênçãos ou quaisquer outros rituais destinados a aplacar o sofrimento humano²²⁸, mesmo sem a expressa promessa de cura²²⁹, e, principalmente, se tais tratamentos fossem ministrados com a habitualidade²³⁰ exigida no tipo penal insculpido no artigo 284 do Código Penal (com inalterada redação *ab ovo*).

Registrados foram, entre as décadas de 1950 e 1980, outros cinco casos de curandeirismo, enfatizando-se o fator habitualidade, ainda mais em se tendo observado, sobretudo na segunda metade daquele período, um avanço maior, em diversos campos de regulamentação legal, da tutela de interesses supraindividuais²³¹.

²²⁶ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 103. Acórdão nº 26.352, julgamento no mês de julho de 1961.

²²⁷ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 103. Acórdão nº 34.089, julgamento no mês de novembro de 1971. Nesse caso, prevaleceu o desate absolutório em benefício do acusado, por se concluir que “os atos por ele praticados faziam parte de um ritual consagrado pela religião umbandista, largamente difundida no Brasil e praticada por grande parcela da população, inclusive pessoas da sociedade. Diretor espiritual da Tenda Espírita de Umbanda ..., na da mais fazia do que executar as práticas da seita... que a Constituição respeita por não contrariar às Leis e aos bons costumes”.

²²⁸ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 106. Acórdão nº 28.348 (julho/1950), Acórdão nº 29.882 (maio/1962).

²²⁹ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 106. Acórdão nº 38.671 (dezembro/1964). Nesse caso, a linha defensiva, fracassada, arguiu a inexistência de crime, já que o inculcado se limitava a fornecer água aos doentes e exultava não uma cura miraculosa, mas sua fé em Deus.

²³⁰ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 106. Acórdão nº 17.380 (fevereiro/1960). Na ementa: “Configura o delito definido no artigo número 284, número II, do Código Penal, o fato de se propor alguém, com benzimentos e palavras, a fazer tratamento de moléstias em caráter de habitualidade”.

²³¹ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra, p. 549. “A opção pela criminalização do perigo, em especial do perigo abstrato, é bastante comum em se tratando de tutelas supraindividuais, estipulando um verdadeiro Direito Penal preventivo. A saúde é identificada como um estado de bem-estar físico-psíquico, uma situação de equilíbrio e de desenvolvimento harmonioso das funções do indivíduo (...) A tutela de tal saúde é que gera problemas em avaliação da sociedade de risco atual”.

Em alguns daqueles precedentes, enfatizou-se na decisão condenatória que a repressão penal se justificaria em casos de prometidas curas por canais espirituais, vez que sua concorrência com a Medicina tradicional acarretaria uma perigosa procrastinação de tratamento clínico regular, com diminuição das possibilidades de cura do enfermo²³². Mesmo que se tratasse de culto organizado, estando o templo ou prédio similar devidamente credenciado perante os órgãos oficiais, ainda assim, qualquer prática religiosa que se inserisse na ampla moldura do curandeirismo se tornaria suscetível de persecução penal²³³.

A propósito, esse último fator poderia até mesmo, em certa medida, contribuir à condenação do libelado. Um dos pioneiros exemplares que despontam nesse cabedal de vetustos processos é o caso ÂNGELO TASILI, em que a condenação se lastrou, dentre outros argumentos, na consolidação do entendimento, segundo o qual a prática de curandeirismo perfazia crime de perigo (não crime de dano), dispensando-se, pois, a oitiva dos indivíduos atendidos pelo curandeiro. Como delito perpetrado em detrimento da saúde pública, seria sujeita à repressão penal a própria ministração de terapêutica proibida²³⁴, porque destoante das práticas médicas, mesmo sob a escusa da liberdade de religião.

Mais recentemente, as decisões judiciais, apesar de já terem sido proferidas sob o pálio da Constituição Republicana de 1988, confirmam uma tendência similar de jurisdição. Ilustrativo é o precedente manifestado perante o Supremo Tribunal Federal (HC nº 85.718/DF), julgado perante a Segunda Turma e relatado pelo Ministro

²³² CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, p. 107. Foi o caso da condenação criminal de Yaeko Yamato e Haruyuky Takamori, pastores da Igreja Messiânica Mundial, sita em Adamantina/SP, pois, por ministrarem “benzeduras destinadas à cura de males físicos, o que faziam através de gestos acompanhados de orações”, retardavam a procura de tratamento médico pelos pacientes, o que contribuía à diminuição das chances de cura (Acórdão nº 62.914, outubro/1967).

²³³ Foi o caso de dois acórdãos distintos, nos processos-crime movidos contra Antônio Bini e Ana Bini (Acórdão nº 48.368, julho/1965) e contra Antônio Joaquim dos Santos (Acórdão nº 29.036, novembro/1962), todos espíritas acusados por realizarem benzimentos e prescreverem ervas para a cura de doenças. Segundo ponderou o Tribunal paulista no último caso citado, “incide na sanção penal, prevista no artigo número 284 do Código Penal, aquele que se utiliza de gestos e passes como pretexto de curar as pessoas que o procuram em sua tenda espírita. O registro desta não imprime licitude à sua atividade criminoso”. In: CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 2017 supra, p. 107.

²³⁴ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, pp. 126-127. Processo-crime julgado perante a 1ª Câmara Criminal do Tribunal de Justiça bandeirante (fonte do autor: Revista dos Tribunais, v. 186, jul. 1950, pp. 587-589).

CÉZAR PELUSO²³⁵, em que a absolvição se deu por ausência de prova pericial nas substâncias supostamente ministradas pelos acusados. A maior discrepância no tocante ao entendimento jurídico deu-se, em verdade, pelo reconhecimento da incompatibilidade entre os delitos de exercício ilegal da medicina, artes dentárias e farmacêuticas e de curandeirismo (artigos 282 e 284 do Código Penal), eis que esse último delito é associado à desqualificação intelectual do agente como pessoa inculta ou ignorante. A incompatibilidade entre os tipos penais não se observava nos julgados mais antigos²³⁶.

EMENTA: AÇÃO PENAL. Condenação. Concurso material. Crimes de exercício ilegal da arte farmacêutica e de curandeirismo. Inadmissibilidade. Incompatibilidade entre os tipos penais previstos nos arts. 282 e 284 do Código Penal. Pacientes não ignorantes nem incultos. Comportamento correspondente, em tese, ao art. 282 do CP. Falta, porém, de laudo pericial sobre as substâncias apreendidas. Inadmissibilidade de exame indireto. Absolvição dos pacientes decretada. HC concedido para esse fim. Interpretação do art. 167 do CPP. Precedentes. Excluindo-se, entre si, os tipos previstos nos arts. 282 e 284 do Código Penal, dos quais só primeiro se ajustaria aos fatos descritos na denúncia, desse delito absolve-se o réu, quando não tenha havido perícia nas substâncias apreendidas.

(HC 85718/DF, Relator(a): Min. CEZAR PELUSO, Julgamento: 18/11/2008, Órgão Julgador: Segunda Turma, v.u., Publicação DJe-232 DIVULG 04-12-2008 PUBLIC 05-12-2008).

No referido julgamento, a Segunda Turma do Colendo Supremo Tribunal Federal ponderou que a prática de qualquer uma das modalidades previstas no artigo 282 do Código Penal exigiria prévios conhecimentos técnicos do agente acerca da profissão respectiva (Medicina, Odontologia, Farmácia), ao passo que o curandeirismo exigiria que o sujeito ativo fosse inculto ou ignorante, dando azo, em certa medida, à própria desqualificação do discurso religioso.

²³⁵ Precedente colhido junto ao sítio virtual oficial do próprio Supremo Tribunal Federal.

²³⁶ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros* cit., nota 219 supra, pp. 115-116.

Não se trata exatamente de exemplar de direito penal do autor, embora o solo jurisprudencial na matéria permita identificar a leira do preconceito contra religiões de origem africana, dada a frequência da persecução penal às práticas ritualísticas praticadas no seio do candomblé e da umbanda, menos quando exercidas por cultos do espiritismo²³⁷.

O *descrimen* utilizado, apoiando-se na péssima técnica de redação dos tipos penais citados, sustenta que o sujeito ativo com conhecimentos técnicos (em Medicina, Farmácia *etc.*) não incorreria em curandeirismo, porque, por princípio, a base de conhecimento angariada pelas técnicas milenares de *folk medicine* não usufruiria, aos olhos da Justiça, do mesmo prestígio que os conhecimentos médicos obtidos segundo os padrões da racionalidade ocidental.

Não cabe, aqui, assumir uma posição “culturalista”, contudo, a fim de se relativizar qualquer forma de apreensão do conhecimento humano, nem deixar de conferir o devido prestígio aos êxitos de uma bem curada e eticamente regra Medicina, cujo rigor metodológico em suas investigações, longe de ser desprezível, é ponto-chave na segurança dos diagnósticos e, em última análise, no triunfo cada vez mais frequente do homem sobre a morte.

Apenas é criticável que o delito do artigo 282 do Código Penal confira tratamento penal bem mais brando, do ponto de vista ontológico, nos casos em que se exercerem as artes médica, odontológica ou farmacêutica em detrimento de proibições administrativas contra o agente em fazê-lo, com base na presunção de que o detentor de prerrogativas profissionais que, à revelia de sua suspensão administrativa para o exercício regular de seu ofício, esteja menos sujeito à censura penal que o curandeiro, como se o descompromisso ético devesse ser tratado com maior leniência que a irresponsabilidade dos que oferecem um tratamento “alternativo” de maneira leviana. No curandeirismo, afinal, o agente incidiria em um *maius*, pois não apenas ele é censurado pela falta de conhecimento formal naqueles campos científicos, sendo sua própria experiência empírica na prescrição de certos tratamentos objeto de repúdio legal.

²³⁷ Remeta-se à nota nº 219.

Embora não seja, por certo, desarrazoada a preocupação do legislador com a tutela da saúde pública, pode ser altamente problemática a imposição de repressão penal pela via do curandeirismo²³⁸, ante o daimismo como uma das muitas religiões arraigadas em práticas terapêuticas que não excluem, por princípio, a recorrência pelo enfermo a tratamentos médicos regulares.

No mínimo, agindo sob plena convicção da efetividade dos tratamentos espirituais, o curandeiro não poderia ser alvo da persecução penal. Não apenas por conta do binômio da subsidiariedade e da fragmentariedade do Direito Penal não caberia o desate condenatório.

Em verdade, duas teses mostram-se possíveis: a configuração da hipótese de erro de proibição, ou, pela ausência de dolo em uma figura delitiva sem previsão de forma culposa, por atipicidade formal. Mais acertada a última posição, todavia, vez que não se trata simplesmente de tutelar a saúde pública por meio da proscrição de um tratamento ineficaz, que venha procrastinar as medidas clínicas cabíveis; em igual plano, deve ser desprestigiado o engodo promovido pelo curandeiro, ludibriando a boa fé alheia, ainda que não obtenha vantagem pessoal, direta ou indireta, à míngua de exigência legal nesse aspecto (muito embora a prática revele ser este um ingrediente comum). Cuida-se de um entendimento que, sem deixar de prestigiar a liberdade religiosa, obliquamente se põe a desserviço de todos aqueles que cobicem a mercantilização da fé.

Para CLAUDIO MACEDO²³⁹, a propósito, a censura penal advém da presunção de que o curandeirismo não poderia suprir os serviços de saúde oferecidos pelo Estado, decaindo o sentido da reprovabilidade penal se houve efetiva contribuição de tais

²³⁸ Ainda mais, se analisada a matéria sob a ótica do Direito Penal Mínimo, a ser melhor depurada no capítulo seguinte.

²³⁹ MACEDO, Claudio. *Direito Penal no Mercosul: uma metodologia de harmonização*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006, p. 169. “O perigo concreto deverá ser avaliado de acordo com os obstáculos criados pela conduta do agente para a cura ou prevenção de doenças. Neste mesmo sentido, a conduta do agente que se faz portador de poderes capazes de curar, por métodos não convencionais, é proibida no Brasil. Esta norma proibitiva advém da presunção de que o curandeirismo não pode suprir os serviços públicos de saúde. Entretanto, a prática do curandeirismo não pode ser penalmente reprovada, se contribui concretamente para a cura e prevenção das enfermidades. E, mesmo que não haja nenhuma contribuição, é possível excluir a culpabilidade do agente por inexigibilidade de conduta diversa. Privada de assistência à saúde, a população mais pobre é levada a aceitar, como solução para os males da saúde, a prática do curandeirismo, realizada em templos religiosos por pessoas que se dizem capazes de curar”.

práticas, invariavelmente arrimadas num contexto de religião, para o combate às enfermidades. Por isso, parece sustentar a tese de que o crime deveria ser, no mínimo, compreendido como sendo de perigo concreto, demonstrada a postura obstativa do agente curandeiro em relação a um efetivo tratamento médico, em prejuízo do “paciente”, malgrado a subsunção normativa a um sujeito passivo “genérico” (a coletividade), e não propriamente a um indivíduo prejudicado. E conclui: “*Desde que não haja nenhum perigo para a saúde, não se pode reprovar a conduta do agente que exerceu o curandeirismo para suprir as aspirações locais de saúde de uma população sem acesso aos serviços oficiais*”²⁴⁰.

Conquanto o julgado seja bastante recente, a base doutrinária invocada no acórdão escora-se em NELSON HUNGRIA²⁴¹, cuja linha de pensamento, ainda que atemporal e bastante sólida ao longo de seu repertório argumentativo, parece, nesse ponto, reiterar um preconceito de antanho, ainda arraigado na Justiça brasileira. Na doutrina do autor, tal como citada no texto do julgado,

“enquanto o exercente ilegal da medicina tem conhecimentos médicos, embora não esteja devidamente habilitado para curar, e o charlatão pode ser o próprio médico que abastarda a sua profissão com falsas promessas de cura, o curandeiro (carimba, mezinheiro, raizeiro) é o ignorante chapado, sem elementares conhecimentos de medicina, que se arvora em debelador dos males corpóreos”.

Ainda assim, em momento histórico mais recente, o Superior Tribunal de Justiça divergiu desse entendimento, sustentando linha oposta, no sentido de rechaçar a possibilidade de ofensa ao princípio do *ne bis in idem* ou de aplicação de outro princípio, o da consunção entre as condutas dos artigos 282 e 284, ambos do Estatuto Repressivo em vigor (*in casu*, curandeirismo e exercício ilegal de arte farmacêutica):

²⁴⁰ MACEDO, Claudio. *Direito Penal* cit., nota 239 supra, p. 169.

²⁴¹ Trata-se dos *Comentários ao Código Penal*, Vol. IX. Rio de Janeiro: Forense, 1958, p. 154, citado na decisão analisada.

HABEAS CORPUS. EXERCÍCIO ILEGAL DE ARTE FARMACÊUTICA E CURANDEIRISMO. LAUDO PERICIAL. EXIGÊNCIA. PRINCÍPIO DO LIVRE CONVENCIMENTO MOTIVADO (ART. 158 C/C 167, CPP). DIVERSIDADE, INDEPENDÊNCIA E AUTONOMIA DE CONDUTAS DENUNCIADAS. BIS IN IDEM, CONCURSO DE CRIMES E CONSUNÇÃO. NÃO CONFIGURAÇÃO. "A falta de exame de corpo de delito direto não implica em nulidade de processo penal, visto que, nos termos do art. 158, c/c o art. 167, do Código de Processo Penal, pode ele ser suprido pelo indireto, sendo certo, ainda, que em atenção ao princípio do livre convencimento e do mandamento constitucional que abomina apenas as provas obtidas por meios ilícitos, não se pode priorizar a perícia como único meio de comprovar a materialidade de crimes relacionados ao exercício ilegal de profissão da área da saúde. Embora o curandeirismo seja prática delituosa típica de pessoa rude, sem qualquer conhecimento técnico-profissional da medicina e que se dedica a prescrever substâncias ou procedimentos com o fim de curar doenças, não se pode descartar a possibilidade de existência do concurso entre tal crime e o de exercício ilegal de arte farmacêutica, se o agente também não tem habilitação profissional específica para exercer tal atividade. Reconhecida a prática de duas condutas distintas e independentes, não há como se proclamar ilegal a condenação por cada uma delas, não se mostrando, in casu, ter havido bis in idem ou indevida atribuição de concurso de crimes, não cabendo, ainda, aplicação da consunção entre os delitos, tanto mais na estreita via do habeas corpus, por demandar incursão profunda e valorativa em seara fático-probatória." Habeas corpus denegado.

(STJ, HC 36.244 / DF, Ministro JOSÉ ARNALDO DA FONSECA, Quinta Turma, v.u., DJ 11/04/2005)²⁴².

Por sua relevância à compreensão do tratamento da matéria, convém trazer à baila, ainda, outro precedente da Suprema Corte pátria (RHC nº 62.240 / SP,

²⁴² Fonte: www.stj.jus.br.

relatado pelo Ministro FRANCISCO REZEK)²⁴³, em que se mantém a decisão desfavorável à denegação da ordem para trancamento da ação penal ajuizada (malgrado o pleito seja posterior à própria condenação, o que suscita perplexidade) e anulação do processo para reconhecimento *a posteriori* de falta de justa causa, tendo sido encetada a imputação de curandeirismo ao paciente.

No julgamento em testilha, afastou-se a incidência da norma do artigo 153, § 1º, da Emenda Constitucional nº 01/1969²⁴⁴, vez que “*a liberdade de consciência e de exercício de cultos religiosos não propicia aos crentes o direito de exercitar práticas curativas sem a devida habilitação*”.

Daí se verter, como tem costumeiramente sido visto no repertório pretoriano nessa matéria, uma clara preocupação – legítima²⁴⁵, convém pontuar – em se tutelar a saúde pública, emitindo-se um juízo técnico de censura penal contra as práticas religiosas ritualísticas que, de algum modo, sejam consideradas terapêuticas ou, num gradiente mais elevado, curativas. Mais aguda, ainda, poderia ser a desconfiança, acaso o procedimento espiritual envolvesse qualquer forma de compensação pelo “paciente”²⁴⁶, ainda que a gratuidade tampouco se preste a excluir a conduta criminosa²⁴⁷. Minuciosamente, o referido precedente ainda traça os contornos do curandeirismo, vale

²⁴³ Fonte: www.stf.jus.br.

²⁴⁴ Art. 153. A Constituição assegura aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade dos direitos concernentes à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade, nos termos seguintes:
§ 1º Todos são iguais perante a lei, sem distinção de sexo, raça, trabalho, credo religioso e convicções políticas. Será punido pela lei o preconceito de raça.

²⁴⁵ O entendimento ficou claro no julgamento do REsp nº 50.246/MG, de relatoria do Ministro JESUS COSTA LIMA, publicado no DJ 29/08/1994, no qual a prática de curandeirismo teria ficado clara por meio da própria habitualidade com que o acusado ministrava “passes” e obrigava, adultos e menores, a ingerirem sangue de animais e bebida alcoólica, não apenas expondo a perigo a saúde da coletividade, como colaborando ao desenvolvimento de toxicod dependência etílica pelos adolescentes envolvidos nas práticas rituais.

²⁴⁶ Nos termos do referido RHC nº 62.240-2/SP, Relator Ministro Francisco Rezek, reproduziu-se o excerto da sentença condenatória, cujo conteúdo foi amplamente albergado pela Suprema Corte brasileira naquela ocasião: “Do espiritismo-religião, desbordou esse denunciado para o espiritismo-medicina mercantilizado, teatralmente propagado por penetrante meio de informação: a televisão”.

²⁴⁷ Nos termos do mesmo acórdão citado a nota nº 230, torna-se indubitável o reconhecimento da ilicitude, malgrado possível gratuidade do tratamento espiritual: “O fato de nada cobrar daqueles doentes e de recomendar-lhes que procurassem seguir tratamento médico (conforme depoimentos de fls. 225/226) não exclui o delito *sub examine*, uma vez que, quando o curandeiro exige paga por seu trabalho, o crime é agravado com a imposição de pena de multa e é certo que a Lei Penal visa, no artigo 284, a tutela da saúde pública da coletividade e não o interesse individual do doente”.

dizer: a inexistência de título legítimo de habilitação ou de autorização pela autoridade competente; o fato do tratamento; a habitualidade; e, por fim, a intenção criminosa compreendida como vontade livre e consciente de praticar a conduta descrita no artigo 284 do Código Penal.

Curiosa exceção, em certos aspectos, à resposta penal do Estado à matéria foi o precedente colhido junto ao Tribunal de Justiça paranaense, em julgamento de apelação cível, na qual, apesar de ter declinado da competência em favor da Justiça do Trabalho por entendimento à ampla reforma trazida com a Emenda Constitucional nº 45 de 2004, o colegiado julgador não se furtou em reconhecer a legitimidade dos serviços de curandeirismo e a possibilidade jurídica de pagamento por eles, por considerar que a atividade envolve labor humano pela intercessão junto ao sobrenatural. Entendimento contrário significaria atentar-se contra o livre exercício de crença religiosa²⁴⁸.

De um modo geral, no entanto, os demais Tribunais tendem a orientar-se pelas premissas técnicas alinhavadas pelas Cortes Superiores. Além do aviamento de medicamentos, sem a devida habilitação ou autorização (perfazendo uma das modalidades do artigo 282 do Código Penal), a realização de orações jungida a técnicas de cura ministradas ao consulente, mediante contrapartida financeira, constituiria a prática (qualificada) de curandeirismo^{249 250}.

Ademais, sopesado o valor constitucional incutido à liberdade de consciência e de crença, o julgador pátrio não encontra dificuldades em sacrificá-lo, constatada a possível incompatibilidade, no caso concreto, com outros, como a vida e a incolumidade física. Foi o que ocorreu em precedente da Justiça Estadual mineira, em conformidade com o qual, *“em que pese a garantia constitucional à liberdade de consciência e de crença (art. 5º, inciso VI, da CF), certo é que ela não abrange a prática*

²⁴⁸ TJPR, Apelação Cível nº 0000930-17.2015.8.16.0181, relatada pelo Magistrado FERNANDO SWAIN GANEM, v.u., 1ª Turma Recursal, julgamento 04/03/2016 (informações do *site* do r. Tribunal).

²⁴⁹ TJDF, Apelação Criminal nº 2000.011085123-2, relatada pelo Desembargador EDSON ALFREDO SMANIOTTO, 1ª Turma de Direito Criminal, v.u., julgamento 03/10/2003 (informações do *site* do r. Tribunal).

²⁵⁰ TJES, Apelação Criminal nº 44040007633, relatada pelo Desembargador SERGIO LUIZ TEIXEIRA GAMA, 2ª Câmara de Direito Criminal, v.u., julgamento: 10/05/2006 (informações do *site* do r. Tribunal).

de atos que violem ou coloquem em risco bens jurídicos penalmente protegidos”²⁵¹, deixando-se de se enfatizar, no argumento, que a liberdade religiosa também se insere nesse mesmo cabedal.

Em outros dois raros precedentes, perante as Cortes Superiores, soçobrou a imputação pelo crime de curandeirismo, em ambos os casos, pela mesma justificativa técnica: a inépcia da denúncia, reputada genérica, por não ter individualizado adequadamente as condutas praticadas pelos imputados, e, portanto, em descumprimento ao disposto ao artigo 41 do Código de Processo Penal²⁵² (HC 59.312/PR, julgado perante a Quinta Turma do Colendo Superior Tribunal de Justiça, relatado pelo Ministro GILSON DIPP.; publicado 09/10/2006; HC 1.498/RJ, julgado perante a Sexta Turma do Colendo Superior Tribunal de Justiça, relatado pelo Ministro LUIZ VICENTE CERNICCHIARO; publicado 16/08/1993)²⁵³.

Em razão do argumento técnico invocado que, em suma, determinou o trancamento da ação penal, inviabilizou-se a dilação probatória acerca do mérito. Chama a atenção, contudo, o fato de que o último dos precedentes citados, apesar de bem mais antigo que o primeiro, tratar da liberdade de culto e da proteção do respectivo local de prática na ementa:

Habeas Corpus – Penal – Processual Penal – Liberdade de culto – Charlatanismo – Curandeirismo – Denúncia – Inépcia - A denúncia deve descrever o fato delituoso com todas suas circunstâncias, de modo a ensejar o exercício do direito de defesa. O charlatanismo e o curandeirismo integram o rol dos crimes contra a saúde pública, ou seja, praticado contra número indeterminado de pessoas. Crimes de perigo concreto (probabilidade de dano). O direito penal da culpa é incompatível com o perigo abstrato, hipótese ocorrente no plano

²⁵¹ TJMG, Apelação Criminal nº 1041410000028001, relatada pela Desembargadora MARIA LUÍZA DE MARILAC, 3ª Câmara de Direito Criminal, v.u., julgamento: 07/04/2017 (informações do site do r. Tribunal).

²⁵² Art. 41. A denúncia ou queixa conterá a exposição do fato criminoso, com todas as suas circunstâncias, a qualificação do acusado ou esclarecimentos pelos quais se possa identificá-lo, a classificação do crime e, quando necessário, o rol das testemunhas.

²⁵³ Informações resultantes de pesquisa junto ao próprio sítio virtual oficial da referida Corte.

concreto. O homem responde pelo que fez ou deixou de fazer. Refute-se a simples suposição. Dessa forma, a denúncia precisa indicar o resultado (sentido normativo). Caso contrário, será inepta. A liberdade de culto é garantia constitucional com proteção do local.
(STJ, HC 1.498/RJ, Sexta Turma, relatoria Min. LUIZ VICENTE CERNICCHIARO, v.u., publicado 16/08/1993).

No presente caso, o paciente do *habeas corpus* é um conhecido pastor de Igreja Evangélica, EDIR MACEDO BEZERRA, a quem se inculcara a prática de curandeirismo e charlatanismo, condutas consideradas penalmente compatíveis entre si, em princípio, segundo o v. acórdão, o qual, no mais, recusando a esses delitos o caráter de crimes de perigo abstrato, fulminou a ação penal por inépcia da incoativa ministerial, como já apontado. No enfrentamento da questão constitucional, ainda, ora trazida a primeiro plano nesse ponto da dissertação, reconheceu-se que o Estado brasileiro se afastou de qualquer religião oficial desde a instauração da República. E, com apelo à unidade e à organicidade do sistema jurídico, a coartar contradições no silogismo jurídico, a decisão judicial convergiu para o trancamento da ação penal nos seguintes termos:

“Em expressão mais simples: cada pessoa tem livre escolha e opção de seguir uma religião, entendida como comunicação do homem com o ser divino. Evidentemente, há ritual, procedimento, exteriorização. A própria Bíblia demonstra que sempre o homem, através de símbolos, se comunicou com o ser sobrenatural. A religião católica, o protestantismo, o espiritismo usam rituais, protegidos pelo Código Penal, que inadmite o vilipêndio do culto e dos locais dessa manifestação. Cada qual tem a sua forma. Modernamente, a mídia tem sido utilizada a fim de estimular, de propagar, de atrair, de ter maior número possível de adeptos na participação desse ritual. Significa exteriorização a fim de acarretar sectários²⁵⁴. Transmite proposta, pois a religião é também maneira de o homem encontrar lenitivo, apoio, diretriz, ‘norte’ para superar dificuldades e garantir

²⁵⁴ A proteção jurídica aos atos de exteriorização no bojo da atividade religiosa é o argumento invocado no v. acórdão para tutela legal ao proselitismo religioso.

conquistas. Como não há religião oficial no País, cada pessoa procura o ritual que preferir. Modernamente, através do rito carismático, o sacerdote católico não promove a comunicação meramente em latim. Hoje, aproxima-se dos fieis. De maneira entusiasmada e de modo a entusiasmar, dialoga e busca a comunicação mais intensa para conquistar maior número de adeptos”.

Um ponto de fragilidade na abordagem jurisprudencial do tema diz respeito ao entendimento do delito de curandeirismo.

Ao mesmo tempo em que se rejeita a noção de crime de perigo abstrato (malgrado ser essa uma das posições mais comuns acerca do delito de tráfico de drogas e dos demais crimes previstos na Lei nº 11.343/06), ressalta-se que, pela objetividade jurídica dos crimes de curandeirismo e demais previstos no Código Penal, no Capítulo dos crimes contra a saúde pública (dentro do Título que traz tipos penais relativos à tutela da incolumidade pública), é irrelevante o impacto concreto das ações delitivas, sequer se preocupando os julgadores, no plano das provas (em alguns casos), em apurar dos “pacientes” possíveis efeitos comprometedores de sua saúde ou integridade física, o que, francamente, revela menoscabo e relativo contrassenso no tratamento jurisprudencial dessa matéria.

Em acréscimo ao exposto, uma observação mostra-se imprescindível a respeito da mercantilização da fé, como exposto.

Dos vários julgados analisados, transparece a noção de que o curandeirismo é um delito que sói ser praticado em detrimento da credulidade alheia e, malgrado a prescrição positiva autônoma e a objetividade jurídica específica de tutela da saúde pública, invariavelmente se vê interpretado como uma espécie de fraude travestida pelo manto diáfano de exercício de atividade ritualístico-religiosa, sob amparo da liberdade fundamental de crença (da qual a liberdade religiosa faria parte, como espécie), contemplada no texto constitucional brasileiro promulgado em 1988. Não se trata, evidentemente, de delito patrimonial; tanto que a “contraprestação” financeira pelo suposto

ludibriado (que não é, a rigor, o sujeito passivo do tipo penal do artigo 284 do Código Penal) não perfaz elementar do tipo²⁵⁵, servindo apenas para ensejar a cumulação da pena corporal com a sanção econômica, como já pontuado.

Destarte, da leitura da jurisprudência, conviria sugerir que o reconhecimento da legitimidade do culto religioso e, em especial, da cura espiritual operada por meio do tratamento realizado segundo os respectivos preceitos doutrinários, deva evitar a precificação, o dimensionamento do trabalho espiritual em moeda, a exigência em dinheiro, vez que esse aspecto prático invariavelmente é elemento concreto que incita suspeições e desconfiâncias contra a autenticidade do rito religioso.

Entretanto, tampouco se poderia deixar de mencionar certa corrente pretoriana, mais afinada com o valor cardinal da liberdade religiosa, muito embora a prática dos Tribunais não tenha comportado avanços significativos nessa seara. Nesse passo, alcançando-se o período contemporâneo da jurisprudência nessa matéria, a conclusão, à parte de algumas exceções, não é muito mais animadora. À vista de precedentes mais recentes, RENATO SILVEIRA e MIGUEL REALE JUNIOR salientam que os acórdãos que tratam da matéria

“partem da ideia de que a religião tem exclusivamente por finalidade conduzir as almas para Deus, constituindo um desvio adentrar no cobiçado campo dos místicos tratamentos, quando, então, cabe a interferência do Direito Penal, mesmo que o infrator seja um místico, idealista e caridoso. Por outro lado, faz-se uma diferenciação entre religiões, pois as cerimônias de religiões teístas não podem ser confundidas com grosseiras práticas de rituais de outras religiões”

256

²⁵⁵ Há, contudo, um precedente da Justiça catarinense, que parece dimensionar a questão de forma diversa, no que diz respeito ao proveito (normalmente pecuniário) do curandeiro para a configuração do delito: “*Dês que o apelante, como missionário de uma seita religiosa devidamente registrada e reconhecida como de utilidade pública, busca, comunitariamente, através de orações e invocando a proteção de Deus, cura para os fieis, mas sem prescrever medicamentos ou diagnósticos e não recebendo propinas, tal comportamento não constitui ilícito penal*” (TJSC, relator TROMPOWSKY TAULOIS, JC 22/437). In: SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra. p. 576.

²⁵⁶ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra. p. 576.

Um traço, lastimável, que o excerto doutrinário dos prolíficos autores evidencia é a hierarquização entre religiões no País, superestimando-se as religiões teístas, identificadas a uma matriz cultural de maior ascendência que as manifestações religiosas originárias do Brasil, historicamente mais recentes e providas de indelével traço de sincretismo, a exemplo do que se vê em um acórdão da jurisprudência paulista:

As religiões teístas dignas desse nome pretendem conduzir as almas para Deus. O curandeirismo, no entanto, pretende apenas explorar o terror às forças naturais desconhecidas, entre grupos de pessoas simples, ingênuas e crédulas. Vê-se, pois, que não se pode confundir a imitação grosseira de alguns gestos, com a autenticidade litúrgica das grandes religiões teístas.

(TACRIM/SP, Ap.Crim. nº 59.922, 2ª Câmara Criminal, relator CHIARADIA NETO, j. 13.10.1966, RT 384/243)²⁵⁷

Amealhados no retrospecto jurisprudencial brasileiro, denotaram maior proximidade com o primado da liberdade religiosa, ainda que com temperamentos, os seguintes sodalícios:

O simples ministrar do 'passe' pelos espíritas, que na essência não difere da imposição das mãos pelos carismáticos, ou de práticas assemelhadas, embora com denominações diferentes de outras religiões, não tipifica o curandeirismo, ainda que para curar ou minorar as dores do enfermo. Caracteriza o curandeirismo a conduta do agente que fornece garrafadas e patuás, prometendo cura e melhoria de vida, exigindo dinheiro ou bens das vítimas como pagamento dos pretensos trabalhos realizados.

(TACRIM, Ap. Crim. nº 1.018.665/7, relator NOGUEIRA FILHO, julgado em 26/09/1996, RJTACRIM 33/75)

²⁵⁷ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra. p. 576.

Dar 'passes' para fins curativos não é propriamente infração do Código Penal, porque não é praticar o curandeirismo. O 'passe' dos espíritas é uma espécie de bênção de natureza espiritual; esses 'passes' são ministrados aos crentes com fins espirituais, não propriamente para fins curativos, e, portanto, não há que se falar em crime.

(TACRIM/SP, Ap. Crim. nº 36.144, relator BENÉVOLO LUZ, 1ª Câmara Criminal, julgado em 06/06/1962, RT 340/274)

Os passes, no espiritismo, constituem parte do ritual dessa religião, como as bênçãos dos padres na Igreja Católica. Não configuram o delito do art. 284 do CP, tendo em vista a liberdade de culto assegurada na Constituição do Brasil.

(TACRIM/SP, Ap. Crim. nº 9.276, relator Ricardo Couto, 3ª Câmara Criminal, RT 404/282)²⁵⁸.

Em princípio, a maioria das decisões judiciais refreia, com acerto, qualquer juízo de mérito sobre o conteúdo propriamente dito das religiões. Há controvérsia sobre a presença do religioso na dimensão pública de um Estado não confessional, como o brasileiro.

Múltiplas são as interpretações possíveis a respeito da direção política pela laicidade, a qual inspirou o Poder Constituinte Originário, no artigo 19, inciso I, da Carta Política de 1988²⁵⁹, a trazer enunciados prescritivos na matéria. No entanto, e pelo que já se pode concluir, com base na difusa atuação do Poder Judiciário no tratamento de uma questão pontual relativa a rituais espirituais terapêuticos e o crime de curandeirismo, jamais é simples a tarefa de traçar a linha entre o *facere* e o *non facere* para o Estado, quanto a matéria a ser enfrentada tergiversa o campo da religião.

²⁵⁸ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra. p. 579. Todos os três últimos acórdãos foram localizados no artigo citado.

²⁵⁹ Art. 19. É vedado à União, aos Estados, ao Distrito Federal e aos Municípios:
I - estabelecer cultos religiosos ou igrejas, subvencioná-los, embaraçar-lhes o funcionamento ou manter com eles ou seus representantes relações de dependência ou aliança, ressalvada, na forma da lei, a colaboração de interesse público; (...).

De um lado, veda-se a interferência do Estado no funcionamento das ordens religiosas, seja lhes acarretando embaraço²⁶⁰, seja lhes concedendo privilégios que, na atual ordem constitucional, democrática e pós-revolucionária, contrariariam a cláusula fundamental de igualdade material entre os cidadãos. No entanto, o pendor pela ausência de confessionalidade não imporá à proscrição do religioso da esfera pública, por qualquer das funções essenciais desempenhadas pelo Estado Moderno.

Primeiro, parece evidente, dispensando maior dilação argumentativa a respeito, a impossibilidade em se dissociar o religioso do cultural. Em verdade, ousada uma incursão filosófica, o primeiro é espécie do último, gênero. Por isso, a dimensão simbólica do signo religioso – qualquer que seja a matriz religiosa de que provenha – não necessariamente importaria incômodo ou estorpecimento aos acólitos de outros credos, se bem dimensionada a importância daquele para o patrimônio imaterial como um todo. E, por essa perspectiva, a presença de qualquer signo, de qualquer religião, em âmbito público não deveria ser tratada de maneira tão problemática, à condição que não se obste a contribuição de todos os credos para a composição do cenário público. Como ficou o Leviatã incumbido de viabilizar o exercício de todos os credos²⁶¹, a salvaguarda da pluralidade religiosa, inclusive por meio dos instrumentos jurídico-processuais adequados no campo litigioso, deflui como consequência natural desse mister.

²⁶⁰ SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade* cit., nota 214 supra, pp. 06-07. “Segundo UADI LAMMÊGO BULOS, a liberdade religiosa é um direito de primeira geração, com origem no final do séc. XVII. Entretanto, conforme acentua CARLOS WEIS, não há uma sucessão de direitos, erroneamente induzida pela ideia de gerações de direitos. Destarte, essa classificação, segundo as gerações de direitos humanos, encontra-se, atualmente, superada pela doutrina, pois não corresponde à realidade, à ordem em que surgiram tais direitos; e, tampouco, os direitos mais recentes sucederam os mais antigos. Entretanto, concebida como um direito de primeira geração, a liberdade religiosa impõe, precipuamente, ao Estado, na lição de CELSO RIBEIRO BASTOS, ‘um dever de não-fazer, de não-atuar, de abster-se, enfim, naquelas áreas reservadas ao indivíduo’. É certo, porém, que o Estado tem, ainda, em alguns casos, obrigações positivas de fazer ou de atuar. Em que pese a liberdade religiosa, cabe ao Estado, além de uma obrigação negativa, o dever de proteger esse direito, em face de eventuais violações por parte de particulares, e, até mesmo, por parte das autoridades (políticas e judiciárias), servidores, empregados ou agentes públicos (da administração direta ou indireta). Seria inconcebível ou até mesmo uma irrisão, se a consagração constitucional do direito à liberdade religiosa se restringisse a uma mera delimitação da atuação lícita dos poderes públicos, impedindo a sua ingerência na esfera individual, e, ao mesmo tempo, permitisse que esse direito fosse constantemente cerceado por indivíduos em geral, até mesmo, por atos emanados dos três Poderes (Executivo, Legislativo e Judiciário)”.

²⁶¹ SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade* cit., nota 214 supra, pp. 07-08. “Cabe, também, ao Leviatã viabilizar o exercício de diferentes religiões. É dizer: normalmente o Estado deve-se manter neutro, em face da religiosidade, até mesmo em decorrência do princípio entre a Igreja e o Estado. Entretanto deve atuar, impedindo violações, através do poder de polícia e de uma adequada e eficiente prestação jurisdicional. Essa proteção jurisdicional, no caso em tela, se dá através da provocação do Poder Judiciário, principalmente com o exercício das garantias constitucionais, como, v.g. Mandado de Segurança e Mandado de Injunção, e, também, através do controle, concentrado e difuso, da constitucionalidade das leis”.

Portanto, fica, aqui, apresentada uma contribuição modesta, embora sempre fiel à proposta da dissertação e às informações das fontes de pesquisa, a respeito da doutrina daimista “tradicional”, de sua gênese como manifestação religiosa, imersa em um vasto cenário histórico-cultural de confluência de credos, de tradições díspares, à sua efetiva constituição a partir da doutrina propalada por MESTRE IRINEU e seus primeiros seguidores.

Não se deixou, por certo, de devotar uma contribuição aos aspectos ritualísticos do daimismo, sobretudo ao tratamento espiritual derivado dos preceitos religiosos que o orientam, vez que a questão, frequentemente enfeixada ao tratamento jurisprudencial ao delito do curandeirismo, apesar da ausência de precedentes no que diz respeito à religião ayahuasqueira em questão.

No entanto, cabível ressaltar que vários dos precedentes se referiram a práticas ritualísticas produzidas no contexto do espiritismo (os exemplares escolhidos para citação não anulam o quanto afirmado antes, sobre o maior viés persecutório em relação a religiões de matriz africana), o que mantém a pertinência da pesquisa. Afinal, o esoterismo europeu (em especial, o espiritismo kardecista) compôs uma malha de influência sobre o daimismo²⁶², extraíndo-se disso a correlação necessária para se dimensionar o busílis que a questão acarreta perante os Tribunais brasileiros.

Por derradeiro, a partir da história do surgimento do daimismo como religião ayahuasqueira brasileira, de forte traço sincrético, foram ponderadas duas de três consequências fundamentais, escoradas no estimulante opúsculo de EDWARD MACRAE, derivadas da repercussão zetética no fértil solo dos credos: a primeira delas, consistindo em um processo de “cristianização” (com influência de matrizes culturais específicas, como doutrinas esotéricas, como o espiritismo kardecista) da tradição vegetalista amazônica, ela própria mesclada a elementos da cultura cabocla (portanto, já distinta do xamanismo ameríndio “puro”); a segunda, referindo-se à popularização, por meio do daimismo, do fenômeno do xamanismo coletivo, o que, aliás, constitui ponto insuperável à compreensão dos aspectos mais curais dessa religião.

²⁶² LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 27. Remeta-se, para informações mais detalhadas, ao conteúdo da nota nº 117.

A terceira consequência, todavia, transborda os lindes desse tópico por sua complexidade, à medida que abre a leira para a compreensão do daimismo, tal como visto hoje em dia. Um tópico específico é de rigor, portanto.

3.3. Perspectivas contemporâneas do daimismo

Merecem apontamento destacado, por serem ponto indispensável para a compreensão do avanço do daimismo como manifestação religiosa no Brasil, as perspectivas atuais de entendimento da religião daimista, ora situada já em um período histórico contemporâneo, vale dizer, aproximadamente dos anos 1970 até o período atual, cobrindo-se uma curvatura de cerca de cinquenta anos.

O daimismo “tradicional”, enquanto religião ayahuasqueira enraizada no xamanismo amazônico, com forte acento no Catolicismo popular (haja vista a narrativa com caráter de revelação do mito fundador²⁶³), adquiriu, num cenário distante do Norte brasileiro, novos enlevos doutrinários e ritualísticos, sem se desprender, no entanto, dos fundamentos religiosos ligados à doutrina sincrética e aos preceitos d’*O Cruzeiro* e dos demais hinários²⁶⁴ que expressam os ensinamentos do MESTRE IRINEU.

Para esclarecimento do que se pode compreender, por um lado, como um fenômeno de aglutinação de novos símbolos religiosos ao daimismo atual, fica eleito, como ponto de partida, a perspectiva de EDWARD MACRAE, de cujo trabalho se extrai – como já explicitado no tópico anterior – uma terceira consequência, no plano doutrinário e cultural para o sincretismo religioso que permeia o daimismo: nos termos do autor citado, percebe-se um holismo místico-ecológico²⁶⁵.

Traduz-se a expressão, forjada no bojo da Antropologia Cultural que se debruçou, primeiro, sobre a etnografia dos grupos daimistas amazônicos que perfizeram

²⁶³ A título de coerência e organização, convida-se o leitor a remeter-se às notas nº 184 e 188 da dissertação.

²⁶⁴ Nota de esclarecimento: apenas *O Cruzeiro* isoladamente considerado contém 132 “hinos” (construções de arquitetura poética e conteúdo relativo à ética daimista, aos modos de fazer e agir), dentre vários outros hinários que se compuseram ao longo de muitos anos de prática ritual, normalmente sendo transmitidos oralmente (ao menos nas primeiras décadas) o conhecimento ali encetado. Muito do conteúdo simbólico dos “hinários” acaba sendo transmitido à comunidade daimista por meio da atuação dos “puxantes” ou “puxadores” (“puxadeiras”, no correspondente feminino) durante os rituais, “fardados” que, no curso do ritual daimista, incumbem-se da direção dos “trabalhos”. In: LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening* cit., nota 120 supra, p. 31.

²⁶⁵ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 130.

as primeiras gerações, tendo a pioneira convivido com o próprio RAIMUNDO IRINEU DA SERRA, fundador do primeiro templo dessa religião, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), antes que o local passasse a ser conhecido como Alto Santo, auxiliado na empreitada por mais de quarenta famílias²⁶⁶, e atuante nas práticas ritualísticas até seu falecimento em 6 de julho de 1971. Fato é que a coesão do grupo daimista formado ao redor da figura cardinal de MESTRE IRINEU se dissolveu, após a morte deste.

Isso explicaria, em parte, o surgimento de novos grupos daimistas, em paralelo com as demais vertentes ayahuasqueiras brasileiras, cada qual dotada da própria trajetória de expansão física, conquistando novos adeptos e reproduzindo, ao longo de várias décadas, seus próprios rituais, mais não cabendo aqui declinar.

A expansão do daimismo, inicialmente pelo território nacional, deu-se em um contexto de diversificação de grupos pelo País, não apenas pela formação de centros daimistas independentes (desvinculados e com organização institucional autônoma) do Alto Santo (ou seja, do centro fundado pelo MESTRE IRINEU, em Rio Branco, capital do Acre, com a designação de CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal), seja pela contextualização desses grupos mais recentes em um ambiente urbano bastante distinto do cenário amazônico que padecia da decadência do Ciclo da Borracha²⁶⁷, seja, ainda, pela recomposição da simbologia religiosa incorporada à doutrina espiritual militada pelos núcleos neófitos citados, apesar de ainda se preservar a doutrina “original”.

Em relação ao primeiro aspecto, vale dizer, o de organização e oficialização dos grupos daimistas, não há muito detalhamento na literatura especializada acerca das origens de cada qual. Estima-se que a grande maioria deles seja tributário de uma das seguintes linhas ritualístico-doutrinárias: ou bem mantêm fidelidade aos preceitos do Alto Santo (ex-CICLU), ou bem seguem a linha dissidente do PADRINHO SEBASTIÃO, forma de tratamento, entre os daimistas, de SEBASTIÃO MOTA DE MELO (1920-1990), antigo discípulo do MESTRE IRINEU, bem como de seus sucessores²⁶⁸. Enquanto o Alto

²⁶⁶ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 69.

²⁶⁷ Nota de esclarecimento: isso ensejou a identificação do fenômeno como o de daimismo ou ayahuasqueirismo contemporâneo urbano, tal como declinada na Introdução.

²⁶⁸ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, pp. 25-26.

Santo, situado na capital acreana, passou à cura espiritual da viúva do MESTRE IRINEU, a ‘dignitária’²⁶⁹ MADRINHA PEREGRINA GOMES SERRA (1938-), a que se seguiu o rompimento pelo PADRINHO SEBASTIÃO, por divergências pouco esclarecidas²⁷⁰, a linha de seguidores desse último expoente daimista estão afiliados ao hoje conhecido Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra ou CEFLURIS, sediado no Céu do Mapiá, no Estado do Amazonas²⁷¹. Chega a ser corriqueiro, nos documentos acadêmicos elaborados sobre o tema, que se refira ao CEFLURIS como, apenas, o Céu de Mapiá, por metonímia, em alusão à localização geográfica.

Na trajetória dessa dupla Meca daimista, o Alto Santo praticamente permaneceu restrito ao Acre, isolando-se no Norte do País, e contando, segundo algumas estimativas, com um número aproximado de oitenta adeptos²⁷². O CEFLURIS, contudo, trilhou caminho oposto: segundo BEATRIZ CAIUBY LABATE, ISABEL SANTANA DE ROSE e RAFAEL GUIMARÃES DOS SANTOS, a linha doutrinária do PADRINHO SEBASTIÃO, bastante fiel em conteúdo à doutrina de seu preceptor, expandiu-se não somente pelo Brasil, mas também alhures. Estimam os autores haver, atualmente, cerca de quarenta e dois templos só no Brasil²⁷³.

²⁶⁹ Nota de esclarecimento: no vocabulário daimista, esse título de “dignitária”, ao que consta, é singular, não tendo sido conferida a ninguém mais, senão à MADRINHA PEREGRINA. A forma de tratamento é empregada para designar pessoas verdadeiramente comprometidas com o daimismo, significando o ‘mais puro’, o ‘original’, a ‘raiz’. In: LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 176 supra, p. 25, nota de rodapé nº 06.

²⁷⁰ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 70. A autora sintetiza o que se sabe a respeito do episódio: “Quanto MESTRE IRINEU faz a *passagem*, LEÔNICIO GOMES DA SILVA foi indicado para sucedê-lo. Houve, entretanto, diversos conflitos e disputas em torno da herança espiritual do fundador e a coesão do grupo fragmentou-se. P. SEBASTIÃO, não aceitando a liderança de Leôncio [após a dissidência de FRANCISCO FERNANDEZ FILHO, que se desentendera com a MADRINHA PEREGRINA], retirou-se durante um hinário com a sua família e seguidores, num total de cem pessoas, fundando em 1974 na Colônia Cinco Mil o *Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra* (CEFLURIS)”. Nota de esclarecimento: rumo ao Céu do Mapiá se iniciaram as peregrinações a partir de 1976.

²⁷¹ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 26. Atualmente, o líder máximo do CEFLURIS/Céu de Mapiá é o PADRINHO ALFREDO GREGÓRIO DE MELO (1950-), filho de SEBASTIÃO MOTA DE MELO, com direto auxílio e orientação de RITA GREGÓRIO DE MELO (1925-), também conhecida como MADRINHA RITA.

²⁷² LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 27. Os dados indicados foram colhidos junto à pesquisa elaborada por SANDRA GOULART, pelo que se pode deussumir, e foram elaborados no ano de 2004, padecendo, pois, de relativa desatualização.

²⁷³ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 27.

Quanto ao exterior, BEATRIZ CAIUBY LABATE é citada por pesquisa de levantamento de dados nesse sentido, apontando a existência de sucursais nos Estados Unidos, Canadá e México (em número impreciso), uma filial na América Central, três em países da América do Sul (também não especificados), doze na Europa (os principais grupos localizados na Holanda e Espanha²⁷⁴), duas na Ásia e duas na África, perfazendo um total de centros daimistas em, pelo menos, vinte e três países²⁷⁵.

O segundo elemento de refinamento argumentativo para um total entendimento do daimismo brasileiro diz respeito ao surgimento de novos grupos daimistas em um contexto urbano, por vezes cosmopolita, como é caso dos centros localizados nos arredores da capital paulista (Cidade de São Paulo, Municípios da Grande São Paulo e outros centros urbanos próximos)²⁷⁶.

Não se resume a questão à simples geografia. Bastante diverso é o contexto histórico de surgimento do daimismo, ainda nos arredores de Rio Branco, ainda incipiente em seu processo de urbanização. Compunha-se a população local, da qual sairiam os primeiros acólitos a compartilharem as convicções espirituais lecionadas pelo MESTRE IRINEU, também de descendentes dos grupos nordestinos atraídos à região, sobretudo, durante os dois Ciclos da Borracha. Desta forma, vislumbrar-se-ia um perfil etnográfico bem distinto dos novos ayahuasqueiros, ou seja, daqueles que aderiram aos centros daimistas tradicionais, já frutificados a partir do Alto Santo e do Céu do Mapiá, ou ainda, que ingressaram em grupos ayahuasqueiros de constituição mais contemporânea, já

²⁷⁴ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 27. Ponto curioso e digno de nota é o apontado pelos autores nesse diapasão, registrando que os centros daimistas registrados na Espanha e na Holanda gozam de formal reconhecimento pelas autoridades locais. Informações, ainda, sobre a expansão do daimismo para além-mar já foram também indicadas por referência à obra de MARCELO S. MERCANTE. In: MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012, pp. 34-35. Para uma recapitulação dos detalhes, remeta-se à nota nº 178.

²⁷⁵ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 27. No livro, é feita a tais informações com base em um levantamento preliminar elaborado por BEATRIZ LABATE a esse respeito, no ano de 2005 (in: www.neip.info/simposio_audio).

²⁷⁶ Remeta-se aos anexos correspondentes, trazendo um mapa dos centros e uma lista das afiliações, com indicação da tradição doutrinária seguida (Anexo I).

instalados em cidades do Centro-Sul do País (muitos deles, esparzidos nos Estados de São Paulo e do Rio de Janeiro²⁷⁷).

Os daimistas “originais”, em sua maioria, iletrados, advindos de camadas menos favorecidas da população (portanto, apartados da malha básica de serviços públicos), participaram da construção das cidades do Extremo Oeste do País (bloco ocidental do Estado do Amazonas e Estados do Acre e de Rondônia, principalmente), preservavam a tradição doutrinária, inscrita nos “hinários” pela transmissão oral, e, sem contato direto com influências sociais ou, especificamente, espirituais externas, espelhavam a miscelânea do Catolicismo caboclo com o xamanismo vegetalista. Estavam harmonizados com aquele contexto rural. Eram quase uma parte da floresta.

Os grupos daimistas mais recentes, vários deles tendo surgido em um contexto social e uma geografia diversos, desconhecem a floresta.

Letrados, em decorrência dos complexos processos de transformação social no Brasil, muitos despontaram já das classes média e alta da sociedade brasileira, e suscetíveis à influência de novos construtos de espiritualidade, para além das raízes daimistas propriamente ditas, já reelaboraram a doutrina preceituada dos grupos iniciais e hoje trazem uma doutrina espiritual mais diversificada²⁷⁸.

Inevitável, pois, concluir de antemão que o segundo aspecto – referente à origem urbana e contemporânea – está intrinsecamente ligado ao terceiro, relativo às modificações no conteúdo simbólico e doutrinário que os “novos” daimistas atualmente mantêm como parte de sua suma espiritual.

²⁷⁷ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 70-71. “Por ocasião de sua segunda visita, o psicólogo carioca PAULO ROBERTO SOUZA E SILVA levou de volta consigo determinada quantidade de daime, fundando, em novembro de 1982, a primeira Igreja do CEFLURIS fora da região amazônica: o Céu do Mar, na cidade do Rio de Janeiro. A segunda Igreja do “sul”, o Céu da Montanha, foi criada em Mauá (Rio de Janeiro), por ALEX POLARI, um ex-militante da luta armada contra a ditadura militar. (...) Em 1983 [membros da comunidade de PADRINHO SEBASTIÃO, que haviam se mudado para o seringal Rio do Ouro, perto de Boca do Acre/AM, por dificuldades materiais prementes] mudaram-se para uma terra cedida pelo INCRA na beira do igarapé Mapiá, afluente do Rio Purus, no Município de Pauini (Amazonas). Aí foi fundado o Céu de Mapiá”.

²⁷⁸ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 82. “As comunidades rurais foram consideradas muito bem integradas ao seu contexto natural, e observou-se uma interação harmoniosa entre indivíduos de diferente idades e classes sociais vindos de diversas regiões e culturas”.

Em sua habitual meticulosidade e dedicação ao tema, BEATRIZ LABATE incrementou a questão, ao cunhar, como designação desses grupos daimistas neófitos, por seu perfil socioeconômico relativamente distinto daquele visto no núcleo de seguidores de MESTRE IRINEU, uma designação original, tratando-os por daimistas “neoayahuasqueiros” e arguindo a existência de uma “rede ayahuasqueira urbana”²⁷⁹, sobretudo na obra mais basilar sobre esse fenômeno, estudada para a presente dissertação, a já citada *A reinvenção do uso do ayahuasca nos centros urbanos*.

Menos problemática, talvez, do que o conceito-quadro referido nesse texto, na parte do introito, a designação também suscitaria questões. É mais eficiente do que tratar tais grupos como “daimismo urbano”, já que essa fórmula não encerra o conteúdo da questão adequadamente. A terminologia empregada pela autora, portanto, o que ora se acolhe, comportaria, sob o crivo do criticismo acadêmico, possível dúvida por sugerir uma desvinculação da doutrina seguida no daimismo contemporâneo, bastante presente em cidades brasileiras pela exitosa expansão do CEFURIS/Céu do Mapiá, principalmente em vista do uso do prefixo grego “neo”, que tampouco se resume ao aspecto temporal.

Deve prevalecer o entendimento, segundo o qual, a articulação do discurso e das práticas ritualísticas daimistas, conquanto ainda tributárias à sua peculiar matriz cultural (doutrina do MESTRE IRINEU), elasticizaram as fronteiras doutrinárias quanto à assimilação de outras influências religiosas.

Nesse passo, é preciso esclarecer que a difusão da doutrina daimista para além de seu contexto sociocultural original não representou, pois, uma ruptura com a doutrina-base. Primeiro, essa foi uma constatação empírica. Consoante expõe EDWARD

²⁷⁹ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 176 supra, p. 37. “Outro desdobramento importante da expansão das religiões ayahuasqueiras é o surgimento de grupos ‘dissidentes’ destas três religiões principais, inaugurando novas modalidades urbanas de consumo da ayahuasca, relacionadas ao movimento Nova Era, às terapias holísticas, a vários orientalismos, às artes (como a pintura, o teatro e a música), e mesmo ao tratamento de moradores de rua, compondo o que BEATRIZ CAIUBY LABATE (2004) chamou de uma ‘rede ayahuasqueira urbana’. A autora denominou esses novos grupos de ‘neo-ayahuasqueiros urbanos’, os quais mantêm ambígua relação com as matrizes religiosas das quais derivam. Por um lado, reivindicam uma ligação (histórica e simbólica) com os movimentos religiosos mencionados – o que lhes confere legitimidade; por outro, esses grupos tendem a rejeitar os modelos religiosos ayahuasqueiros tidos como ‘tradicionais’. Fabricam, assim, novos rituais e conjuntos de referências doutrinárias, buscando, ao mesmo tempo, não cair no uso representado como ‘profano’ de ‘drogas’”.

MACRAE, “apesar da distância geográfica e cultural das comunidades da Amazônia e do Rio de Janeiro, notou-se grande uniformidade em termos doutrinários e de práticas dentro das duas grandes tradições estudadas, o Santo Daime e a União do Vegetal”²⁸⁰. A dita conclusão, produzida em meio à análise dos efeitos sociais do daime, é inquestionável.

Outro dado prático que permite refutar qualquer estanqueidade da doutrina daimista “original” às zonas nortistas em que se desenvolveram inicialmente é a verificação de constantes fluxos de romeiros às “origens”, já se tendo popularizado até o roteiro ao Céu do Mapiá. Tanto que suscita a comparação, guardadas as devidas proporções, ao centro de referência espiritual dos muçulmanos, Meca, como já indicado.

A apurada existência das romarias às raízes amazônicas do daimismo foi um ponto fático imprescindível à conclusão quanto à relativa uniformidade doutrinária que os distantes centros de outras partes do País mantinham em relação à matriz religiosa e cultural, atestando autenticidade à religião ayahuasqueira.

Trata-se de constatação técnica feita por ocasião da elaboração dos relatórios do antigo CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes), sobretudo o relatório final do órgão, datado de 26 de agosto de 1987, de caráter decisivo (como se verá, oportunamente, em tópico posterior), à exclusão da ayahuasca da lista de substâncias proscritas, consideradas a título de drogas, estupefacientes e congêneres.

Havia sido desmistificada a suspeita de que as práticas ritualísticas válidas para um grupo daimista no Acre, por exemplo, não preservariam esse atributo, em se considerando um grupo neófito (por comparação aos primeiros daimistas, claro) no Rio de Janeiro. Nesse ponto, bastante clara é a conclusão dos textos analisados a respeito, muito embora, à época da elaboração desse trabalho, não se tinha tido acesso ao referido relatório de análise sobre as práticas ritualísticas daimistas. Noutros termos, malgrado o perfil doutrinário suscetível a influências religiosas exógenas que se notava nos grupos existentes em grandes centros urbanos, desconhecidas aos primeiros daimistas, o ecletismo decorrente do cosmopolitismo não nulificou o caráter fidedigno do que se poderia chamar

²⁸⁰ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 82-83.

de neoayahuasqueirismo, adotado o neologismo proposto por BEATRIZ LABATE, em relação às suas bases histórico-culturais²⁸¹.

A preponderante uniformidade como doutrina religiosa explica-se, ainda, pela própria preservação da base doutrinária transmitida a partir do escólio espiritual de MESTRE IRINEU por ambas as subcorrentes surgidas a partir da morte daquele líder daimista. Pelo que se pode deduzir das informações vertidas nos textos específicos a esse respeito, as divergências internas que levaram à constituição de um grupo próprio pelo PADRINHO SEBASTIÃO não tem relação direta com questões de compreensão da doutrina ou de execução dos rituais daimistas.

Pelo contrário.

As similitudes preservam-se desde o próprio conteúdo dogmático à forma de transmissão, entoando-se os “hinários” no curso da condução dos rituais, realizados sempre em afinidade com os calendários de festas comemorativas próprias do Catolicismo popular. Em ambos os casos, os “bailados” vem alternados com os períodos de concentração, que exigem meditação e recolhimento, com silêncio, pelos acólitos.

Por fim, também são muito comuns os anteditos “trabalhos de cura” (*healing works*)²⁸² tanto no Alto Santo, como no CEFLURIS, até porque, apesar da fragmentação da comunidade inicialmente formada sob a cura de MESTRE IRINEU, não houve ruptura doutrinária propriamente e cada um desses núcleos, fiel à raiz ayahuasqueira (logo, xamânica, vegetalista e espiritualista) conserva uma doutrina reencarnacionista, percebendo no ser humano uma centelha de memória divina e uma vocação para ser um

²⁸¹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 83. Em verdade, é quase irrestrito o campo de afinidade doutrinária entre os dois subgrupos daimistas, tendo o autor enunciado uma única diferença, bastante pontual, quanto ao calendário obedecido por cada qual. Nos dizeres de MACRAE: “Outra questão considerada de grande importância pelo grupo de trabalho do CONFEN foi determinar se os grupos *ayahuasqueros* da Amazônia e do Rio de Janeiro compartilhavam ou não da mesma cultura, pois é frequente dizer-se que práticas válidas para o Acre não o são para as grandes metrópoles. Isso pressuporia uma estanqueidade entre a cultura das duas áreas, fato negado pelo grupo de trabalho, que constatou a presença constante no Mapiá de “romeiros” vindos das regiões urbanas e pelas frequentes visitas do Padrinho Sebastião e de sua família ao Rio de Janeiro. Embora a doutrina adquira certas características próprias das metrópoles, no Rio de Janeiro mantêm-se práticas rituais e da vida cotidiana vigentes na Amazônia, assim como os valores básicos que enfatizam a importância da comunidade acima do individualismo. Seguindo as recomendações do relatório final, datado de 26.8.87, a *ayahuasca* foi excluída da lista de produtos proibidos e liberada para uso ritual”.

²⁸² LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 74-75.

potencial “soldado” no exército de “fardados” do Juramidã, a serem treinados para a guerra mística com o espiritual²⁸³.

Outro aspecto técnico que chama a atenção, sempre no sentido de se legitimar o daimismo cosmopolista, tanto quanto ao seu correspondente amazônico, reside no fato de que a assimilação de novas influências religiosas não induz à descaracterização do próprio daimismo, por se tratar, em suma, de uma religião ayahuasqueira, portanto, de matriz xamânica.

Diversamente do que ocorreria nas religiões abraâmicas, porém, à semelhança do que se vê em algumas orientais, a doutrina xamânica, por seu forte acento no aspecto da espiritualidade fluída (aspecto comum às múltiplas manifestações xamânicas ao redor do globo, como se vira da obra de MIRCEA ELIADE²⁸⁴), traduzida no esoterismo europeu como metempsicose ou reencarnação, torna-a suscetível a novas influências religiosas que, embora albergadas, não lhe destituem de autenticidade.

Essa propensão ao ecletismo espiritual já é umas das mais notáveis características do daimismo, em sua gênese²⁸⁵. Respondendo às acusações formuladas por uma corrente da Antropologia que se insurge contra a mercantilização do xamanismo,

²⁸³ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 76. “Tanto o Alto Santo quanto o CEFLURIS possuem doutrinas reencarnacionistas. Os indivíduos contêm dentro de si elementos de uma memória divina; ao mesmo tempo, podem, através do próprio comportamento, limpar e alterar seu carma, evoluindo espiritualmente em direção a sua salvação (Groisman 1991). Assim como ocorre nos sistemas xamânicos analisados por Groisman (*ibid.*), prevalece uma noção de guerra mística entre os homens e os seres espirituais. Os daimistas são concebidos como os soldados do Exército de Juramidam, empenhados em uma batalha Astral para doutrinar os espíritos sem luz (*ibid.*). Todo o ritual está permeado por um espírito militar; os daimistas como um batalhão; a utilização de uma farda, a ênfase na ordem e na disciplina no ritual (MACRAE 1992)”.

²⁸⁴ Ulteriores referências apresentadas nas notas nº 41 e 137.

²⁸⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 65. “Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetais, curiosamente é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso da bebida. Estas religiões (...) reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Esta releitura, no caso brasileiro, é formulada por meio da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos e do catolicismo popular, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem europeia (sobretudo via o *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* e o movimento *Rosa Cruz*)”.

BEATRIZ LABATE enaltece, com respaldo em DONALD JORALEMON²⁸⁶, que o xamanismo se difundiu para além de quaisquer fronteiras e sobreviveu às incessantes modificações sociais por sua capacidade de adaptação a essas, partindo de uma base mais ampla de tradições. Outrossim, aludindo à contundente conclusão de NICHOLAS THOMAS, com base nas formulações de MARIZA PEIRANO, assimila uma crítica ao argumento, próprio da Antropologia Clássica que, em sua fixação pelo exótico, “*fabricaria a alteridade*”²⁸⁷.

Noutros termos, entende-se que o paradigma da disciplina é posto em xeque, por primar por uma autenticidade estática e isoladamente considerada dos fenômenos culturais, os quais as religiões integram, insensível a similitudes conaturais às culturas humanas e distanciada, pois, da interpenetração dinâmica entre as várias formas de manifestação humana, não redutíveis, em sua compreensão, pela geografia física, por raízes étnicas ou por fronteiras políticas.

O daimismo urbano ou neoayahuasqueirismo, portanto, sobrepõe dois planos de sincretismo cultural, os quais permitem compreender a impar multiplicidade doutrinária dos grupos correspondentes: ao já complexo cabedal de formação do daimismo “original”, produto da confluência do xamanismo vegetalista amazônico, radicado nas culturas ameríndias, com o Catolicismo popular, permeado por elementos simbólicos das culturas de matriz africana e das correntes esotéricas europeias, ficam acrescidas as particulares influências de outras tradições religiosas que não compuseram, no processo histórico, a fase inicial de conformação da doutrina daimista amazônica.

Nominalmente, passam a integrar, entre os ayahuasqueiros urbanos contemporâneos, a plêiade de conceitos espirituais, entidades divinas e práticas rituais,

²⁸⁶ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 61. Trata-se do autor de *The selling of the shaman and the problem of informant legitimacy* (texto publicado na revista *Journal of Anthropological Research*, vol. 46, nº 2, 1990). Segundo LABATE, o mencionado antropólogo “avalia que o xamanismo sobreviveu historicamente devido à sua capacidade de se adaptar às mudanças culturais. Chega à conclusão de que o xamã em questão diferencia-se apenas na medida em que sua capacidade de inovar se dá a partir de uma base mais ampla de tradições. E nota como as explicações oferecidas pelo xamã estão ligadas à comunidade cultural onde são empregadas, isto é, de acordo com as crenças dos participantes oriundos do universo Nova Era”.

²⁸⁷ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 142 supra, p. 61. “NICHOLAS THOMAS critica a antropologia clássica por ter uma fixação no exotismo, acusando-a de intencionalmente produzir o exótico, operando sobre um pressuposto onde os outros ‘devem ser diferentes’. A antropologia, pois, fabricaria a alteridade”. Apesar de não se ter tido acesso ao texto original citado, trata-se de autor referendado na obra *A favor da etnografia*, de MARIZA PEIRANO (in: Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1995, p. 35).

conceitos e métodos para exercício da espiritualidade advindos de religiões orientais e africanas²⁸⁸. No grupo detidamente estudado por BEATRIZ LABATE, denominado *Caminhos do Coração*, organizado pelo líder espiritual JANDERSON²⁸⁹, em meio ao enfoque ao uso terapêutico do daime (não apenas como tratamento, mas como estratégia de iluminação, de ascese espiritual), percebe-se a “*introdução de orientalismos nos rituais com a ayahuasca, dando especial atenção à presença central do guru indiano Rajneesh (Osho)*”²⁹⁰.

Mais do que a assimilação de elementos específicos de outras religiões, notadamente pelo traço do orientalismo nas manifestações espirituais dos novos ayahuasqueiros urbanos, esse remodelamento doutrinário, ainda que fiel à(s) matriz(es) de formação, reflete a existência de um fenômeno mais profundo na espiritualidade dos grandes centros urbanos. Não se trata apenas de não conhecer a floresta; utilizando-se da base empírica de estudo antropológico (grupo de JANDERSON) e referindo-se ao estudo de SANDRA MARIA DE SÁ CARNEIRO²⁹¹, BEATRIZ LABATE identifica que, na Modernidade, existiria um traço de fluidez nos contornos das religiões consolidadas. Se, ao longo da história, as diversas doutrinas religiosas seguiram um processo inverso, de intensa compartimentalização doutrinária, influenciada por fatores específicos como tradição cultural local e dissonância na interpretação dos textos basilares (perfazem claro exemplo

²⁸⁸ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 109. Conforme destaca a autora, citando um texto apresentado em conferência por EDWARD MACRAE [*O Santo Daime e outras religiões brasileiras*, perante 5ª ABA Norte e Nordeste, maio de 1997], “o CEFLURIS vem se transformando através das influências oriundas das classes médias urbanas, como os adeptos da cultura alternativa, às suas práticas. Tais novas classes sociais são pouco cristãs e caminham mais na direção de uma reapropriação de concepções e práticas sobretudo orientais e africanas.”.

²⁸⁹ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 108-109. A respeito do surgimento da trajetória espiritual do grupo de JANDERSON: “Um pouco mais tarde, um dos integrantes do grupo [que JANDERSON frequentava, uma dissidência da UDV em Campinas, liderada por JOAQUIM ANDRADE NETO] ouviu falar do Santo Daime, na época com uma única igreja na cidade de São Paulo, a *Flor das Águas*, liderada então por PEDRO MALHEIROS. Segundo conta, na primeira vez que bebeu o daime entrou *em julgamento e não aconteceu quase nada*. A categoria “*julgamento*” é uma referência central no fluido universo simbólico da Nova Era: a razão impediria o acesso e afloramento do verdadeiro *ser*, do amor. Na segunda vez em que tomou o santo daime, entretanto, entrou num transe que o conduziu a um lapso de consciência. Segundo relembra, ficou impressionado com os hinos, *sobretudo pelas influências orientalistas e da umbanda*, escolas espirituais com as quais já possuía afinidade. Este é um dado relevante na medida em que a reapropriação que JANDERSON fará do Santo Daime se dá a partir sobretudo da primeira vertente. São precisamente as novas influências *urbanas* do CEFLURIS que darão passagem para a construção do novo sistema, o *Caminho do Coração*”.

²⁹⁰ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 285.

²⁹¹ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 105. SANDRA MARIA DE SÁ CARNEIRO é autora de *Trajelórias espirituais enquanto projeto na modernidade* (texto apresentado nas VIII Jornadas Alternativas da América Latina. São Paulo: USP, 22 a 25 de setembro de 1998).

desse processo as constantes perseguições religiosas que devassaram a Europa por séculos, sobretudo após a Reforma Protestante e a Contrarreforma²⁹²), para indivíduos contemporâneos, com projetos pessoais de vivência da própria espiritualidade, constante seria uma “*insatisfação com relação aos discursos religiosos tradicionais e com relação a outras formas de inserção totalizante (como adesão a partidos, família etc.)*”²⁹³. Da mesma forma, as divergências podem ultrapassar a esfera conceitual, e o eventual rompimento do indivíduo com a seita religiosa a que se afiliara decorre naturalmente da própria elaboração crítica sobre a seita²⁹⁴, municiada, com frequência, de informações sobre outros credos, dogmas, rituais (ainda que inseridos em outro grupo seguidor da mesma religião²⁹⁵) e preceitos com efetivo poder dissuasório, a ponto de levar o fiel a desligar-se de um credo e, possivelmente, aderir a outro.

Assim, em franca contrariedade ao quanto visto no curso da história, seria hoje em dia indelével o traço de aproximação das religiões, algo também sintomático do florescimento de um período de maior tolerância à pluralidade democrática de credos.

O criticismo atroz dirigido ao conteúdo das religiões insere-se numa seara mais ampla, a de ceticismo com relação “*à burocratização, à racionalização e à urbanização das sociedades contemporâneas*”, questionando-se o próprio êxito da secularização da dimensão pública, o que FABIO CARVALHO LEITE identificou como

²⁹² Remeta-se, para eventual recapitulação, à parte final do tópico 2.2. – *O colonialismo e as bases da religiosidade brasileira*, com especial à nota nº 77. In: In: LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, p. 32.

²⁹³ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 105.

²⁹⁴ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 120. Na pesquisa antropológica com o GRUPO DE JANDERSON, com vistas ao entendimento sobre a rede ayahuasqueira urbana, foram pontuados os motivos de rompimento com o grupo daimista a que o neoayahuasqueiro em testilha pertencia: “O desligamento definitivo do Santo Daime ocorreu devido a três motivos principais: divergências ideológicas; pressões do CEFLURIS; crise interna do próprio grupo. O último trabalho do *Estrela do Oriente* ocorreu em junho de 1995. (...) Um dos pontos de atrito era a realização de trabalhos grandes (com até 200 participantes). Esta estrutura implicava, de acordo com ele, num militarismo, onde existia uma postura extensiva por parte dos fiscais, havendo um controle excessivo sobre a ação do sujeito. Tal estrutura, ainda segundo ele, impediria o acompanhamento de cada caso particular. JANDERSON era contra também, por exemplo, rezar a prece *Salve Rainha*, que para ele representava um *cristianismo piegas* que faz *apologia do sofrimento*”.

²⁹⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 123-124: No caso analisado na obra, JANDERSON também escolheu o desligamento do grupo original, após as viagens à Ilha do Arara, no Rio Negro, há três horas de barco em relação a Manaus, e o contato o dissidente do Alto Santo conhecido como Ramos, fixado em Aiuruoca, sul de MG, em 1996. No texto: “O ano de 1997 foi o marco oficial do *Caminho do Coração*. Uma das principais características deste é a possibilidade de tomar ayahuasca e permanecer deitado, novidade em relação ao contexto ritual anterior do Santo Daime”.

“*retorno do religioso*”²⁹⁶, com traços de incomparável sincretismo doutrinário, no caso específico dos grupos de novos daimistas (ou rede ayahuasqueira urbana).

Convém ressaltar que o rompimento com o grupo religioso em que se insere, fosse por nascimento em determinada comunidade, fosse por adesão voluntária, amolda-se a uma das dimensões negativas da liberdade de credo, constitucionalmente afiançada no artigo 5º, inciso VI, da Constituição Republicana de 1988. Trata-se de dimensões complementares às positivas, geralmente traduzidas na liberdade individual de aceitação de determinado credo, e da subsequente adesão (plano individual-horizantal), e ainda, de organização do próprio credo, coletivamente, com pleno exercício dos cultos e ritos respectivos²⁹⁷.

E as próprias perspectivas da dimensão positiva da religião (a liberdade de credo e a liberdade culto, jungida à livre organização interna da igreja, seita ou ordem), percebem-se como complementares entre si também²⁹⁸. Trata-se do

²⁹⁶ LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, p. 71. “É importante, em relação às transformações sofridas pela religião na modernidade, distinguir *o que* se transformou de *no que* se transformou. A superação do controle eclesiástico sobre a sociedade, ao menos na forma totalizante em que ocorria até a Idade Média, é um fato histórico, e resiste a qualquer revisionismo sobre a tese da secularização. O predomínio da razão antropocêntrica e a afirmação da autonomia criadora do homem também aparecem como novidades consagradas pela modernidade. O que parece merecer um olhar crítico refere-se mais à proposição acerca do espaço ocupado pela religião com o advento da modernidade (*no que se transformou*), onde, talvez, tenha ocorrido uma idealização da separação entre Estado e religião, e que hoje já está sendo desafiada”.

²⁹⁷ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 13. “Num primeiro olhar, a liberdade religiosa é compreendida como uma dimensão da liberdade de opinião, no sentido de se franquear ao indivíduo a possibilidade de livremente aceitar os preceitos de determinado credo e a este aderir. Essa liberdade não se restringe, todavia, à escolha de uma crença pelo indivíduo. Ela dá origem a uma prática, isto é, o culto. Destarte, apesar de a liberdade de religião ser uma modalidade da liberdade de opinião, ela vai além da mera expressão de um pensamento. A liberdade de religião somente será inteiramente consagrada se as igrejas tiverem total liberdade para professar seus cultos. Dessa liberdade de culto decorre o direito de as igrejas organizarem-se livremente”.

²⁹⁸ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 29. “A liberdade de culto, contemplada no artigo 5º, inciso VI, da Carta Magna brasileira de 1988, envolve uma dimensão específica da liberdade religiosa, como metavalor, à medida que alberga a prática de ritos e cerimônias, devendo ser interpretada, inclusive, pela possibilidade de seu exercício público, não se adstringindo ao foro doméstico, como na época imperial, sob pena de se restaurarem o autoritarismo e o caráter antidemocrático dos governos em que se permitiam, e até se estimulavam, as perseguições religiosas. Como afirma José Cretella Junior [*Liberdades Públicas*. São Paulo: José Bushatsky, 4ª ed., p. 103], ‘na verdade, não existe religião sem culto, porque as crenças não constituem por si mesmas uma religião. Se não existe culto ou ritual, correspondente à crença, pode haver posição contemplativa filosófica, jamais uma religião’. É esse conceito que o autor citado utiliza para distinguir consciência e crença, com a diferença prática de que a primeira, por estar adstrita à esfera íntima, seria ilimitada, ao passo que a segunda, a qual se exterioriza por meio de cultos, aparatos e cerimônias, seria suscetível a restrições pelo ordenamento”.

desdobramento, em plano dúplice, das dimensões da liberdade religiosa, em favor da crença individual (*sequindi religionem quam quisque vult*) e do respectivo exercício livre de culto (*colendi religionem suam*), na douda lição agraciada por JÓNATAS EDUARDO MENDES MACHADO²⁹⁹. Por derradeiro, na síntese do argumento elaborada por J. J. GOMES CANOTILHO e VITAL MOREIRA³⁰⁰,

“A liberdade de religião é a liberdade de adoptar ou não uma religião, de escolher uma determinada religião, de fazer proselitismo num sentido ou noutro, de não ser prejudicado por qualquer posição ou atitude religiosa ou anti-religiosa. A liberdade de culto compreende o direito individual ou colectivo de praticar actos externos de veneração próprios de uma determinada religião. As duas primeiras liberdades (a liberdade de consciência e de religião) integram a esfera nuclear dos direitos pessoais, não podendo ser sacrificadas nem sequer em caso de estado de sítio”.

Por outro lado, conforme se observa nos constantes movimentos internos de desligamento dos grupos originais, para composição de novos núcleos, em franca expansão da malha neoayahuasqueira urbana, consoante entendimento de BEATRIZ LABATE, tanto o processo de rompimento em si mesmo, como o assimilacionismo de novos conceitos teológicos (em sentido lato), mostram-se legítimos, posto que compatíveis com as múltiplas dimensões da liberdade de religião. A absorção de elementos religiosos derivados de matrizes culturais exógenas ao próprio daimismo tradicional não deixa de espelhar uma peculiar decorrência, testemunhada *in concreto*, da primeira faceta da dimensão positiva supracitada. Afinal, não haveria sentido em se interpretar de maneira restritiva uma garantia fundamental, para compreendê-la como mera liberdade de escolha quanto à adesão a uma religião com doutrina consolidada, privando-se o indivíduo e, por consequência, grupos religiosos, de elaborar(em) o próprio plexo de convicções religiosas.

²⁹⁹ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa* cit., nota 63 supra, p. 21.

³⁰⁰ Excerto da obra *Constituição da República Portuguesa Anotada* (Coimbra: Coimbra Editora, 3ª ed., 1993, p. 212-213), citada por TATIANA ROBLES SEFERJIAN. In: SEFERJIAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 14.

Da mesma forma, em polaridade oposta à liberdade de adesão, deve ser tutelada a de desligamento individual de uma certa religião, e não necessariamente para se albergar uma nova fé, mas nem que seja para efetivar uma renúncia total a todos os credos. Consoante enunciam JÖRG PAUL MÜLLER e MARKUS SCHEFER, em seu esforço para circunscrever o campo de proteção (*Schutzbereich*) da liberdade de religião, uma acepção ampla da tutela jurídica desse valor não se conforma, por força, com as convicções espirituais afirmativas, mas também com o ateísmo, o agnosticismo ou qualquer outra manifestação de livre pensamento que, pela perspectiva de uma fórmula discursiva negativa, preserve uma convicção areligiosa³⁰¹.

Qualquer que seja o sentido de manifestação de pensamento individual em matéria de doutrina religiosa, à exceção do possível refreamento de discursos de ódio ou de simples desqualificação ofensiva da alteridade, nenhuma forma de cerceamento, interno aos grupos religiosos, e sobretudo pelo Estado, poderia ser admitida como legítima. Não bastasse ter sido a liberdade religiosa, como propósito e como conquista, a força motriz que alavancou os movimentos revolucionários, na civilização ocidental, em prol de toda a plêiade de direitos e garantias individuais já alcançados, convém atentar ao incisivo alerta feito por DAVID TEIXEIRA DE AZEVEDO, segundo o qual o afã em se sufocar a livre manifestação do pensamento, atrelada ou não aos respectivos atos de exteriorização, jamais se poderia admitir, levemente, em um Estado democrático de Direito, sob pena de insuperável sacrifício da própria garantia fundamental (também moldura para diversas outras liberdades) que encerra a liberdade religiosa³⁰².

³⁰¹ MÜLLER, Jörg Paul e SCHEFER, Markus. *Grundrechte in der Schweiz im Rahmen der Bundesverfassung, der EMRK und der UNO-Pakte*. Berna: Stämpfli, 4ª ed., 2008, pp. 254-255. “Nur eine derart weite Umschreibung des grundrechtlich erfassten Glaubens wird dem Schutzzweck der Religionsfreiheit gerecht. Neben theistischen Glaubensrichtungen fallen auch etwa agnostische, freidenkerische, atheistische und rationalistische Überzeugungen darunter“. Em tradução livre para o português: “Somente uma inscrição tão ampla da crença juridicamente albergada sob a lei constitucional faz jus ao propósito de proteção da liberdade religiosa. Além das crenças teístas, também há crenças agnósticas, de livre pensamento, ateístas e racionalistas”.

³⁰² AZEVEDO. David Teixeira de. *A liberdade religiosa e o proselitismo*. In: SILVEIRA, Renato de Mello Jorge, SALVADOR NETTO Alamiro Velludo, SOUZA, Luciano Anderson de. *Direito penal na pós-modernidade: estudos em homenagem a Antônio Luís Chaves de Camargo*. São Paulo: Quartier Latin, 2015, pp 151-158, p. 153. “Cerpear o direito de manifestação do credo religioso, de práticas religiosas, coibir o direito de apontar o desacerto de outras manifestações litúrgicas, é vedar a liberdade de pensamento, a liberdade de informar e a liberdade de receber informação. E tal plexo de liberdades é comum a todas as religiões, tanto de umbandistas quanto de cristãos, judeus ou muçulmanos. Negar essa manifestação, isolada ou coletivamente, é resvalar para o arbítrio. Impedir a afirmação da fé e sua transmissão de forma ordeira, pacífica, sem interferência, transmissão revestida sobretudo de amor pelo outro é muito mais que arbítrio: é tirania institucionalizada”.

Nesse ponto, além do respaldo no texto constitucional vigente, o lente também escora-se no teor do artigo 18 da própria Declaração Universal de Direitos (conforme Resolução 217-A, datada de 10 de dezembro de 1948)³⁰³, bem como no quanto prescreve o artigo 14 da Convenção Americana de Direitos do Homem – Pacto de San José da Costa Rica (1969)³⁰⁴. Inequívocas, portanto, com base na Constituição brasileira e na tratadística de direitos humanos, as competências individuais de mudança de religião e de informação crítica sobre o conteúdo doutrinário, além da própria liberdade de crença e de expressão litúrgicas, no caso de todos os que assumem uma vida confessional.

Em suma, diante da impossibilidade, jurídica e ética, em se firmar um *descrimen* favorável ou demeritório em relação a quaisquer manifestações religiosas, sob o risco de se ensejar uma ideologia estatal de privilégio ou de perseguição de um determinado grupo social, a propositura de uma resposta legal de ampla proteção contra a intervenção repressora pelo Estado revela-se a saída mais adequada.

Riscos de leniência há. Quanto ao acesso facilitado, tendendo a se tornar irrestrito. Quanto à banalização dos conceitos relativos à religião, espiritualidade e liberdade de crença e culto. A recontextualização da religião daimista nos centros urbanos ainda suscita um olhar cauteloso pelos desafios que propõe.

Em processo de transformação social que, como visto, elasticiza ao máximo o sincretismo religioso, a ponto de combinar uma manifestação religiosa, de origem multifacetada, com terapias holísticas e processos de tratamento espiritual de matriz orientalista (como no caso do Osho). Constitui-se o que ALBERTO GROISMAN³⁰⁵ denominou “ecletismo evolutivo”, a ponto de cada vez mais se particularizar o conteúdo doutrinário da religião(ões) professada(s).

³⁰³ No texto do artigo, em livre tradução para o português: “*Toda pessoa tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, isolada ou coletivamente, em público ou em particular*”.

³⁰⁴ No texto do artigo, tal como apresentado em português: “*Ninguém pode ser objeto de medidas restritivas que possam menoscar a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, de mudar de religião ou de crenças*”.

³⁰⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 391. O citado antropólogo é autor da Dissertação de Mestrado “*Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu de Mapiá*”, perante a Universidade Federal de Santa Catarina (1991).

Na interpretação de BEATRIZ LABATE, nesse passo, isso significa a possibilidade de convivência entre diversos sistemas cosmológicos³⁰⁶, derivados de realidades culturais díspares, como a Umbanda, o Espiritismo e o Cristianismo, o que, trazido a extremos, chegaria a produzir tamanha interlocução de doutrinas, que, afastadas das matrizes originais, expressariam o “típico” individualismo moderno no campo espiritual, “*escolhendo a seu bel-prazer mercadorias nas prateleiras dos supermercados religiosos, compondo as assim chamadas do-it-yourself-religions*”³⁰⁷.

Por isso, em prol do valor cardinal que se extrai da liberdade de crença e de culto, e, principalmente, das tantas pessoas que dela se beneficiam para, hoje, exercitarem com a devida autonomia, suas convicções espirituais, aguda perplexidade é causada por esse fenômeno de atomização das religiões, o qual representa movimento inverso ao processo social verificado no exercício do direito fundamental individual de adesão a determinado credo. Historicamente, o comportamento subjetivo de acolhimento do proselitismo e/ou conversão a determinada crença exigia a adaptação do indivíduo ao credo. O processo oposto, de sincretismo em movimento (expressão de LEILA AMARAL³⁰⁸), é relativamente comum no daimismo praticado na malha da rede ayahuasqueira urbana³⁰⁹, que ainda acolheu noções e práticas (sobretudo, técnicas de tratamento) advindas de doutrinas orientalistas³¹⁰. Perfeitamente amoldadas são as referências aglutinadas pelo daimismo contemporâneo, nesse sentido, confluentes ao fenômeno de atomização das

³⁰⁶ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 391.

³⁰⁷ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 392. Por oposição ao processo de atomização das crenças religiosas, vale a nota – embora maior aprofundamento não seja cabível aqui, por se tratar de outra vertente ayahuasqueira – a respeito de conceito, citado pela autora, forjado por SERGIO BRISSAC, em seus estudos sobre a União do Vegetal (UDV). O mencionado conceito, em contraponto à particularização das doutrinas espirituais denomina-se “englobamento na força da burracheira” (esse último termo, “burracheira”, é empregado para designar os efeitos da chacrona, do *caapi*, do chá. Na UDV, existiria uma preocupação em se incorporarem coletivamente nossos sistemas de referência, em uma manifestação de dinamismo autógeno da própria religião.

³⁰⁸ Outra referência oriunda do meticoloso trabalho de pesquisa de BEATRIZ LABATE, LEILA AMARAL é autora da Tese de Doutorado “*Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*”, perante o Departamento de Antropologia (Antropologia Social) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (1998). In: LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 393.

³⁰⁹ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 393. De acordo com a autora, sincretismo, eclético evolutivo e cosmologia em construção são traços característicos do daimismo e da Barquinha (não estudada no presente trabalho). Pelo que se pode deduzir, menos contundentes seriam esses fenômenos na UDV, pela coletivização do processo de incorporação religiosa autógena (cf. nota nº 295).

³¹⁰ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 368. Um dos exemplos citados é o uso de mandalas nas práticas ritualísticas exercidas pelo grupo estudado, liderado por JANDERSON.

religiões, uma vez que dessa matriz oriental se reforça o deslocamento da cosmologia daimista para uma perspectiva de religiosidade cada vez mais centrada no indivíduo³¹¹. As modernas vertentes espirituais ligam-se frequentemente à demanda individual por liberdade de pensar e de agir, portanto, carregam o sedutor enlevo de flexibilidade não percebido em religiões “tradicionalistas”. Dentre os pontos específicos destacados na literatura especializada, a liberdade sexual, a admissão do conflito e a aversão ao autoritarismo são postos em cena, permeando-se o conceitual com ritos de terapia³¹².

Da mesma forma, ao orientalismo se acresce, ainda, no cabedal holístico do daimismo uma base conceitual derivada da Psicologia, principalmente, pelo que se deduz da base documental no tema, em uma perspectiva de autoconhecimento individual, e da Nova Era, como movimento sociocultural, em certa medida, também enraizado em doutrinas espirituais orientais que, por uma trilha histórica específica, desagua na malha daimista urbana como parte de uma rede terapêutica “alternativa”³¹³, constituindo outro desdobramento do ayahuasqueirismo brasileiro.

A profusão doutrinária na rede ayahuasqueira urbana, portanto, mostra-se sintomática da atomização religiosa, não apenas pela potencial flexibilização excessiva do quanto se poderia albergar, a título de prática ritualística ou doutrina espiritual, no conceito-quadro da liberdade religiosa. Evidentemente, pretende-se evitar a promiscuidade no tratamento tolerante constitucionalmente consagrado, para que os riscos sociais relativos à questão não dirimam a interpretação ampla de uma garantia acolhida no capítulo dos direitos fundamentais da Lei Magna de 1988.

³¹¹ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 358.

³¹² LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 359.

³¹³ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 362. Escorando-se em LEILA AMARAL, a autora esclarece que: “A pesquisadora [AMARAL] busca as origens do fenômeno da Nova Era na metade do século XIX, na constituição de uma *tradição alternativa religiosa*, o esoterismo europeu (1998, pp. 12-21). O transcendentalismo, o espiritualismo, o *New Thought*, a *Christian Science* e sobretudo a sociedade teosófica, fundada em 1875 por HELENA BLAVATSKY, seriam os predecessores do movimento Nova Era. A autora afirma que esta tradição alternativa religiosa do século XIX vinha se apropriando de uma versão religiosa oriental representante da renascença hindu. A última é, ela própria, produto de uma adaptação à crítica ocidental; de acordo com MELTON, ‘um hinduísmo despido das deidades ao monoteísmo ocidental’ (MELTON, 1986, p. 109, *apud* AMARAL 1998, p. 14). São os descendentes da renascença hindu que implantaram justamente nos EUA o hinduísmo. AMARAL cita também como exemplo da aproximação entre Ocidente e Oriente ‘a transformação dos *ashrams*, tradicionalmente pequenas residências isoladas do Guru, em uma estrutura comunal análoga à congregação cristã e modelo das comunidades que seriam criadas, nas décadas de 1960-70 em diante’ (*ibid.*)”.

Na pesquisa, concluiu-se que o Grupo de JANDERSON (a *Caminhos do Coração*) é um sistema aberto e inclusivo, porém com uma maleabilidade dogmática e discursiva limitada, com uma hierarquia divina própria. Trata-se de vertente religiosa que se apresentaria por oposição a religiões “fechadas”, isto é, com doutrina e práticas ritualísticas dogmaticamente consolidadas e infensas a sensíveis flexibilizações, e a religiões em processo de institucionalização (como o Santo Daime, “tradicional”, pelo que se pode concluir do texto³¹⁴).

Independentemente do perfil doutrinário professado pelo daimismo, uma vez atestada sua autenticidade como manifestação religiosa, é imperativo preservar a liberdade constitucionalmente afiançada a seus membros para recompor a elaboração de símbolos, ritos e cultos, ainda identificáveis em outras religiões.

Atualmente, é cada vez mais frequente a diagnose social pela perspectiva dos riscos, assim como o emprego de instrumentos jurídicos, principalmente de natureza penal, como forma de atenuá-los em prestígio a uma ilusória sensação de segurança. O benefício de uma política criminal largamente repressiva, no entanto, não os elimina, potencializando, ao revés, a voltagem de tensões sociais. No campo religioso, a polarização do religioso ao antijurídico, e, assim, num próximo passo, ao ilícito penal apenas revela o ápice desse processo de opressão discriminatória e de marginalização de grupos específicos, o que francamente contraria a busca por uma tessitura social permeada pela tolerância e pelo entendimento, ingredientes cada vez mais necessários em um mundo perpassado pela atomização religiosa.

Primando, possivelmente, por resgatar da obscuridade as minorias religiosas, NICOLAS GUILLET investiu no desenvolvimento de uma reflexão doutrinária sobre a legitimação dos movimentos sectários³¹⁵. Reavivando a raiz etimológica do termo, derivado de “*secare*” (verbo latino equivalente a “cortar”), o autor esclarece, em consonância com a noção de atomização religiosa aqui forjada, que os ditos movimentos sectários – expressão inovadora na doutrina – representam o rompimento de uma determinada seita (termo que, em seu étimo, compartilha a base latina com “sectário”,

³¹⁴ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 400.

³¹⁵ GUILLET, Nicolas. *Liberté* cit., nota 5 supra, p. 02.

ambos derivando de “*secta*”, linha de conduta, e “*sequi*”, “seguir”) do tronco comum de uma ou mais religiões (não necessariamente monoteístas), de inspiração variada, em sua maioria se projetando, para o campo espiritual, como uma forma de aprimoramento pessoal integral³¹⁶. Por significarem um processo coletivo, por vezes, difuso porém irrestrito a quaisquer fronteiras políticas, de reorientação ética e social da religião por uma perspectiva – por definição – individual, ante de ser grupal, a profusão de movimentos sectários é definida, na Sociologia contemporânea, como religiosidade paralela³¹⁷.

A origem de novas manifestações religiosas, calcada na experiência eminentemente individual de insatisfação com a dogmática hermética das religiões “tradicionais” e com a necessidade de conciliação de noções advindas de matrizes espirituais distintas, explica o que aqui se denominou atomização da religião, o que, à medida que avança, pelo proselitismo, nos meios sociais para arregimentar novos adeptos, induziria ao surgimento dos movimentos sectários de que trata GUILLET.

Por isso, ele propõe o abandono do próprio termo “seita” como modo de referência a grupos religiosos emergentes, como os neo-ayahuasqueiros, até pela conotação historicamente pejorativa da palavra, buscando validar-se a afirmação dos movimentos sectários no plano social, o que ganha relevância em termos jurídicos. Vem, aqui, reafirmada, pois, a readequação linguística para adequada compreensão do fenômeno, o que, em uma etapa posterior, se torna decisivo na legitimação (processo de conquista de legitimidade) de minorias religiosas, grupos vanguardistas derivados de religiões historicamente fincadas no desabrochar da humanidade.

³¹⁶ GUILLET, Nicolas. *Liberté* cit., nota 5 supra, p. 07.

³¹⁷ GUILLET, Nicolas. *Liberté* cit., nota 5 supra, p. 07. « En sociologie de religions, le concept de « nébuleuse mystique-ésotérique » a été forgé pour désigner les groupements nés dans le sillage des mouvements contre-culturels, alliant religions, spiritualités, philosophies et pratiques ésotériques (astrologie, tarot ou spiritisme), en passant par la psychologie humanistes ou mouvement du potentiel humain qui vise l'épanouissement personnel intégral, les nouvelles sectes donnent le syncrétisme. D'autres sociologues ont parlé de « religiosité parallèle », transposant en français la notion anglo-saxonne de *cultic milieu* [expressão forjada por M. COLIN CAMPBELL] pour désigner un ensemble hétérogène de croyances, spiritualités et pratiques ». Em livre tradução para o português : “Na sociologia das religiões, o conceito de “nebulosa místico-esotérica” foi cunhado para se referir a grupos nascidos na sequência de movimentos contraculturais, combinando religiões, espiritualidades, filosofias e práticas esotéricas (astrologia, tarô ou espiritismo), passando por psicologia humanista ou movimento do potencial humano que visa ao pleno aprimoramento pessoal, cujo sincretismo é dado pelas novas seitas. Outros sociólogos cogitaram de uma ‘religiosidade paralela’, transpondo para o inglês a noção anglo-saxônica de *cultic milieu* [expressão de M. COLIN CAMPBELL] para designar um conjunto heterogêneo de crenças, espiritualidades e práticas.”.

Como se pode perceber do tratamento histórico e pretoriano da matéria, mais do que mera salvaguarda da liberdade religiosa, a proposta de legitimação de movimentos sectários derivados da atomização religiosa, o que se percebe no nítido exemplo dos novos daimistas, acaba desbordando os lindes da mera reflexão abstrata sobre valores constitucionais e propondo ao Estado (particularmente ao Poder Judiciário por sua atuação política de pacificação social), e suscitando questões concretas, nas quais o pleno exercício de cultos e ritos religiosos confronta a noção de ordem pública³¹⁸.

Por conseguinte, a identificação, inclusive com o apoio indispensável da Antropologia, de uma base doutrinária mínima, jungida a práticas ritualísticas coerentes, despontaria como um critério mínimo para se chancelar, mesmo que à míngua de um rigor formal na oficialização do culto, a autenticidade de uma manifestação religiosa, independentemente de seu conteúdo dogmático, em decorrência do

³¹⁸ GUILLET, Nicolas. *Liberté* cit., nota 5 supra, p. 17. « Les sectes sont en effet des groupements d'un type particulier en raison de leurs activités et pratiques, ce qui justifie une approche spécifique du phénomène qui ne serait pas uniquement centrée sur la question de l'exercice des libertés religieuses. Pour les pouvoirs publics, c'est la *dangerosité* des *mouvements à caractère sectaire* qu'il faut saisir et combattre. En conséquence, la problématique se situe bien plus en termes de respect des principes de l'État de droit républicain – protection des droits de l'homme et de l'ordre public – qu'en termes de respect de libertés religieuses. C'est la raison pour laquelle l'acception « mouvement à caractère sectaire » doit être préférée à celle de « secte » par trop connotée religieusement et aujourd'hui si péjorative qu'elle en devient presque insultante. En outre, le mot « secte », s'il peut être utilisé dans son acception originelle, à la fois religieuse et sociologique, n'a pas juridiquement de pertinence. Or, si « pour pénétrer dans le droit, les faits ont besoin d'être conceptualisés », le caractère sectaire seul, en tant que fait social, peut devenir un concept juridique. La nouvelle expression de « mouvement sectaire » ou particulière (sectaire) des activités, agissements, pratiques de ces groupements humains. Des textes juridiques émerge une nouvelle catégorie juridique comme l'a aperçu une partie de la doctrine. De plus, sous l'angle du principe constitutionnel de laïcité, seule l'acception de « mouvement à caractère sectaire » pourra être conceptualisée en droit. Elle a justement le mérite de mettre les sectes et leurs adeptes à l'abri de toute persécution à raison de leurs convictions, croyances ou opinions. Les juges, et notamment le juge administratif, sont présents pour sanctionner les abus éventuels que pourraient commettre les pouvoirs publics en ce sens. » Em livre tradução para o português: “Os cultos são grupos de um tipo específico por causa de suas atividades e práticas, o que justifica uma abordagem específica do fenômeno que não se concentraria apenas na questão do exercício das liberdades religiosas. Para as autoridades públicas, é a natureza perigosa dos movimentos sectários que deve ser apreendida e combatida. Como resultado, o problema é muito mais em termos de respeito pelos princípios do direito republicano - proteção dos direitos humanos e da ordem pública - do que em termos de respeito pelas liberdades religiosas. É por isso que o significado do "movimento sectário" deve ser privilegiado ao invés de "seita", que é estigmatizada no plano da religião, e hoje tão pungente que se torna quase acintosa. Além disso, a palavra "seita", se pode ser usada em seu significado original, tanto religioso quanto sociológico, não é legalmente relevante. No entanto, se "penetrar na lei, os fatos precisam ser conceitualizados", o caráter sectário sozinho, como fato social, pode se tornar um conceito legal. A nova expressão de "movimento sectário" ou de atividades (práticas sectarianas) particulares das práticas desses grupos humanos. Os textos legais emergem de uma nova categoria legal, como foi observado em parte da doutrina. Além disso, do ponto de vista do princípio constitucional do secularismo, apenas o significado de "movimento sectário" pode ser conceitualizado em lei. Tem o mérito de manter as seitas e seus seguidores livres de perseguição por causa de suas crenças, opiniões ou opiniões. Os juízes, e notoriamente o juiz administrativo, estão presentes para sancionar os possíveis abusos que podem ser cometidos pelas autoridades públicas nesse sentido.”.

perfil democrático e tolerante que, constitucionalmente, se esmerou por imprimir aos rumos da sociedade brasileira após 1988. Afinal, na bem conceituada formulação de WINZELER, o Estado contemporâneo neutro abstém-se de se identificar com qualquer crença, com vistas a assegurar a todo cidadão as mesmas liberdades éticas, como preleciona JÜRGEN HABERMAS³¹⁹, o que não significa que ele seja – para utilizar os termos de outra magna referência do autor, KONRAD HESSE – neutro em valor (*wertneutral*)³²⁰.

BEATRIZ LABATE não se furtou em registrar, com integridade, o fenômeno do turismo religioso³²¹, percebido nos casos de venda de hábitos *sannyasins* às portas dos *ashrams*. Na fluidez doutrinária das manifestações religiosas, principalmente ayahuasqueiras, contemporâneas, o hibridismo cultural das religiões suscitaria intensos questionamentos em várias disciplinas acadêmicas, com especial acento no plano do Direito Constitucional.

Sobretudo, aqui se parte do princípio de que um ordenamento jurídico que vise salvaguardar a garantia fundamental da liberdade de crença e culto, de maneira indistinta, a todos que vivem sob seu jugo, releva-se imperativo, portanto, a própria proteção do espaço público que albergue todos os sistemas simbólicos nesse campo, independentemente da origem e o do grau de sincretismo.

Na acepção amadurecida de foro democrático, tal como acolhida na contemporaneidade, não faria sentido ingressar, de forma seletiva ou preconceituosa, no mérito doutrinário dos múltiplos dogmas religiosos e, assim, buscar um *descrimen* que eleja uns em detrimento de outros, aos quais se reservaria um inoportuno manto de

³¹⁹ WINZELER, Christoph. *Die weltanschauliche Neutralität* cit., nota 78 supra, p. 09. „Grundprinzip der Neutralität ist der Verzicht des Staates darauf, sich einseitig mit einem bestimmten Glauben zu identifizieren. Das zählt zu den Lehren der konfessionellen Kriege nach der Reformation. Ebenso nimmt z.B. der Philosoph JÜRGEN HABERMAS Stellung, für den die Neutralität „gleiche ethische Freiheiten für jeden Bürger garantiert“, aber auch – eben deshalb – „unvereinbar mit der politischen Verallgemeinerung einer säkularistischen Weltsicht“ ist“. Em livre tradução para o português: “O princípio básico da neutralidade é a recusa do Estado em se identificar unilateralmente com uma fé particular. Isso diz respeito a uma doutrina derivada das guerras entre as confissões religiosas após a Reforma. Assume similar posicionamento, por exemplo, o filósofo JÜRGEN HABERMAS, para quem a neutralidade garante ‘liberdades éticas iguais para cada cidadão’, mas também - precisamente por essa razão – ‘é incompatível com a generalização política de uma visão secularista do mundo’.

³²⁰ WINZELER, Christoph. *Die weltanschauliche Neutralität* cit., nota 78 supra, p. 16.

³²¹ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 374.

obscuridade gerada pela indevida falta de reconhecimento, portanto, de legitimidade e – num plano formal – de legalidade. Evitando-se vilipendiar a vocação universal a um tratamento materialmente igualitário, corolário do metavalor da dignidade humana, ao plano social pertencem todos os credos, como sugere ALOIS MÜLLER, que também defende o mais amplo diálogo inter-religioso³²² como decorrência irrefragável de um Estado livre.

A atomização religiosa induz à mercantilização da religião? E a possível mercantilização da fé não desconstituiria, sob a perspectiva da Hermenêutica, a legitimidade religiosa que os adeptos de certa prática social, malgrado o rótulo e a aparência de religião, insistem em manter em benefício próprio, ainda que em sacrifício de outros valores constitucionais e de direitos alheios?

Um ponto comum, porém, aos grupos daimistas “tradicionais” e aos neoayahuasqueiros é a preservação da raiz xamânica.

Noutros termos, à parte das questões de direto interesse ao campo específico do Direito Penal já suscitadas, o debate jurídico sobre a liberdade religiosa aplicada às religiões ayahuasqueiras em geral suscita a diatribe concernente às drogas, inevitavelmente, tanto pela perspectiva de reconstituição do tratamento penal da matéria no Brasil, como por alusão às questões formuladas imediatamente acima.

Afinal, um dos motivos de maior relevância na discussão sobre o daimismo e a liberdade religiosa é antever os alcances dessa garantia constitucional quanto ao uso de substâncias de agudo potencial psicoativo, já superada, zeteticamente, possíveis dúvidas sobre a autenticidade da tradição religiosa ayahuasqueira na peculiarmente eclética realidade brasileira.

³²² MÜLLER, Alois. *Religion als vorpolitische Ressource – Welche Interessen hat der säkulare Staat an der Religion?*. In: MORTANGES, René Pahud de (Org.). *Religiöse Neutralität – Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*. Zurique: Schulthess, 2008, pp. 31-63, p. 46. „Er [der freiheitliche Staat] sorgt mit der Garantie der Meinungsäußerungsfreiheit und der Religionsfreiheit dafür, dass der öffentliche Raum allen symbolischen Sinndeutungssystemen in gleichen Masse zugänglich ist. Er fördert sowohl den interkulturellen wie auch den interreligiösen Dialog und lässt ein möglichst breites Spektrum religiöser Stimmen im öffentlichen Diskurs über umstrittene ethische, soziale oder politische Fragen zu Wort kommen.“ Em livre tradução para o português: “Ele [o Estado liberal] garante por meio da garantia da liberdade de expressão e da liberdade religiosa que o espaço público seja igualmente acessível a todos os sistemas simbólicos de interpretação. Ele promove tanto o diálogo intercultural e inter-religioso, como permite que a maior amplitude possível de vozes religiosas no discurso público proponha o debate sobre problemas éticos, sociais ou políticos envolvidos em controvérsia”.

O prolífico trabalho de BEATRIZ LABATE não dá azo a dúvidas: esparzidos em escala global, os psicoativos “*possuem uma dimensão de mercadoria e seu consumo envolve uma rede de serviços*”³²³, algo comum às religiões ayahuasqueiras tradicionais e aos neo-ayahuasqueiros. Assim, propõe-se com contundência uma das mais angustiantes dúvidas nesse tema: como tutelar a liberdade religiosa, indistintamente, de daimistas tradicionais e neoayahuasqueiros, sem ceder a uma permissividade penal e fomentar uma vertente particular do tráfico de drogas?

Portanto, inevitável o enfrentamento da matéria pela dogmática jurídica, seja no campo do Direito Constitucional, em particular da Hermenêutica, como do Direito Penal (ele próprio às voltas, invariavelmente, com cizânias em matéria de interpretação). Porém, antes desse capítulo decisivo do trabalho, é preciso proceder a um suficiente entendimento a respeito da ayahuasca propriamente dita, ou seja, da droga, com a integridade necessária, aproveitando-se o respaldo zetético de todos os tópicos anteriores.

Compreender a ayahuasca como droga é um objetivo indispensável, visando a respostas minimamente adequadas às perguntas.

³²³ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 481.

3.4. A ayahuasca: efeitos da droga e aspectos sócio-jurídicos

Vinho das almas. Essa é uma tradução possível para o português da expressão em quéchua *ayahuasca* (atualmente parte do próprio vocabulário daquela primeira língua), designando, ao mesmo tempo, o chá e uma das plantas³²⁴ empregadas na confecção da beberagem ritualisticamente usada no daimismo.

O cipó é encontrado numa parte da Amazônia que a Botânica define como floresta Malpighiácea, em cujo seio se ramifica o *Banisteriopsis caapi*, também tratado, nas línguas das populações autóctones por um cipoal de nomes, o que espelha, na nomenclatura, a riqueza cultural por ele simbolizada, conforme se apontou no introito desse trabalho e, mais detidamente, no início do segundo capítulo³²⁵. GLACUS DE SOUZA BRITO desvelou entusiasmo sobre o tema, ao ponderar que, entre as inúmeras plantas alucinógenas presentes na cultura aborígene amazônica, “talvez nenhuma seja tão interessante ou complexa botanicamente, quimicamente ou etnograficamente como a bebida alucinógena conhecida como *ayahuasca*, *caapi* ou *yagé*”³²⁶.

Apesar do atributo de alteração da percepção humana, contudo, o caapi não perfaz sozinho a matéria-prima dos rituais daimistas. Na realidade, a preparação do chá hoasca, além de seguir os ditames dos rituais prescritos pela religião vegetariana, opera-se, do ponto de vista das ciências naturais, por meio da fervura da casca e do tronco do caapi juntamente com as folhas de plantas do gênero *Psychotria* (*Rubiaceae*). Apesar de a literatura especializada identificar correntemente a espécie *Psychotria viridis*, GLACUS DE SOUZA BRITO informa que as misturas também podem compor-se das folhas de plantas familiares, sob o prisma da Taxonomia, como a *Psychotria carthagensis* ou a *Psychotria*

³²⁴ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil)*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 623-651, p. 628.

³²⁵ Referência à primeira parte do tópico “A cultura espiritual da Amazônia” e, em especial, à nota nº 11.

³²⁶ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 628.

leiocarpa, todas dotadas de alcaloides necessários ao torpor alucinógeno³²⁷. A cultura religiosa apõe esse rótulo de “prevalência” espiritual ao *Banisteriopsis caapi*, por meio do qual o xamã obteria os conhecimentos necessários para pactuar com o mundo espiritual os termos necessários de salvaguarda da sobrevivência harmoniosa de seu povo. Malgrado a identificação, na doutrina daimista, de uma única planta-mãe, quimicamente, a reunião do caapi com a *Psychotria* é indispensável à potencialização do efeito alucinógeno.

Chega-se, assim, a um primeiro ponto fundamental, no que diz respeito à compreensão da droga³²⁸: a indissociabilidade entre as duas plantas no ritual daimista³²⁹ – e não somente por conta da técnica milenar, de origem indevassada³³⁰, que as culturas ameríndias desenvolveram em seu próprio contexto religioso, antes de se consolidarem, no sincretismo religioso brasileiro, em uma religião ayahuasqueira contemporânea.

Existe, portanto, uma razão de ser para a preservação desse vínculo na confecção do chá do Santo Daime. O *Banisteriopsis caapi* contém um alcaloide de Beta-carbolina (ou β -carbolina), potentes inibidores MAO-A; o componente alucinógeno, especificamente, é a N, N-dimetiltriptamina (ou simplesmente DMT, sigla que se passa a adotar), presente, em verdade, nas folhas da *Psychotria* (como chega a sugerir o nome científico da planta) e de espécies correlatas.

³²⁷ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, pp. 628-629: “A *Psychotria viridis*, que é a espécie mais comumente usada, produz um tipo de experiência mais alucinogênica e do tipo visionária, diferente da que produz a *P. carthagenensis*, enquanto que a *P. leiocarpa* é aparentemente similar à *P. viridis*, nos efeitos produzidos”.

³²⁸ Termo ora empregado sob o estrito ponto de vista da Química, da Farmacologia e das demais ciências naturais, alertando-se, em momentos pontuais, para eventual emprego com conotação diversa.

³²⁹ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 629. Uma nota de esclarecimento convém que se faça, mantendo-se a objetividade do trabalho acerca do daimismo. Segundo o autor, “dentro da UDV, misturas de espécies de plantas mencionadas acima além da *Psychotria* não são feitas. A UDV reconhece duas formas da *Banisteriopsis caapi*, que é comumente conhecida como Mariri. Uma das formas é conhecida como Tucunacá e a outra Caupuri. Membros da UDV com longa experiência mencionam que o chá hoasca preparado com o cipó Tucunacá difere sutilmente do chá preparado com o cipó Caupuri”. Na produção desta dissertação, não se encontraram outras referências específicas quanto aos vegetais do daimismo, convergindo as fontes, apenas, para confirmar a mescla do *Banisteriopsis caapi* com a *Psychotria viridis*.

³³⁰ Uma informação lançada nesse texto, contudo, lançaria alguma luz na questão. Segundo GLACUS BRITO, que alude ao texto de P. NARANJO, intitulado “*El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana*” (publicado na Revista *Americana Indígena* 46, nº 01, Cidade do México, 1986, pp. 117-128), a prática ritualística, difundida entre as tribos da Bacia Amazônica, datam indubitavelmente do período pré-colombiano, antes de passarem à gama de conhecimentos dos migrantes que ali se instalaram posteriormente, tanto que “pinturas iconográficas em cerâmicas e outros artefatos originais do Equador tornam evidente que tais práticas datam no mínimo de 2000 a.C.”. In: BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 633.

Potente e de ação rápida, a DMT não é ativa, caso ingerida oralmente, a menos que seja consumida na presença do inibidor periférico da MAO. Assim, mesmo admitindo que o mecanismo de funcionamento química dessas substâncias ainda reclama elucidação para ser integralmente compreendido, conclui-se, no campo da Farmacologia, que “*esta interação é a base da ação alucinógena do chá hoasca*”³³¹.

Pautando-se em estudos conduzidos por D. J. MCKENNA, L. RIVIER e J. LINDGREN, dentre outros pesquisadores³³², GLACUS DE SOUZA BRITO informa que as concentrações médias de alcaloides no ayahuasca consumido nos rituais vegetalistas oscilam de 0,05% a 1,95% do peso seco para a *Banisteriopsis caapi*, ao passo que, para a *Psychotria*, a concentração de alcaloides varia de 0,1% a 0,66% do peso seco, já se tendo em consideração os valores e as respectivas variações obtidas junto aos grupos de investigação estudados pelos pesquisadores acima apontados.

De qualquer maneira, existe constatação científica concluindo que a atividade psicoativa do chá é produto da inativação periférica da MAO pelos alcaloides beta-carbolínicos encontrados na beberagem e, como consequência, evita-se a deaminação oxidativa periférica da DMT, primordial componente alucinógeno.

Portanto, sob o prisma da Farmacologia, o yagé ritualisticamente preparado por daimistas é a única preparação botânica em que “*a inativação periférica da DMT, presente em uma das plantas, é evitada pela mistura que contém uma outra planta com um potente e seletivo inibidor da MAO*”³³³.

Convém ressaltar que parte da eficácia alucinógena do daime parece resultar diretamente da seletividade dos beta-carbolínicos para a MAO-A, descrita na literatura farmacológica como forma enzimática cujos substratos preferenciais são a

³³¹ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 624 e 626.

³³² BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, pp. 646-647 e 649. D. J. McKenna é autor de inúmeros artigos citados no rol bibliográfico do artigo, destacando-se aquele elaborado em parceria com G. H. N. TOWERS e F. S. ABBOTT, intitulado “*Monoamine oxidase inhibitors in South American hallucinogen plants: Tryptamine and B-carboline constituents of ayahuasca*” (publicado na *Journal of Ethnopharmacology* 10, 1984 a, pp. 195-223); L. RIVIER e J. LINDGREN compartilham a autoria do artigo científico “*Ayahuasca in South American hallucinogenic drink: ethnobotanical chemical investigations*” (publicado na *Economic Botany* 29, 1972, pp. 101-129-c).

³³³ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 631.

serotonina e outras triptaminas, dentre as quais a própria DMT³³⁴. Levado a cabo o modo ritualístico de preparação do chá, a DMT, principal substância de efeito alucinógeno, como já destacado, opera tal efeito, porque a combinação com os alcaloides beta-carbolínicos do *caapi* suprime a primitiva incapacidade daquela triptamina, nos casos de administração via oral³³⁵, em penetrar a barreira hemato-liquórica e alcançar o sítio de ação, na forma ativa, junto ao Sistema Nervoso Central.

Considerado o contexto cultural, a literatura farmacológica indica que o intervalo de tempo mínimo para a produção de efeitos após a ingestão do *caapi* se calcula em aproximadamente uma hora, perdurando o processo de alteração das percepções humanas por um período dilatado de quatro horas.

O quadro de reação química é inverso nos casos de administração parenteral da DMT sintética: enquanto o consumo da DMT “natural” (como ocorre no bojo das práticas daimistas) tem abrandados seus efeitos psicoativos, que se protraem em um espaço temporal mais largo, em contexto diverso, como nos casos em que há consumo de DMT sintética por meio de fumo da pasta, há rápida volatilização do alcaloide, o que inverteria o diagrama bioquímico. Noutros termos, atinge-se um “*imediate e intenso episódio psicodélico de curta duração (cinco a dez minutos), comumente caracterizado por alucinações multicoloridas hipnagógicas, rapidamente se movendo*”³³⁶.

O enfraquecimento e a dilatação temporal dos efeitos alucinógenos do *yagé* no contexto daimista permitiriam, a princípio, reforçar a conclusão de que o consumo, integrado a uma prática religiosa derivada de amplíssimo respaldo cultural, reflete a integridade dos seus seguidores (sinceridade de fé), não se verificando a finalidade recreativa no uso da droga.

³³⁴ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 632.

³³⁵ Citam-se estudos no artigo, segundo os quais a DMT, administrada isoladamente via oral, é inativa até doses acima de 1000 mg. Só seria ativa, por si só, nos casos de administração parenteral a partir de doses contendo 25 mg. Isso explicaria o emprego de vários métodos de administração parenteral utilizados por usuários, a exemplo do uso da DMT sintética, fumada em pasta. In: BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 630.

³³⁶ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 630.

Da mesma forma, não há nem base médica nem sociológica para supor por um açodamento de manifestações de antissocialidade, o que também concluem outros experimentos científicos (a serem indicados com precisão em momento posterior). E, por isso, não haveria margem de necessidade para se justificar uma persecução penal, ainda mais sob a perspectiva do Direito Penal Mínimo³³⁷.

Sem se desprender do norte fixado no presente tópico, GLACUS BRITO esclarece que, apesar da identificação de uma significativa parcela da população, principalmente entre 18 e 25 anos de idade, como usuários contumazes de drogas psicoativas, o declínio social dos alucinógenos após o apogeu dos anos 1960, o recrudescimento do interesse nos movimentos *New Age* pelo xamanismo americano nativo e o tratamento criterioso dos movimentos religiosos brasileiros pelo uso do chá como sacramento, adstringindo a prática às circunstâncias ritualísticas, atuam como fatores de contenção no emprego inadvertido dessa substância³³⁸.

Conquanto GLACUS BRITO tenha diferenciado a linha ayahuasqueira estudada em suas fontes de pesquisa, a da União do Vegetal ou UDV, dos demais movimentos sincréticos brasileiros, sob o aspecto do rigor no emprego do ayahuasca, igual disciplina se vê presente, na realidade, nos grupos daimistas em geral.

A Antropologia Etnográfica não identificou nem mesmo nos grupos neoayahuasqueiros analisados qualquer postura leviana no tratamento do vegetal, cuja sacralidade é justamente o ponto comum entre as várias vertentes surgidas no Brasil. Elas

³³⁷ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição, criminalização e Direito Penal mínimo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003, p. 134. Sem se pretender, inadvertidamente, antecipar temas afeitos aos tópicos finais, é imperativo deixar clara, desde já, a excepcionalidade na criminalização de certas condutas, cuja censura somente se poderia justificar num Estado democrático de Direito, dentre outras condições, ante o não sacrifício de garantias fundamentais, como a liberdade religiosa. Nesse sentido, as palavras da ilustre autora: “Assim, em um verdadeiro Estado social e democrático de direito, o Direito Penal pode e deve continuar a ser considerado como *ultima ratio*, não podendo haver uma obrigatoriedade incondicional de criminalização, mas sim uma possibilidade de criminalização, na medida do necessário, mesmo nos casos de ‘determinações’ constitucionais expressas”.

³³⁸ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 627. É certo que o autor alude a estudos realizados junto a outra vertente ayahuasqueira, a UDV, as formulações finais valem para daimistas também.

compartilham a mesma raiz enteógena³³⁹ em torno do uso do yagé, ainda que cada uma preserve aspectos culturais únicos em sua constituição sincrética.

Por comprovar a continuidade de tradição xamânica, hoje em dia já revestida do manto sincrético afeito à religiosidade brasileira no curso do processo de reorganização da cultura amazônica “tradicional”, intensificado pela urbanização³⁴⁰, EDWARD MACRAE pondera, inevitavelmente, que “*o feitio ou preparo, por sua dificuldade, é necessariamente comunitário, envolvendo divisão dos papéis de gênero e cerimônias especiais de alto significado simbólico religioso*”³⁴¹.

Assim, o risco de banalização do uso do caapi, nos círculos daimistas, é efetivamente nulo. É da doutrina daimista a busca pela felicidade pessoal por meio da dedicação à espiritualidade segundo preceitos difundidos, na história de constituição dos grupos desde o mito fundador protagonizado por MESTRE IRINEU, em conformidade com padrões morais austeros, o que levaria por terra os receios de uma desconstituição do que MACRAE definiu como sendo um contexto ordeiro e trabalhador³⁴².

³³⁹ O termo é empregado por EDWARD MACRAE e designaria o processo de sacralização de um símbolo, a ponto de o converter em uma imagem divinizada. In: MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 18. “Os trabalhos de [TIMOTHY] LEARY serviram para reativar o interesse pelo xamanismo e os estados alterados de consciência durante as décadas de 60 e 70. Assim como ele, vários outros estudiosos saíram a campo para observar rituais indígenas, principalmente nas Américas Central e do Sul, onde estados de transe eram produzidos pelo uso de substâncias psicoativas ou instrumentos de percussão. Outros pesquisadores adoraram um método inverso, procurando reproduzir o fenômeno sob condições mais controladas, geralmente ministrando alucinógenos a voluntários em ambientes hospitalares ou em laboratórios. Além da observação das práticas indígenas e dos relatos etnográficos, coube aos antropólogos fazer comparações transculturais, documentando as diversas maneiras de usar as substâncias e determinar o papel desempenhado por variáveis culturais, como as crenças, as atitudes, as expectativas e os valores que contribuem para a estruturação da experiência com enteógenos”.

³⁴⁰ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 29. “Atualmente, a população é minoritária na região; predominam mestiços descendendo geralmente de índios, portugueses, espanhóis e negros. Entretanto, apesar de a colonização ibérica, a atividade missionária e a economia da borracha terem produzido mudanças radicais na região e do êxodo de habitantes da floresta em direção aos grandes centros urbanos locais, as práticas xamanísticas continuam até hoje. É verdade que apresentam alterações consideráveis e estão submetidas a muitas e novas influências. Mas, entre os curandeiros mestiços, ou vegetalista, como são conhecidos, elas ainda mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre plantas, seu uso e sua relação com o mundo espiritual.”. A respeito do processo de reorganização da cultura amazônica e das alterações da ordem urbana, ver p. 60.

³⁴¹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 82.

³⁴² MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 83.

BEATRIZ LABATE parece sustentar tese ainda mais contundente a esse respeito: em aparente dissenso em relação à observação restritiva de GLACUS BRITO quanto à UDV, a expoente em religiões ayahuasqueiras defende que o assim por ela denominado “campo ayahuasqueiro” – sem restrições a correntes específicas dentre as formadas no Brasil – constituiria uma barreira à mercantilização da droga³⁴³, o que fulmina uma parte considerável do risco de permissividade pública quanto ao uso puramente recreativo e potencialmente desagregador da ayahuasca.

Uma das razões que reforçariam a fidelidade daimista ao uso estritamente ritualístico do caapi – tal como GLACUS BRITO registrou em relação aos membros da UDV – é o sobredito ponto de aproximação entre ambas as vertentes, qual seja, o emprego em contexto religioso. Estender-se-ia essa conclusão, em princípio, à própria Barquinha ainda, por não existirem dados para se ponderar pelo contrário, nada se tendo verificado nos textos especificamente a esse respeito, nem é essa última vertente ayahuasqueira objeto do trabalho. Justamente a confluência na dispersão do consumo do ayahuasca segundo preceitos religiosos é o fator social, por excelência, que imprime controle muito mais eficaz do que a própria lei penal, assegurando uma maior vinculação das condutas conforme um código de conduta bem mais austero do que a mera previsão legal dos crimes de tráfico de drogas e de posse irregular de substância ilícita (nem seria, a rigor, o caso do yagé) para consumo pessoal, em conformidade com os artigos 33 e 28, respectivamente, da Lei nº 11.343/2006.

Nesse ponto, convergem as vozes especializadas na matéria. LABATE, não perdendo de vista a metáfora daimista com a imagem militar³⁴⁴, reaproxima os grupos daimistas divergentes do Alto Santo e do CEFLURIS, ao destacar que a comum preocupação de ambos em enaltecer o comportamento humano como caminho para purga

³⁴³ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 21. “A ayahuasca não é ‘droga’ porque está no domínio tradicional e sagrado. Mas o que essa fórmula significa de fato é que o uso da droga é controlado por um conjunto de mecanismos de legitimação que define o que é ‘tradicional’ e o que é ‘profano’”. Por certo, aqui a autora recupera a conotação negativa do termo “droga”, referente ao rol de substâncias ilícitas, em termos legais, ensejando a persecução penal.

³⁴⁴ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 76: “Assim como ocorre nos sistema xamânicos analisados por GROISMAN (*ibid.*), prevalece uma noção de guerra mística entre os homens e os seres espirituais. Os daimistas são concebidos como os soldados do Exército de Juramidam, empenhados em uma batalha Astral para doutrinar os espíritos sem luz (*ibid.*). Todo o ritual está permeado por um espírito militar; os daimistas como um batalhão; a utilização de uma farda, a ênfase na ordem e na disciplina no ritual (MACRAE 1992)”.

do próprio carma e evolução espiritual rumo à salvação³⁴⁵. Tanto que a própria BEATRIZ LABATE reproduz o termo “sacramento” em sua obra de análise dos grupos daimistas, por compreender que, para esses grupos religiosos, a alquimia do chá mantém a sabedoria espiritual daqueles que se dedicam ao seu “feitio” (preparação), sempre em conformidade com a filosofia vegetalista de origem xamânica:

*“O daime, em linhas gerais, fundamenta-se no mesmo princípio vegetalista segundo o qual as plantas professoras possuem um espírito-mãe, ou seja, são seres animados, inteligentes, com personalidade própria e capazes de transmitir conhecimentos aos homens (LUNA 1986). A religião do Santo Daime, de acordo com GOULART (1996), é fruto, por um lado, de uma reelaboração das antigas práticas católicas populares (com suas instituições de compadrio, mutirão, festas dos santos) e do crescimento do espiritismo kardecista na região Amazônica. Por outro lado, provém da antiga tradição do vegetalismo ayahuasqueiro (GOULART 1996 e MACRAE 1992). GOULART demonstra como, para os daimistas, existe uma identidade entre tomar daime, encontrar o MESTRE IRINEU e se transformar no próprio daime. Isto significa que ocorre uma transformação do homem num vegetal, melhor ainda, num espírito-planta. O daime está relacionado à cura espiritual, conforme veremos na seção seguinte. No Santo Daime, a bebida também é utilizada em partos, queimaduras, ferimentos, diversos males e como talismã de proteção pessoal, do lar ou em viagens (CEMIN 2001). Segundo os daimistas, a folha, rainha, e o cipó, jagube, representam respectivamente a energia feminina, identificada com a Rainha da Floresta, a Virgem Maria, a Luz ou a luz e o princípio masculino, Deus, Juramidam, Sol, a força. O Daime é tido como um ser divino ou o professor dos professores (GROISMAN 1991; CEMIN 2001; MACRAE 1992).”*³⁴⁶.

³⁴⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 76.

³⁴⁶ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 295-296.

A legitimação do uso do yagé não se adstringiria aos grupos mais tradicionais; mesmos os neoayahuasqueiros, apesar da postura de questionamento das doutrinas consolidadas, preservam em seus rituais um compromisso com suas raízes culturais, valendo, assim, a aposta na capacidade de controle comunitário do uso do chá³⁴⁷, confirmando-se o maior condão de controle no campo social, do que na esfera estritamente legal, reservando-se outras considerações para tópico específico posterior.

ÁLVARO ANTÔNIO RUSSO JUNIOR, em peculiar estudo sobre a aproximação entre os rituais daimistas e as manifestações religiosas umbandistas, também confirma a preservação do caráter sagrado que a bebida assume no cenário ritualístico³⁴⁸, ainda que utilizada em peculiar movimento de convergência de religiões.

Tão contundente é a importância da doutrina religiosa como matriz regulatória e condicionante de condutas dos adeptos, que EDWARD MACRAE chegou a identificar no daimismo, possivelmente arrimado no mito fundador, um componente de messianismo³⁴⁹, o que, dentre outros efeitos, robustece a força de vinculatividade de comportamentos que a doutrina emanada do fundador MESTRE IRINEU imprime, com um efeito dissuasório sobre tendências desviantes muito mais agudo que a existência de

³⁴⁷ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 97 e p. 99. Dessa última, vale reproduzir valioso excerto: “Em suma, a auto-regulamentação do uso da ayahuasca tem sido uma recomendação constante do Dr. DOMINGOS BERNARDO DE SÁ (ex-vice presidente do CONFEN e relator dos pareceres sobre a ayahuasca) às diversas entidades que dela fazem uso. Este ponto de vista, pode-se dizer, coincide com a perspectiva de alguns antropólogos (ver MACRAE 1992), que apostam na capacidade que as comunidades têm de desenvolver os seus próprios meios sociais e culturais de controle. Estes seriam muito mais eficazes do que os mecanismos de controle institucionais e legais (externos).”.

³⁴⁸ RUSSO JUNIOR, Álvaro Antônio. *Na boca* cit., nota 135 supra, p. 88. “O daime, do ponto de vista antropológico, seria o responsável por fornecer no plano metafísico a síntese dessa passagem, pois conteria em si a combinação da dimensão física e da força que emana do astral, constituindo assim uma potencialidade para o trânsito entre mundos que, em determinado momento do ritual, tornam-se um único mundo. A força latente presente na bebida, quando transferida a outro corpo torna-o sagrado, transferindo sua potencialidade e possibilitando que ele se manifeste no mundo astral e, de forma análoga, permitindo que os seres do outro mundo se manifestem nesse corpo sacralizado”.

³⁴⁹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 75. “Essas atividades dos daimistas tem muitos traços em comum com os chamados movimentos messiânicos, “em que a reorganização de uma sociedade, ou a produção de uma nova sociedade, se dá no encontro e na ação conjunta de um grupo social e de um personagem de tipo carismático. Tanto MONTEIRO DA SILVA quanto FROES atribuem características messiânicas a esses movimentos daimistas, devido à sua composição, estrutura de liderança e à sua tentativa de dar uma resposta de cunho religioso aos problemas de privação e anomia social. Reforçando esse argumento, o próprio PADRINHO SEBASTIÃO e seu filho ALFREDO anunciavam MESTRE IRINEU como o novo Messias que, sob o nome de Jura ou Juramidam, trouxera o Terceiro Testamento. Ele teria como tarefa construir o verdadeiro reino de Deus, a Nova Jerusalém da floresta, a única a sobreviver ao “tombo que está preparado aí para o mundo, através de fogo, através de estiolação atômica, através de poluição””.

normas penais, sem se inadvertidamente desconstituir, por certo, a importância do potencial de prevenção das penas.

Apesar da multiplicidade de novos grupos daimistas no Brasil e alhures, muitos dos quais se constituindo a partir da cisão de outros já organizados, eventualmente com relativa independência ritualística em alguns aspectos³⁵⁰, as tendências de fragmentação apontadas por MACRAE assemelham-se aos dissensos interpretativos observados, historicamente, em outras religiões (a exemplo da Reforma Luterana para o Cristianismo, e a divisão entre correntes xiita e sunita no Islamismo) e não parecem destruir uma mínima uniformidade doutrinária³⁵¹, o que permite sustentar para os daimistas o mesmo rigor comportamental no uso do yagé que GLACUS BRITO observou em grupos ligados à UDV.

A periodicidade de consumo do chá também fortalece a conclusão quanto ao mínimo gradiente de possibilidade de toxicod dependência, o que não ocorre, ademais, de forma automática, dependendo de múltiplos aspectos do usuário. Segundo alguns dos estudos produzidos sobre a UDV (a pesquisa encontrada não tratou de grupos daimistas), a frequência é calculada em aproximadamente uma vez cada duas semanas, dentro da conjuntura cerimonial do movimento sectário a que se filia, “*sem que isso seja um vício ou cause dependência*”³⁵².

E, justamente pelas circunstâncias religiosas, não se obtiveram dados que indicassem a medicalização do chá, cujo consumo não é encorajado fora do contexto ritualístico específico em que é servido³⁵³.

³⁵⁰ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 297-298.

³⁵¹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 87. “As plantações de *Bannisteriopsis caapi* e de *Psychotria viridis* são pouco desenvolvidas, e a colheita na floresta amazônica, além de extremamente trabalhosa, demanda um conhecimento da região e de seus mistérios raramente acessível a forasteiros. Apesar de todas as tendências à fragmentação que possam estar em ação, é provável que, em âmbito nacional, as organizações daimistas mantenham unidade organizacional e a consequente uniformidade ritualística e doutrinária, muito maior que as das seitas afro-brasileiras, por exemplo”.

³⁵² BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 636.

³⁵³ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, pp. 636-637.

A regra vale para membros e para não membros. Mesmo junto aos chamados daimistas urbanos (neoayahuasqueiros que não mantiveram a estrutura comunitária dos grupos tradicionais³⁵⁴), apesar de sua dependência no tocante à obtenção do próprio yagé, preparado em comunidades ainda mais ruralizadas e distantes dos grandes centros urbanos³⁵⁵, não existe uma mercantilização do caapi, cujo consumo fica adstrito aos rituais religiosos.

Independentemente da legitimação conferida ao consumo do yagé, albergado sob o manto da liberdade religiosa, as consternações médicas quanto ao uso daquela substância não devem ser subestimadas.

Ponto pacífico na matéria é a constatação científica, para além do efeito alucinógeno (esperado como forma de conexão com o mundo espiritual), de efeitos secundários variados, em sua maioria hostis para o usuário. Conquanto seja ingênuo supor que a pura mitigação da possível vivência subjetiva de prazer psíquico deflagrado pelo efeito psicoativo seja suficiente como elemento dissuasório a uma ilegal comercialização do yagé, contrariando os preceitos daimistas a respeito, o estudo a respeito das demais consequências clínicas para o usuário colaboram à compreensão (médica e em outros campos) do fenômeno, o que, em si mesmo, perfaz conhecimento de alta valia.

É certo que a ingestão do ayahuasca pode produzir, além de efeitos psicologicamente desagradáveis, reações físicas intensas, como náuseas e vômitos³⁵⁶, o que condiz com o caráter de purificação espiritual pregado na doutrina daimista, a ponto de já ter sido tratada, pela literatura antropológica com base no estudo dos grupos religiosos,

³⁵⁴ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 75 e pp. 131-132. Nessas últimas páginas, o autor aponta o fenômeno da redescoberta da comunhão comunitária – como o mantido no Céu de Mapiá – por alguns grupos daimistas contemporâneos, sem que isso tenha se tornado, contudo, um modelo obrigatório de modo de vida aos olhos da doutrina espiritual seguida.

³⁵⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 297-298. A autora menciona, nesse aspecto, uma dependência da rede urbana daimista das matrizes ayahuasqueiras, a exemplo da *Caminhos do Coração* (Grupo de JANDERSON, por ela estudado), que adquire o yagé de um grupo dissidente do Alto Santo. Situação diversa é, segundo GLACUS BRITO, de acordo com o qual a UDV mantém plantações adjacentes aos seus templos, sendo locais a produção e o consumo do ayahuasca para cada congregação dessa vertente. In: BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 637.

³⁵⁶ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 636.

como *la purga*³⁵⁷. Sobre o prisma psicofarmacológico, o efeito alucinógeno também erige inquietação, afinal as substâncias psicodélicas são “*capazes de causar profundas mudanças no pensamento, no humor, na emoção e na percepção*”³⁵⁸, mesmo porque um dos efeitos imediatamente deflagrados é de caráter hipnagógico, semelhante, pois, ao torpor induzido no indivíduo nos momentos que precedem ao sono.

Ainda assim, consoante já antecipado, a compreensão do mecanismo farmacológico ainda requer estudos mais detidos.

Na literatura médica, sustenta-se que os alucinógenos em geral (por exemplo, o ácido lisérgico ou LSD) interagem com a serotonina, neurotransmissor da indolamina (5-HT)³⁵⁹, o que deve permitir identificar possíveis reações comportamentais – o que teria relevância direta às ciências jurídicas – vez que “*estudos em modelos animais acrescentam evidências de que as ações comportamentais, psicológicas e fisiológicas dos alucinógenos são transmitidas via mecanismos serotoninérgicos*”³⁶⁰.

Um dos estudos complementares ora trazidos é o desenvolvido com base em pesquisas realizadas com o peixe-zebra ou *zebrafish* (*Danio rerio*), uma espécie tropical, conforme observado do artigo de ROBSON SAVOLDI³⁶¹.

³⁵⁷ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 54. “Tomar *ayahuasca*, que também é conhecida como *la purga*, é concebido como uma maneira de “por para fora” as doenças, estados de espírito negativos e outras fontes de problemas e infortúnios. A confiança nas qualidades profiláticas que lhe são atribuídas, aliada à experiência do seu efeito emético e catártico, sem dúvida contribui muito para a criação de uma sensação de “limpeza” e o clima de alegria e descontração que reina entre os participantes após a sessão”. Remeta-se, ainda, à nota nº 114.

³⁵⁸ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 625.

³⁵⁹ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 626. “Estudos radiográficos *in vitro* tem obtido sucesso localizando populações receptoras de serotonina que apresentam alta afinidade com o LSD e outros alucinógenos (MCKENNA *et al.*, 1987 a, 1987 b, 1989). Além disso, estudos de pontes radioligantes e experiências funcionais usando cérebros homogeneizados evidenciam a função de alucinógenos como agonistas 5-HT₂ e possivelmente aos receptores 5-HT_{1a} (MCKENNA e PEROUTKA 1989; MCKENNA *et al.* 1990; GLENNON *et al.* 1984; JOHNSON *et al.* 1990; PIERCE e PEROUTKA, 1989).”.

³⁶⁰ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, pp. 626-627. Segundo o referido autor, “estes estudos também demonstraram que a resposta comportamental para alucinógenos é bloqueada ou fortemente atenuada por um pré-tratamento com antagonistas 5-HT₂ como a Ketanserina (WINTER e RABIN 1988; ARNT 1989)”, possivelmente nulificado em casos de exposição crônica, resultando em baixa-regulação seletiva ou desenvolvimento de rápida tolerância a esses agentes.

³⁶¹ SAVOLDI, Robson. *Behavioral changes over time following ayahuasca exposure in zebrafish*. Artigo on-line. Disponível em: [dx.doi.org/10.3389/fnbeh.2017.00139](https://doi.org/10.3389/fnbeh.2017.00139).

Além das implicações bioquímicas que escapam completamente os limites acadêmicos desse trabalho, referido artigo chama a atenção, na perspectiva da Farmacologia, para a possibilidade de redução dos sintomas de quadros de ansiedade e depressão, com vantagem sobre tratamentos alternativos que fazem uso de outras drogas, não se olvidando que, em termos de saúde mental, tais quadros clínicos, permeados por um feixe variado de desafios funcionais e emocionais, tendem a ser assaz corriqueiros.

Um estímulo aos estudos com ayahuasca tende a considerar as estatísticas pouco animadoras que a Medicina ofereceria nesse objetivo, porquanto menos da metade dos referidos tratamentos (que chegariam a envolver o uso de até quatro drogas diferentes) permitiriam, apesar dos notáveis progressos nessa empreitada, conduzir os pacientes a alcançar remissão com os antidepressivos convencionais³⁶².

Para além da baixa efetividade, o êxito nos tratamentos atuais custaria várias semanas, até que se alcançasse o efeito terapêutico desejado³⁶³, o que, além de reavivar o interesse social pelo aprimoramento da tolerância religiosa, abriria margem para um emprego não-religioso, porém devidamente controlado e supervisionado por médicos, de um fármaco com potencial para dirimir quadros de considerável gravidade psíquica, resultantes de fatores fisiológicos, psicológicos e ambientais³⁶⁴.

A potencialidade terapêutica da ayahuasca também se extrai das conclusões de recentíssimo estudo conduzido por EDUARDO EKMAN SCHENBERG, auxiliado por vários pesquisadores³⁶⁵, muito embora a metodologia guarde bastante semelhança com o pioneiro *Projeto Hoasca*.

³⁶² SAVOLDI, Robson. *Behavioral changes* cit., nota 361 supra.

³⁶³ SAVOLDI, Robson. *Behavioral changes* cit., nota 361 supra.

³⁶⁴ SAVOLDI, Robson. *Behavioral changes* cit., nota 361 supra.

³⁶⁵ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic effects of ayahuasca*. Artigo on-line. Disponível em: [dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0137202](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0137202). “This comprehensive approach to ayahuasca pharmacology and its cognitive, affective and emotional effects is relevant to the ritual use of ayahuasca and to studies about its therapeutic potentials, including treatment of depression, anxiety, post-traumatic stress disorder and drug dependence”. Em livre tradução para o português: “Esta abordagem abrangente da farmacologia da ayahuasca e de seus efeitos cognitivos, afetivos e emocionais é relevante para o uso ritual da ayahuasca e para estudos sobre seus potenciais terapêuticos, incluindo o tratamento de depressão, ansiedade, distúrbio de estresse pós-traumático e dependência de drogas”.

Trata-se de pesquisa paradigmática, sem precedentes similares, visando o estudo da ayahuasca sob a perspectiva biomédica, ainda no início dos anos 1990. BEATRIZ LABATE, ISABEL SANTANA DE ROSE e RAFAEL GUIMARÃES DOS SANTOS explicam que os resultados auspiciosos referentes ao consumo habitual do yagé sob os prismas psicológico e psiquiátrico (inclusive, pela ausência de dados quanto a efeitos deletérios negativos do consumo prolongado³⁶⁶) não poderiam ser colhidos sem temperamentos ante as limitações da própria pesquisa. Primeiro, o número de participantes, todos adolescentes do sexo masculino pertencentes à UDV, era reduzido, e o teste neuropsicológico utilizado não teria recebido os cuidados necessários para se evitarem ao máximo interferências culturais, semânticas e metodológicas, de acordo com E. DOERING-SILVEIRA³⁶⁷.

Outras duas foram as críticas dirigidas ao *Projeto Hoasca*: inicialmente, foi arguido que os candidatos selecionados teriam sido justamente participantes com alto grau de adaptação pessoal ao consumo de uma bebida psicoativa; em segundo lugar, a pesquisa seria inconclusiva (como se poderia esperar, levando em conta o enfoque biomédico) quanto à influência da doutrina religiosa nos efeitos do uso do yagé protraído no tempo³⁶⁸.

No *Projeto Hoasca*, a pesquisa conduzida envolve, como sói ocorrer, dois grupos, um de adeptos e outro de controle, concluindo que, a despeito das semelhanças entre os perfis psicológicos de cada um deles, os adolescentes da UDV “*apresentaram menor frequência com sintomas psiquiátricos, se mostraram mais responsáveis, otimistas, respeitosos, mais preocupados com o bem-estar alheio, com*

³⁶⁶ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 67. Os autores citam CHARLES GROB, DENNIS MCKENNA e JACE CALLAWAY, como autores de artigos científicos que suportariam essa conclusão, aos quais não se teve acesso quando da elaboração do presente trabalho.

³⁶⁷ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 67. E. Doering-Silveira é autor da Dissertação de Mestrado intitulada “*Avaliação neuropsicológica de adolescentes que consomem chá de Ayahuasca em contexto ritual religioso*”, apresentada perante o Departamento de Psiquiatria e Psicologia Médica da UNIFESP/EPM.

³⁶⁸ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 67 e p. 71. Dessa última advém excerto pontuando a questão em definitivo: “De acordo com DOERING-SILVEIRA (2003), o desenho observado na pesquisa com os adolescentes da UDV não permite examinar separadamente os efeitos da ayahuasca da influência potencialmente benéfica conferida pela inserção dos indivíduos em uma comunidade religiosa”.

*menos tendência ao confronto, e com uma melhor qualidade de vida ao lar”*³⁶⁹. Além da influência em condições socioeconômicas mais privilegiadas ter impactado em resultados melhores especificamente em testes de desempenho neuropsicológico, houve oscilação de resultados conforme a periodicidade do consumo: *“Os adolescentes do sexo masculino que mantiveram um período de abstinência mais longo que quarenta e cinco dias apresentaram resultados significativamente melhores em testes envolvendo atenção, concentração, memória operacional (de trabalho) e memória verbal que os adolescentes que se mantiveram abstinentes por períodos menores (vinte a quarenta e cinco dias)”*³⁷⁰.

Em que pesem os dados auspiciosos coletados, persistem as notas de cautela acima descritas. Apesar da relativa uniformidade doutrinária no que concerne o “feitio” do yagé, novas pesquisas ainda são exigidas para conclusões mais seguras acerca dos efeitos a ayahuasca, principalmente envolvendo voluntários daimistas, para contraste de dados e possível confirmação de resultados. Da mesma forma, as conclusões técnicas citadas não invalidam as múltiplas dúvidas que o impacto do consumo prolongado do chá acarretaria para crianças, levando em consideração as inúmeras diferenças fisiológicas em relação a adolescentes. E, em ambos os casos, a eventual ausência de censura penal quanto ao consumo do yagé por crianças e adolescentes não elimina o conflito ético e jurídico dessa permissividade sob a luz da doutrina da proteção integral.

Primeiro, há uma absoluta falta de dados no que diz respeito a crianças, de modo que muito se tem a investigar nesse campo. Em segundo lugar, a tutela prioritária dos interesses e direitos de crianças e adolescentes, reconhecidos amplamente como sujeitos de direitos, conta com respaldo constitucional, haja vista o conteúdo do artigo 227, *caput*, da Constituição Republicana de 1988, em nada alterado, nem mitigado pela Emenda Constitucional nº 65/2010³⁷¹. Por seu *status* de norma derivada do Poder Constituinte Originário, torna-se infensa ao Poder Reformador, exigindo, por certo, sua

³⁶⁹ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 69.

³⁷⁰ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 70.

³⁷¹ Art. 227. É dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança, ao adolescente e ao jovem, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

adequação hermenêutica com as demais normas constitucionais (demais questões desse quilate ficam reservadas ao capítulo seguinte). Mais do que isso, constituem uma linha motriz para tratamento da matéria no direito brasileiro, consolidando, mais do que um simples viés interpretativo, uma das garantias fundamentais que não admitem supressão, parcial e muito menos total, por integrarem o rol de cláusulas pétreas, em conformidade com o disposto no artigo 60, § 4º, inciso, IV, do mesmo texto constitucional³⁷².

Da mesma maneira, não se questiona que a aludida doutrina da proteção integral foi acolhida no extrato infraconstitucional. Substituindo o vetusto *Código de Menores* (Lei nº 6.697/1979), que reificava crianças e adolescentes, mais do que lhes dignificar com a condição de sujeito de direitos, o Estatuto da Criança e do Adolescente (Lei nº 8.069/1990) não deixa de prestar tributo aos valores constitucionais postos em jogo: de um lado, busca-se prestigiar, sempre sob o foco da salientada doutrina da proteção integral (expressamente encetada no artigo 1º, artigo 3º, *caput* e artigo 100, inciso II, todos da Lei nº 8.069/1990³⁷³), o desenvolvimento integral dos contemplados pela lei, o que seguramente envolve a tutela dos direitos fundamentais à saúde e à integridade física e psíquica. D’outra banda, não se deixa de prestigiar, nesse viés interpretativo que enaltece a condição de sujeitos de direitos a adolescentes e crianças, o tratamento infraconstitucional da liberdade religiosa, de assento na própria Lei Magna, seja proscrevendo posturas discriminatórias em virtude do credo professado (artigo 3º, parágrafo único, do referido

³⁷² Art. 60. *Omissis*.

(...)

§ 4º Não será objeto de deliberação a proposta de emenda tendente a abolir:

- I - a forma federativa de Estado;
- II - o voto direto, secreto, universal e periódico;
- III - a separação dos Poderes;
- IV - os direitos e garantias individuais.

³⁷³ Art. 1º Esta Lei dispõe sobre a proteção integral à criança e ao adolescente.

(...)

Art. 3º A criança e o adolescente gozam de todos os direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sem prejuízo da proteção integral de que trata esta Lei, assegurando-se-lhes, por lei ou por outros meios, todas as oportunidades e facilidades, a fim de lhes facultar o desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e de dignidade.

(...)

Art. 100. *Omissis*.

(...)

II - proteção integral e prioritária: a interpretação e aplicação de toda e qualquer norma contida nesta Lei deve ser voltada à proteção integral e prioritária dos direitos de que crianças e adolescentes são titulares.

diploma legal³⁷⁴), seja assegurando, de maneira literal e inuvidosa, a própria liberdade de crença e culto religioso, nos termos do artigo 16, inciso III, da Lei nº 8.069/1990³⁷⁵.

Na lógica de equilíbrio entre valores constitucionais, não há como se eleger uma solução técnica que, primeiro, fique adstrita ao plano da abstração e, portanto, desconsidere aprioristicamente a controvérsia concreta; e segundo, que prestigie pronta e unicamente apenas um dos valores, integridade físico-psíquica de um lado, liberdade de religião, de outro. Como sujeitos de direitos, crianças e adolescentes não podem ser coarctados a participarem dos cultos e ritos de quaisquer religiões, incluindo a daimista. Excetuando-se os casos em que o prematuro grau de desenvolvimento intelectual ainda impeça, por questões etárias, a manifestação de vontade do menor, sua adesão deve ser tão voluntária quanto a de qualquer adulto, porquanto o critério etário e os liames familiares não podem invalidar quaisquer direitos.

Por certo, a incapacidade civil – atualmente absoluta em somente uma hipótese, a dos menores de dezesseis anos, nos termos do artigo 3º do Código Civil (com a redação da Lei nº 13.146/2015), não se confunde com a aptidão indivíduo para titularizar direitos. E, nesse aspecto, a liberdade religiosa, inscrita na plêiade de direitos fundamentais (positivação constitucional) e, no plano infraconstitucional, no sobredito artigo 16, inciso III, da Lei nº 8.069/1990, não comporta exceção.

Numa perspectiva mais conservadora, invocar-se-ia o critério da especialidade, derivado da Escola Histórica de FRIEDRICH CARL VON SAVIGNY, como solução para essa aparente antinomia jurídica, o que não deixa de ser um argumento válido. Todavia se prefere, aqui, mais do que a aplicação do critério de ab-rogação ou mera derrogação de uma norma geral por outra especial (*lex specialis derogat generali*), a própria perspectiva, de caráter amplo, da aludida Escola de Direito, que imbui o conteúdo

³⁷⁴ Art. 3º. *Omissis*.

Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem.

³⁷⁵ Art. 16. O direito à liberdade compreende os seguintes aspectos:

(...)

III - crença e culto religioso;

jurídico de certo grau de historicidade, inscrevendo segundo o *Volksgeist* (“espírito do povo”) constitucionalmente albergado³⁷⁶.

Portanto, parte da resposta ao dilema apresentado exige um olhar abrangente, transpondo-se a fronteira da “fria” legalidade, para a compreensão dos próprios institutos que permeiam a matéria³⁷⁷. Nesse passo, da mesma forma que crianças e adolescentes não poderiam ser forçados à adesão à religião daimista, sob pena de abuso moral e desvirtuamento do poder familiar exercido pelos pais (artigo 1.630 do Código Civil³⁷⁸), sua voluntária aceitação dos preceitos devem ser respeitados e juridicamente tutelados, considerado o caráter específico de pessoas em estágio de desenvolvimento físico e psíquico. Devem ser igualmente proscritos, por certo, quaisquer atos externos de interferência no dever-direito dos pais em dirigir a educação dos filhos, o que inclui o de inicia-los no campo espiritual, consoante as suas próprias convicções.

É direito de qualquer genitor daimista instruir sua prole em conformidade com os preceitos de sua religião³⁷⁹, sob pena de ser ele próprio vitimado, na interferência abusiva ou desqualificadora por terceiros, mesmo que pertencentes ao mesmo núcleo familiar, de ato indevido de alienação parental, nos termos do artigo 2º, *caput*, da Lei nº 12.318/2010³⁸⁰ cujas hipóteses legais, inscritas no parágrafo único do mesmo

³⁷⁶ FERRAZ Jr, Tercio Sampaio. *Introdução* cit., nota 1 supra, p. 77. “A afirmação da historicidade do direito (como objeto e como ciência) foi uma resposta à perplexidade gerada pela positividade. Afinal, se o direito muda, isto não invalida a qualidade científica de seu conhecimento, pois ele muda historicamente. Para SAVIGNY, jurista alemão considerado um dos pais da Escola Histórica de Direito, não será a lei, norma racionalmente formulada e positivada pelo legislador, que será primariamente o objeto de ocupação do jurista, mas a convicção comum do povo (o “espírito do povo”), este sim fonte originária do direito, que dá o sentido (histórico) ao direito em constante transformação”.

³⁷⁷ FERRAZ Jr, Tercio Sampaio. *Introdução* cit., nota 1 supra, p. 77. “SAVIGNY (1840, v. 1:19), por isso, enfatiza o relacionamento primário da intuição do jurídico não à regra genérica e abstrata, mas aos institutos de direito, que expressam relações vitais, típicas e concretas (como, por exemplo, a família). Os institutos são visualizados como totalidades de natureza orgânica, um conjunto vivo de elementos em constante desenvolvimento. É a partir deles que as regras jurídicas são construídas e entendidas, manifestando destarte o direito uma contingência radical no tempo e no espaço”.

³⁷⁸ Art. 1.630. Os filhos estão sujeitos ao poder familiar, enquanto menores.

³⁷⁹ Art. 1.634. Compete a ambos os pais, qualquer que seja a sua situação conjugal, o pleno exercício do poder familiar, que consiste em, quanto aos filhos:
I - dirigir-lhes a criação e a educação;

³⁸⁰ Considera-se ato de alienação parental a interferência na formação psicológica da criança ou do adolescente promovida ou induzida por um dos genitores, pelos avós ou pelos que tenham a criança ou adolescente sob a sua autoridade, guarda ou vigilância para que repudie genitor ou que cause prejuízo ao estabelecimento ou à manutenção de vínculos com este.

dispositivo não perfazem rol exaustivo (*numerus clausus*). Noutros termos, o texto legal não esgota as possibilidades dessa distorção no exercício do poder familiar ou no direito de convivência com a criança ou com o adolescente, no caso de outros membros da família além dos genitores. Portanto, o busílis da questão repousa no próprio consumo do daime pelos daimistas infantes ou adolescentes, ainda em fase de desenvolvimento.

E, apesar de o *Projeto Hoasca* ter trazido dados favoráveis na pesquisa de campo com adolescentes do sexo masculino, há diversas questões a serem, ainda, ponderadas. Primeiro, cumpre recapitular o quanto já exposto: faltam dados específicos a respeito do consumo prolongado do chá por crianças, especificamente, ou seja impúberes, nos casos dos grupos daimistas que consentem a concessão do sacramento a pessoas tão jovens. A doutrina da proteção integral permanece sobranceira ao exercício da liberdade de crença e culto dos pais em instruir os filhos sob seu poder familiar no tocante à iniciação religiosa.

Noutros termos, por se tratar de substância psicoativa, cujos mecanismos de funcionamento ainda permanecem cientificamente assaz obscuros, parece pouco recomendável a participação de menores no próprio consumo do ayahuasca.

Não cabe ao Estado, cuja laicidade não se confunde com a neutralidade de valor³⁸¹, interferir no conteúdo da doutrina daimista, sob pena de deflagrar uma perseguição dirigida a esse grupo, em contrariedade aos preceitos de um Direito Penal mínimo, orientado em seus valores democráticos escandidos, na Axiologia da disciplina, pelos clássicos princípios da fragmentariedade e da subsidiariedade. Ademais, o exercício de atividades ritualísticas no contexto da religião não se coadunam com a própria cláusula especial de exclusão de antijuridicidade, prevista no artigo 2º da Lei nº 11.343/2006³⁸², o

³⁸¹ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, pp. 43-44.

³⁸² 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.

que, por apego à lógica formal, já exclui a possibilidade de tráfico, em sua forma convivial, tal como prevista no artigo 33, § 3º, daquele mesmo diploma repressivo³⁸³.

Por conseguinte, não haveria sentido, sob uma perspectiva contemporânea do Direito Penal, cogitar-se de prática de crime no compartilhamento do daime com menores de idade, preservada, contudo, a recomendação para salvaguarda de direitos fundamentais à vida, à saúde e à integridade física destes, mesmo em que parcial sacrifício da plena liberdade religiosa.

Nada se poderia opor à doutrinação religiosa, havendo sentido apenas na restrição, especificamente, ao consumo do ayahuasca para adolescentes e crianças, até que, atingindo o início da fase adulta, possam livremente exercitar o direito ao exercício de credo e culto e, no caso dos daimistas, estabelecer, de fato, as primeiras conexões com o reino espiritual.

Não há espaço, no Direito Penal contemporâneo, para soluções idealizadas que conformem valores sem sacrifícios recíprocos para cada um deles. Também não parece mais haver espaço para o arcaísmo das argumentações de uma dogmática penal reacionária, como se via no Positivismo formalista de antanho³⁸⁴, tampouco para a proposta finalista, limitada em sua pretensão de depreender, a partir de estruturas lógico-objetivas que vinculariam a construção dogmática (a realidade possui incorporada uma dimensão de sentido, portanto, ontológica, e não epistemológica).

Não se arriscaria pouco, acaso se persistisse em trilhar esse caminho. No mínimo, acabariam sendo produzidas normas desconexas dos próprios valores da realidade social que busca regular, justamente por falhar em identificar a dimensão axiológica dessa mesma realidade, na contundente crítica formulada por JESÚS-

³⁸³ § 3º Oferecer droga, eventualmente e sem objetivo de lucro, a pessoa de seu relacionamento, para juntos a consumirem:

Pena - detenção, de 6 (seis) meses a 1 (um) ano, e pagamento de 700 (setecentos) a 1.500 (mil e quinhentos) dias-multa, sem prejuízo das penas previstas no art. 28.

³⁸⁴ SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *Aproximación al Derecho Penal contemporáneo*. Buenos Aires: Julio César Faira, 2012, p. 219.

MARIA SILVA SÁNCHEZ³⁸⁵. Nesse aspecto, escora-se na contundente argumentação desenvolvida por SANTIAGO MIR PUIG³⁸⁶.

Se cotejados os enfeixes críticos mais contemporâneos com os valores em jogo, parece evidente não existir propósito na criminalização de eventuais condutas, como o do consumo do yagé por crianças e adolescentes daimistas, vez que disseminada o uso no contexto da religião.

Quando muito, poder-se-ia cogitar de crime nas hipóteses da imposição à ingestão do chá do Santo Daime, ou seja, à revelia do menor, o que também não invalidaria a mesma conclusão incriminadora, se o sujeito passivo fosse adulto. Todavia, ainda persiste a cautela de recomendação pela abstenção do uso do chá por menores, não por razões apoiadas no Direito Penal contemporâneo, sensível à proteção do

³⁸⁵ SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *Aproximación* cit., nota 384 supra, p. 220. “En efecto, el contenido de las construcciones dogmáticas en su práctica totalidad, no surge ni de las disposiciones de la ley ni de las estructuras del ser, sino que, como se ha tratado de poner de relieve, se asienta fundamentalmente sobre decisiones valorativas del dogmático obtenidas a partir de las premisas previamente adoptadas (y que, a su vez, tendrán ineludiblemente un referente axiológico que conviene esclarecer). Todo ello, no obstante, en el marco del Derecho positivo y sin mostrar incompatibilidad con las estructuras de la realidad. Siendo, pues, valorativo el contenido esencial de las proposiciones dogmáticas, expresión de los principios que – a juicio del dogmático, que, obviamente, se sitúa en un contexto social y cultural – *deben* respetar-se y de las condiciones que *deben* cumplirse para poder atribuir responsabilidad penal, parece obvio que no puede predicarse la neutralidad axiológica de una actividad así configurada. Ésta es, por el contrario, expresión de una decisión – en sentido amplio – política, de una toma de posición transcendente al mero conocimiento, y lo que importa es, precisamente, no ocultar su verdadera naturaleza, sino hacerla objeto central del debate dogmático”. Em livre tradução para o português: “De fato, o conteúdo das construções dogmáticas na sua totalidade prática não surge nem das disposições da lei nem das estruturas do ser, mas, como se tentou por em destaque, baseia-se fundamentalmente em julgamentos de valor da dogmática obtido de premissas previamente adotadas (e que, por sua vez, terão inevitavelmente uma referência axiológica que convém esclarecer). Tudo isso, no entanto, no âmbito do direito positivo, e sem mostrar incompatibilidade com as estruturas da realidade. Sendo, pois, valorativo o conteúdo essencial das proposições dogmáticas, expressão dos princípios que – a juízo do dogmático, que, obviamente, está situado em um contexto social e cultural - *devem* ser respeitados e das condições que *devem* ser cumpridas para poder atribuir responsabilidade penal, parece óbvio que não se possa abdicar da neutralidade axiológica de tal atividade. Isto é, pelo contrário, a expressão de uma decisão - em um sentido político amplo - de uma posição transcendente levada ao mero conhecimento, e o que é importante não é esconder sua verdadeira natureza, mas torná-lo o objeto central do debate dogmático”.

³⁸⁶ Segundo esse último autor, “uno de los aspectos más criticables de la fundamentación tradicional de la teoría del delito, fuertemente positivista, es el intento de presentar todos sus conceptos como no disponibles valorativamente, sino como exigencias sistemáticas. Hay que rechazar este planteamiento, que encubre auténticas decisiones valorativas mediante un entramado conceptual aparentemente aséptico y neutral”. Em livre tradução para o português: “(...) um dos aspectos mais criticáveis da fundamentação tradicional da teoria do delito, fortemente positivista, é o esforço de apresentar todos os seus conceitos como não acessíveis de forma valorativa, senão como exigências sistemáticas. É preciso recusar essa premissa, que oculta autênticas decisões valorativas por meio de um emaranhado conceitual aparentemente asséptico e neutro”. In: SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *Aproximación* cit., nota 384 supra, p. 219.

valor da liberdade religiosa, sem se nulificar o conjunto de valores e princípios encetados na doutrina da proteção integral de crianças e adolescentes.

A esse respeito, incluiu-se na pesquisa desta dissertação um artigo de lavra de CHARLES S. GROB, DENNIS J. MCKENNA, GLACUS S. BRITO (também tradutor do texto original para o português³⁸⁷), dentre vários outros autores, por meio do qual foi possível melhor esmiuçar detalhes do referido projeto que acolhia os esforços de compreensão científica da ayahuasca, o que sempre parece se ter fomentado no seio da União do Vegetal.

Após a sanção governamental conquistada pelos grupos ayahuasqueiros em 1987, o espaço amostral da pesquisa desenvolveu-se junto a um antigo núcleo em Manaus/AM, selecionando-se, para os estudos, quinze membros da UDV, com pleno menos dez anos de filiação, como grupo de análise, além de quinze pessoas que nunca haviam consumido ayahuasca, para efeitos de estabelecimento de parâmetros³⁸⁸.

Apesar de serem adultos os voluntários, os resultados da pesquisa não ficam destituídos de valor, tanto no ponto específico sobre menores daimistas, quanto no contexto geral do tópico. Primeiro, há de ser considerado o valor científico da própria pesquisa, em complemento ao *Projeto Hoasca*, com vistas a melhor assegurar a legitimação das práticas daimistas, com a obtenção de resultados objetivos, o que veio, seguramente, a contribuir para uma apreciação menos casuística e obliterada do consumo da ayahuasca, ponto de maior controvérsia no que diz respeito ao daimismo.

Os parâmetros foram mais abrangentes, considerando-se que a ambos os grupos de experimentação foram aplicadas diversas metodologias distintas, buscando-se uma conclusão mais abrangente, com escoramento em uma variedade de exames de confiabilidade internacionalmente afiançada: trata-se, dentre outros métodos de pesquisa e avaliação, das entrevistas estruturadas de diagnóstico psiquiátrico (*Composite*

³⁸⁷ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos*. Trad. port. Glacus Souza BRITO. *Human pharmacology of hoasca: a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 653-669. Ver ainda nota nº 366.

³⁸⁸ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, p. 655.

International Diagnostic Interview – CIDI)³⁸⁹, do teste de personalidade (*Tridimensional Personality Questionnaire – TPQ*)³⁹⁰ e, por fim, do teste neuropsicológico (*WHO-UCLA Auditory Verbal Learning Test*)³⁹¹.

Com base nos resultados obtidos nessa posterior pesquisa sobre o consumo do ayahuasca, analisados ainda os desvios-padrão dos resultados comparativos, nada permitiria sugerir, num plano mais amplo, que a prática daimista incitaria a falta de sociabilidade ou estimularia comportamentos desviantes, de potencial relevância, em tese, ao Direito Penal. No tocante aos testes de personalidade (TPQ), os membros da UDV, por comparação, demonstraram uma predominância, no campo da *novelty seeking*, da “rigidez estoica *versus* excitabilidade exploratória”, “maior regimentação *versus* desordem”, e, ainda, “maior reflexão *versus* impulsividade”; em relação ao *harm avoidance*, os testes denotaram a tendência da “confiança *versus* medo da incerteza”, do “espírito gregário *versus* timidez com estranhos”, do “otimismo desinibido *versus* preocupação antecipatória” e do “vigor *versus* fatigabilidade e astenia”³⁹²; por derradeiro, no campo da *reward dependence*, não se constataram diferenças significativas. Os resultados nos testes neuropsicológicos (WHO-UCLA) foram significativamente melhores nos membros da UDV que nos de controle, pelo número de palavras recordadas, como na recuperação mnemônica desses dados após a interferência³⁹³.

³⁸⁹ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, p. 656. Trata-se de extensa entrevista de diagnóstico psiquiátrico, mundialmente padronizada e preconizada no seio da Organização Mundial de Saúde (OMS). Acrescentam os autos que “no curso do seu desenvolvimento, o CIDI foi submetido a uma variedade de testes em diferentes ambientes, países e culturas para verificar manejo, abrangência de diagnósticos, confiabilidade, inclusive de procedimentos (WITTCHEN *et al.* 1991)”.

³⁹⁰ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, p. 657. Questionário pautado em um modelo biossocial unificado de personalidade, pelo qual se medem as três mais altas dimensões da personalidade, livre e rasamente traduzíveis como “busca por novidades” (*novelty seeking*), “prevenção de danos” (*harm avoidance*) e “dependência de retribuição ou recompensa” (*reward dependence*), todas subdivisíveis em quatro dimensões menores.

³⁹¹ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, pp. 657-658. Lista-tarefa de aprendizagem, apropriada para uso em contexto de cruzamento cultural e sensível a graus moderados de disfunção cognitiva, em que os avaliados, submetidos, em vários temas, a um rol de várias palavras (numa escala de uma palavra por segundo), são instados a repetir tantas quantas possam lembrar. E, nas palavras dos próprios autores: “A seguir, é aplicado um teste de interferência, com a leitura de uma segunda lista de quinze palavras e a solicitação de que o examinando as recorde imediatamente após. A etapa seguinte consiste em solicitar ao examinando que recorde espontaneamente o maior número de palavras da primeira lista. Finalmente, o examinador, sem identifica-la ao examinando, lê a primeira lista de palavras solicitando após cada item a confirmação se integraria ou não a primeira lista de palavras apresentada”.

³⁹² GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, pp. 659-660.

³⁹³ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, p. 660.

Mais auspicioso é observar, contudo, a partir dos resultados dos testes que consideram o retrospecto pessoal dos examinandos que a tutela da liberdade religiosa em favor dos daimistas não representaria, mantida a precaução em relação a crianças e adolescentes, uma falta de comprometimento com a defesa de interesses da coletividade, mormente sob o prisma da segurança pública, porquanto não há como se extrair desse teste que o consumo da ayahuasca constituiria um estímulo a condutas antissociais, acobertadas pela leniência do Estado.

Com efeito, reportando a profundos efeitos positivos, os membros da UDV que se submeteram aos testes confirmaram as conclusões positivas:

“Muitos dos examinandos se referiram a uma variedade de comportamentos disfuncionais anteriores à sua entrada na União do Vegetal. Onze examinandos possuíam história de uso moderado a severo de álcool anterior à sua entrada na União do Vegetal, com cinco deles remetendo a episódios associados com comportamentos violentos. Dois deles tenham sido presos devido a sua violência. Quatro indivíduos também relataram envolvimento anterior com abuso de drogas, incluindo cocaína e anfetaminas. Oito dos onze examinados com histórias anteriores de álcool e abuso de drogas, eram viciados em nicotina na época do seu primeiro encontro com a União do Vegetal e com o ritual da hoasca. Autodescrições adicionais anteriores à entrada na seita incluíram ‘impulsivo, sem respeito, raivoso, agressivo, opositor, rebelde, irresponsável, alienado, fracassado’”³⁹⁴.

Conquanto os resultados apontados não anulem a necessidade na continuidade das pesquisas, os mínimos parâmetros objetivos, cientificamente ameadados em pesquisas idôneas, com aprovação dos Conselhos de Ética Médica e em consonância com os predicamentos da Organização Mundial da Saúde, no mínimo erigem um forte ceticismo quanto a qualquer vinculação preconceituosa do daimismo a comportamentos

³⁹⁴ GROB, Charles S. *et al. Farmacologia* cit., nota 387 supra, p. 662.

contrários à ordem pública, em detrimento de direitos alheios, ou em risco à segurança pública especificamente.

Não há razões concretas para supor por um falseamento dos dados, nem por mendacidade nas entrevistas pessoais, as quais, sob a possível inclinação do examinados em legitimar a própria crença, apenas confirmam a aguda força de vinculação de comportamentos que os dogmas religiosos exercem, o que, numa perspectiva pragmática, acena a uma das vantagens do discurso religioso. Ademais, segundo os próprios autores do artigo científico em testilha, “*a presente análise dos dados é, porém, indicação de que o consumo por longo tempo da hoasca, no contexto cerimonial estruturado da União do Vegetal, não parece exercer um efeito tóxico e de deterioração nas funções neuropsicológicas*”³⁹⁵.

Em continuidade à investigação iniciada com os testes apontados, EDUARDO SCHENBERG comandou equipe de pesquisadores em testes realizados bem mais recentemente (o artigo foi publicado em 30 de agosto de 2015³⁹⁶), sob aprovação do Comitê de Ética da Universidade Federal de São Paulo, e segundo os parâmetros técnicos de segurança na realização de pesquisas com alucinógenos em humanos. Foram escolhidos vinte voluntários saudáveis (oito mulheres, com idades em torno dos 29 anos, e doze homens, com idades em torno dos 38 anos), com prévia experiência no consumo do yagé, porém fora de um contexto religioso, embora vários deles tenham pretextado a busca pelo autoconhecimento ou o exercício de espiritualidade no conjunto de motivos para consumo do ayahuasca³⁹⁷. Assim, há possibilidade, em tese, de que alguns dos voluntários pudessem se enquadrar, a rigor, como neoayahuasqueiros, conquanto o artigo, focado no aspecto médico da questão, não tenha comportado esclarecimentos antropológicos mais detidos a

³⁹⁵ GROB, Charles S. *et al.* *Farmacologia* cit., nota 387 supra, p. 667.

³⁹⁶ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.* *Acute biphasic* cit., nota 365 supra.

³⁹⁷ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.* *Acute biphasic* cit., nota 365 supra. Foram empregados, ainda, aos voluntários que aderiram à pesquisa, após entrevista, alguns critérios de exclusão: etário (menores de 21 anos não puderam participar), histórico de doenças mentais, uso de medicações psiquiátricas à época da pesquisa, portadores de doenças cardiovasculares ou com histórico de disfunções neurológicas ou dano cerebral pretérito. No original, em inglês: “A psychiatric assessment was conducted, volunteers disclosed their previous drug use histories and signed an informed consent. Exclusion criteria were as follows: < 21 years old, personal history of psychiatric illness, current use of any psychiatric medication, cardiovascular disease and any neurologic disorder or brain injury in the past”.

esse respeito, nem eleito, dentro os critérios de seleção, aspectos relativos à própria contextualização religiosa do voluntário, bastando a adesão a uma seita vegetalista.

Mais uma vez, os resultados da pesquisa reportam depoimentos favoráveis no que diz respeito ao consumo regular do ayahuasca, como cura física e mental, autoconhecimento, redução do medo e da ansiedade, aprimoramento dos relacionamentos interpessoais, maior contato com a natureza e fomento da compaixão³⁹⁸.

No entanto, quando se cuida da matéria de drogas, os efeitos psicoativos perfazem apenas somente parte da questão, não esgotada aí, já que múltiplos podem ser os fatores físicos que afetam o comportamento humano.

No caso da pesquisa de SCHENBERG, demonstraram-se, em verdade, agudos efeitos bifásicos da ayahuasca no cérebro, o que se pode constatar, sob o prisma da Medicina, por meio dos seguintes resultados: as mudanças constituíram-se, no mais das vezes, em diminuição de ondas alfa no córtex centro-parietal-occipital esquerdo após cerca de cinquenta minutos³⁹⁹, com aumento da faixa gama nas áreas frontal, parietal e temporal por um período estimado de 75 minutos a 125 minutos após o consumo⁴⁰⁰. Em paralelo, estudos clínicos nos voluntários demonstraram que os efeitos supracitados relacionam-se com concentrações de triptaminas e beta-carbolinas no sangue, os quais comprovariam uma alteração do estado de consciência induzido pelas reações entre os componentes da ayahuasca⁴⁰¹. A ponderação acha-se em confluência com estudos realizados por SCHULTES e HOFMANN, segundo os quais os efeitos alucinógenos resultariam da atuação conjunta de harminas e derivados, nas preparações da ayahuasca, com triptamina e dimetilriptamina, e

³⁹⁸ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic* cit., nota 365 supra.

³⁹⁹ Nota de observação: as pesquisas precedentes indicaram que, no consumo do ayahuasca sob a forma de chá (como se dá no contexto daimista), os efeitos alucinógenos iniciaram-se aproximadamente uma hora depois da ingestão da beberagem. Remeta-se ao início do capítulo, e, em particular à nota nº 319. Também: BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 631.

⁴⁰⁰ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic* cit., nota 365 supra. No original, em inglês, já parafraseado no corpo do texto principal (dispensando-se, pois, tradução): “Changes were mostly constituted of alpha decreases in the left center-parietal-occipital cortex after 50 minutes and gamma band increases in frontal, parietal and temporal areas 75 to a 125 minutes after ingestion”.

⁴⁰¹ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic* cit., nota 365 supra.

derivados destas últimas, na fusão entre os compostos de plantas das espécies *Banisteriopsis rusbyana* e *Psychotria viridis*⁴⁰².

Advertência digna de nota, contudo, é a conclusão, no texto, de que os inibidores da MAO (harmina e harmalina) podem ampliar os efeitos das triptaminas, porém, o narcótico conserva seu potencial alucinógeno, ainda que seja preparado, exclusivamente, da *Banisteriopsis*, sem os aditivos de triptamina⁴⁰³.

Essa conclusão científica não pode ser ignorada. A produção de preparado para consumo alheio sem a infusão dos compostos do *Banisteriopsis caapi* e da *Psychotria viridis*, fundamentalmente, mas apenas com base nos primeiros, já não contaria com o manto protetivo da norma excludente de antijuridicidade, tal como prevista no artigo 2º da Lei nº 11.343/06.

Claramente se trataria de beberagem que não se produziu em observância dos rituais vegetalistas (daimistas) e, sobretudo, dentro do contexto religioso, em conformidade com as práticas espirituais milenares, absorvidas pelo daimismo contemporâneo. Tampouco se poderia deduzir, nesse caso, pelo propósito de ascese espiritual, vez que somente com a estrita observância do “feitio”, segundo a doutrina, se teria o chá “puro”, da forma que a tradição mística de daimistas e dos demais adeptos de religiões xamânicas concebe.

Com a novel pesquisa de SCHENBERG, haveria base científica para se alertar sobre potenciais riscos à integridade físico-psíquica e à saúde do usuário que, desavisadamente, fizesse uso de compostos similares ao chá, com fins diversos daqueles afeitos à religião daimista, por exemplo, recreativos.

⁴⁰² SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic* cit., nota 365 supra. Referência, neste artigo, aos pesquisadores R. E. SCHULTES e A. HOFMANN, autores do artigo “*The botany and chemistry of hallucinogens*” (“*A botânica e química dos alucinógenos*”), publicado em 1973.

⁴⁰³ SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic* cit., nota 365 supra. No original, em inglês, já parafraseado no corpo do texto principal (dispensando-se, pois, tradução): “The MAO inhibitors harmine and harmaline may enhance the effects of tryptamines. It should, however, be borne in mind that the narcotic is still hallucinogenic even when, as often is the case, it is prepared exclusively from species of *Banisteriopsis* without the tryptamine additives”.

A hipótese seria lançada fora dos círculos daimistas, tradicionais ou neoayahuasqueiros, já que todos compartilham o comedimento no consumo da ayahuasca, destinado apenas a momentos ritualísticos das cerimônias. Regras rígidas pesam sobre o “feitio” (preparo) da beberagem. Portanto, lançada fosse, no espúrio mercadejo de substâncias estupefacientes, de compostos similares, principalmente por cupidez, visando ao lucro pelo oferecimento de droga destinada a uso recreativo, não se consolidaria a mesma situação protetiva, em âmbito constitucional e da legislação ordinária, que tanto se luta para assegurar a daimistas e a outras vertentes ayahuasqueiras, honestamente militando em prol da liberdade de crença.

Como as principais normas penalizantes da atual Lei nº 11.343/2006 são do tipo penal em branco, exigindo o complemento de normas administrativas, a ausência de previsão específica de proscrição de substâncias derivativas do chá do Santo Daime na Portaria SVS/MS nº 344/1998, obstaria o reconhecimento, em tese, de tráfico de drogas no contexto acima descrito, sob o risco de ofensa ao princípio da reserva legal (estricta legalidade), a menos que o Estado, zeloso da saúde pública, fizesse inclusão específica na referida portaria, *a posteriori*, criminalizando a conduta a partir daí.

E, por não se ferir, nesse último caso, a liberdade religiosa, não estaria impedido de fazê-lo.

O caráter alucinógeno do ayahuasca não monopolizou totalmente as pesquisas médicas na área, conquanto pareça ter sido esse o principal foco.

Em seu minucioso artigo, GLACUS DE SOUZA BRITO não negligencia outras duas informações relevantes sobre a ayahuasca.

A primeira delas diz respeito à alta seletividade das beta-carbolinas para a MAO-A (cérebro) em relação à MAO-B (fígado), o que explicaria a raridade dos relatos quanto a crises hipertensivas após se sorver o chá, tal como preparado pelos daimistas. Prepondera, de acordo com o autor, porém, a advertência sobre um “risco

*potencial de efeito adverso hipertensivo, particularmente para indivíduos cuja dieta inclui alimentos contendo tiramina”*⁴⁰⁴, o que exigiria ulteriores investigações pela Medicina.

Outra observação, novamente voltada ao campo da saúde mental, refere-se ao diminuto cabedal de pesquisas sobre a possível ação neuroregulatória do que GLACUS BRITO do “vegetal”, por ele descrito como “*composto psicomimético*”. Segundo o pesquisador, as propriedades da ayahuasca poderiam ser, em princípio, impactantes no caso de usuários (daimistas ou não, evidentemente) que padeçam de determinados transtornos mentais, pois “*psicotógenos endógenos tem sido sugeridos como fatores etiológicos possíveis na esquizofrenia e outros distúrbios mentais*”⁴⁰⁵, ainda persistindo controvérsias na Medicina a esse respeito.

A cizânia não deixa de ressoar no campo do Direito. Por certo, já se antecipou que a recente reformulação em matéria de capacidade na legislação civil suprimiu as modalidades relativas aos portadores de necessidades especiais em geral, inclusive, os de doenças mentais. Prova disso é a atual redação do artigo 3º do Código Civil que, tendo tido realinhada sua disposição, sofreu cortes nas antigas hipóteses técnicas, hoje só persistindo uma única, em casos de incapacidade civil absoluta, pelo critério etário (menores de dezesseis anos).

A reorientação principiológica e técnica da matéria, promovida pela recente Lei nº 13.146/2015 (conhecida como Estatuto da Pessoa com Deficiência), assume vetor amplamente favorável ao reconhecimento da autonomia desses grupos, prestigiados sob a perspectiva do metavalor da dignidade humana, buscando-se, assim, assegurar e fomentar, o exercício dos direitos e das liberdades fundamentais por qualquer pessoa com deficiência, visando à sua inclusão social e cidadania, em plenas condições de igualdade com os demais. Claro é o artigo 6º, *caput*, da mesma lei citada, que especificamente

⁴⁰⁴ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 632. Pães e queijos, dentre outros alimentos, são ricos em tiramina. Segundo parecer de lavra do Dr. ELISALDO CARLINI, Professor-Titular de Psicofarmacologia da Escola Paulista de Medicina, “... *possíveis prejuízos para o organismo dependeriam da liberação maciça de noradrenalina, cujo agente liberador mais conhecido seria a tiramina e que poderia resultar em crises de hipertensão. Mas, para ocorrer essa liberação, seria necessário que o consumidor da bebida viesse a ingerir certos queijos altamente fermentados (tipo Camembert) ou doses elevadas de certos vinhos, práticas pouco comuns entre os adeptos das seitas*”. In: MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 90. E, como amplamente visto no trabalho, a participação do daimista no ritual, ocasião de consumo do daime, exige um cipoal de prescrições, inclusive no plano alimentar.

⁴⁰⁵ BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia* cit., nota 324 supra, p. 632.

declara a deficiência como fator inábil a comprometer a capacidade civil plena do indivíduo, que, na égide da igualdade material, positivado na Constituição de 1988, tem o direito de exercer, amplamente, as mesmas liberdades que os demais cidadãos.

Essa conjuntura técnica reforça o gradiente predominante da liberdade religiosa nas práticas daimistas, ainda que envolvam pessoas portadoras de transtornos mentais. Não se ignora que o acautelamento da questão, tal como feito por GLACUS BRITO, se apresente como ponto relevante em termos da saúde pública. Todavia, mesmo constituindo um ponto crítico adicional no caso de portadores de transtornos mentais, não haveria sentido em se cogitar, nesse caso específico, de censura penal no consumo do chá, mesmo nesse caso, porquanto a cláusula garantista da liberdade religiosa não admitiria exceção nesse caso.

E, se antes da Lei nº 13.146/2015, o entendimento seria afiançado por mecanismos hermenêuticos, que obstam interpretações restritivas de direitos fundamentais sem respaldo na própria Constituição, atualmente, com maior aceno se reafirma essa convicção; aos portadores de necessidades especiais – de qualquer espécie – se assegura o amplo gozo da liberdade de crença e culto, conquanto valha a crítica ao próprio texto legal de 2015, lacunoso nesse ponto.

Não se impediria, por certo, que, a depender do grau de deficiência, o indivíduo portador pudesse encontrar arrimo, mesmo para questão de foro íntimo, como a reafirmação de convicções religiosas, no instituto da decisão apoiada (artigo 1.783-A do Código Civil⁴⁰⁶), preservada a cooperação entre o apoiador, o Ministério Público e o Poder Judiciário. Todavia, pela perspectiva do Direito Penal, a lógica da mínima intervenção torna incongruente qualquer esforço em se cogitar de criminalização de condutas ritualísticas, envolvendo o portador de deficiência, sob pena de se lhe denegar o direito fundamental à liberdade religiosa.

⁴⁰⁶ Visando à compreensão do instituto, limita-se, aqui, à reprodução do *caput* do dispositivo:

Art. 1.783-A. A tomada de decisão apoiada é o processo pelo qual a pessoa com deficiência elege pelo menos 2 (duas) pessoas idôneas, com as quais mantenha vínculos e que gozem de sua confiança, para prestar-lhe apoio na tomada de decisão sobre atos da vida civil, fornecendo-lhes os elementos e informações necessários para que possa exercer sua capacidade.

Convém citar, ainda nesse tópico específico, que EDWARD MACRAE, preocupado em não privilegiar uma visão mecanicista da questão, enfeixada por um “*determinismo farmacológico*”, aponta dois pareceres relevantes na matéria, produzidos por ELISALDO CARLINI, Professor-Titular do Departamento de Psicofarmacologia da Escola Paulista de Medicina, e por ISAC KARNIOL, Professor-Titular do Departamento de Psicologia Médica da UNICAMP, ambos se debruçando sobre possíveis reações adversas ao organismo, em especial modificações da personalidade, em virtude do uso prolongado da ayahuasca⁴⁰⁷. Em ambos os casos, as opiniões especializadas mitigaram os receios possivelmente argúveis nessa toada.

CARLINI destacou que as alterações mentais sofridas pelo usuário de ayahuasca “*não significam modificação de personalidade, mas sim alterações temporárias de seus sensórios*”⁴⁰⁸. A adesão à prática religiosa, inclusive, poderia ser facilmente canalizada para aspectos positivos da vida do adepto, o que foi aferido em mais de uma pesquisa, dentre as anteriormente citadas. Mais contundente, KARNIOL, aparentemente em coro às constatações de CARLINI, pondera que “*a proibição do uso religioso do chá seria uma violência muito maior que a produzida por eventuais efeitos colaterais das mesmas*”⁴⁰⁹, não tendo identificado provas científicas de modificações severas de personalidade.

Ademais, conviria, nesse tópico, uma nota relevante: o “feito” e, principalmente, o consumo do daime não se dá inadvertidamente, por integrar o corpo de uma prática religiosa. Não se trata, apenas, de pouca plausibilidade em se supor por uma potencialidade recreativa da droga, pelos efeitos fisiológicos adversos que provoca, como náuseas, vômitos etc. A ingestão do chá é regida por regras, valores e padrões de comportamento veiculados em uma cultura específica. Por isso, MACRAE, apoiando-se em seus estudos sobre as obras de MARTINE XIBERRAS e NORMAN ZINBERG⁴¹⁰, reforça as

⁴⁰⁷ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 89-90. Remeta-se, ainda, à nota nº 397.

⁴⁰⁸ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 90.

⁴⁰⁹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 90.

⁴¹⁰ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 117. MARTINE XIBERRAS é autora do opúsculo “*La société intoxiquée*” (Paris: Méridiens Klincksieck, 1989), enquanto NORMAN ZINBERG escreveu “*Drug, set and setting*” (New Haven: Yale University Press, 1984).

conclusões de que o ayahuasca é consumido em um contexto social bastante específico, permeado por regras de controle⁴¹¹ que dirimem a força persuasiva das vozes contrárias ao amplo exercício da liberdade de religião pelos daimistas.

Por conseguinte, o consumo, em si mesmo, do daime é fruto exemplar de uma prática social controlada de um psicoativo, haja vista que, para os acólitos dessa religião ayahuasqueira, o efeito do chá é tradicionalmente compreendido como uma experiência de alteração dos sentidos (um “transe”, nos dizeres de MACRAE), em que o indivíduo, por ampliar seus próprios “poderes de percepção”, assume consciência de fenômenos oriundos de um plano espiritual. Trata-se da imperatividade normativa de uma regra de conduta que impõe o comedimento no uso do chá, reservado à prática ritualística, portanto, de considerável gravidade, nos embates espirituais contra o Mal, o que confere a conotação sacralidade simbólica aos olhos dos daimistas.

Muito da base científica que se ameahou ao longo das últimas décadas – é importante observar – é devida a iniciativas de membros da UDV em buscar supedâneo nos conhecimentos da Medicina e da Farmacologia, com vistas a aprimorar o entendimento coletivo sobre o fenômeno religioso-social que permeia as vertentes ayahuasqueiras brasileiras. Uma demonstração dessa postura de acautelamento está no fato de que a UDV especificamente criou, ao longo das décadas, uma Comissão de Saúde Mental em seu Departamento Médico-Científico, por meio do qual foi concebido, segundo BEATRIZ LABATE, um “*sistema de orientações para que o dirigente não dê o vegetal para pessoas com potencial de surtos psicóticos ou que estejam tomando determinados remédios para depressão ou outros problemas psíquicos*”⁴¹².

Por seu turno, SUELY AKIMI MIZUMOTO destaca, citando um dos maiores especialistas no estudo da DMT, R. J. STRASSMAN, que são imprescindíveis

⁴¹¹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 117. A questão foi elaborada por NORMAN ZINBERG. Explica MACRAE que, na opinião especializada desse autor, “estes controles sociais funcionam de quatro maneiras: a) definem o que seja uso aceitável e condenam o que foge a esse padrão; b) limitam o uso a meios físicos e sociais que possibilitem experiências positivas e seguras; c) identificam efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso; d) distinguem os diferentes tipos de uso das substâncias; respaldam as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicotativos”.

⁴¹² LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 112.

maiores investigações no campo psiquiátrico, com repercussões para a Psicologia, por se tratar de substância relativa a uma multiplicidade de fenômenos humanos, tanto psíquicos como comportamentais, o que pode ter grande valor na busca de novos tratamentos, a partir de um entendimento mais depurado, para psicoses endógenas⁴¹³, sobretudo, com especial compreensão dos estados alucinatórios.

Denotativas da integridade de propósitos, partilhada por daimistas, no que diz respeito à preservação da idoneidade de princípios doutrinários de cunho espiritual, a UDV mantém, por conseguinte, um sistema misto que, ao mesmo tempo em que se valoriza a curiosidade científica em desvelar a vastidão médica, farmacológica e psicológica no consumo do yagé, também não deixa de prestigiar o “conhecimento dos mestres”, jamais desvelando desprezo pelos pioneiros que enraizaram o vegetalismo no Brasil. Assim, em suas pesquisas de campo e em contato pessoal com membros daquele movimento sectário, LABATE alerta para a existência de uma postura criteriosa para participação nas sessões, seja nos casos de consumo simultâneo de determinados medicamentos, seja a depender do histórico do indivíduo, orientando-se a permissão para consumo do chá *“nas orientações do Mestre Gabriel e em critérios científicos, examinando caso a caso para não haver preconceito nem irresponsabilidade”*⁴¹⁴.

Não por acaso, e em vista do quanto se expôs ao longo do presente tópico, tanto os daimistas, como os acólitos da UDV, passaram, nos últimos anos, a flexibilizar o consumo do sacramento em suas rituais, adaptando-o de forma a *“ministrar a ayahuasca diferencialmente dependendo do contexto (tipo de ritual) e do indivíduo, como, por exemplo, durante o período de gravidez e amamentação, para crianças, adolescentes,*

⁴¹³ MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação, religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda*. Dissertação de Mestrado perante o Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. WELLINGTON ZANGARI, 2012, pp. 68-69. Por ainda não se ter, segundo a autora, uma compreensão mais aprofundada sobre a DMT, substância naturalmente produzida pelo corpo humano para o funcionamento normal do cérebro, abre-se um fértil campo de pesquisa, vislumbrada a possibilidade de um “estudo em pacientes caracterizados cuidadosamente como esquizofrênicos em vários estágios de seu transtorno, permitindo uma comparação de ordem singular entre psicoses endógenas e droga induzida, considerando-se que muitas síndromes psicóticas compartilham de características daquelas induzidas por substâncias psicoativas. O entendimento dos efeitos e mecanismos de ação dos alucinógenos pode prover revelações inusitadas e tratamentos para psicoses endógenas. Uma síndrome clínica multifacetada que afeta muitas das funções que caracterizam a mente humana, incluindo afeto, cognição, volição, intercepção e percepção em função das propriedades alucinogênicas caracterizadas, podem realçar a compreensão da relação mente-cérebro”.

⁴¹⁴ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 112.

portadores de transtornos mentais, pessoas com determinados problemas de saúde ou que estão tomando certos medicamentos etc.”⁴¹⁵.

A literatura especializada, contudo, não oferece dados estatísticos ou com semelhante grau de objetividade, a ponto de identificar em quais grupos, especificamente, se desenvolveu tais práticas de diferenciação, por apego a cuidados relativos à saúde e à integridade físico-psíquica de seus membros.

Ademais, pelo que se infere do excerto reproduzido, a ayahuasca continua a ser consumida, apenas se preparando o chá, presumivelmente, em doses amainadas, em vista dos efeitos daquela bebida. À exceção de tais critérios de integração “peculiar” ao grupo, verificou-se nos grupos daimistas um traço indelével de relativa heterogeneidade. Nas pesquisas trazidas à Academia por SUELY MIZUMOTO com daimistas pertencentes a núcleos situados na Grande São Paulo, a faixa etária dos adeptos participantes oscilou de 18 a 74 anos, estabelecida uma idade média de 38 anos⁴¹⁶, com um perfil de renda que perpassou todas as classes socioeconômicas⁴¹⁷, além de clara predominância de indivíduos com formação em grau superior (68,9%)⁴¹⁸.

A franca minoria dos adeptos, recém-conversos ou não, já trouxe o daimismo como religião de berço; a grande maioria dos pesquisados nasceu no seio de famílias cristãs, invariavelmente católicas (78,9% no caso dos membros mais antigos, 82,6% no caso dos novos adeptos)⁴¹⁹. Justamente por esse fator de adesão voluntária e consciente aos preceitos da religião, sustenta-se, aqui, que o grau de vinculação dos preceitos seguidos, incluindo o respeito sacramental ao chá (consumo adstrito a rituais),

⁴¹⁵ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 88.

⁴¹⁶ MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação* cit., nota 413 supra, p. 105.

⁴¹⁷ MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação* cit., nota 413 supra, p. 106. Na pesquisa, “do total de 103 respondentes (3 missings), 28,2% respondem pela faixa salarial compreendida entre 1 a 3 salários, 33% de 4 a 7 salários, 17,5% de 7 a 10 salários e 10,7% com mais de 10 salários.”

⁴¹⁸ MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação* cit., nota 413 supra, p. 108.

⁴¹⁹ MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação* cit., nota 413 supra, p. 115. “O SDC [conversos do Santo Daime na sigla adotada pela autora], para religião de berço (nem sempre a única), encontram-se os Conversos (n=15) em 78,9 % de origem católica, 10,5% de espíritas (n= 2), ateus (n=1) e de nascimento no próprio Santo Daime (n=1) por 5,3% dessa subamostra. SDNA [novos adeptos do Santo Daime, na sigla da autora] tem Novatos que são católicos de berço em 82,6% (n=19), espíritas em 13% (n=3) e 4,3% são ateus (n=1)”.

tende a prevalecer. Além de MIZUMOTO, JANAÍNA PASCHOAL, citando os estudos de BYRON R. JOHNSON e CURTIS S. SCHROEDER, também confirma a conclusão a respeito da relação de proporcionalidade inversa entre crime e religião, em virtude da corriqueira correspondência entre condutas delitivas e atos pecaminosos⁴²⁰.

Assim sendo, permanecem válidas todas as anotações declinadas ao longo desse tópico, sem se deixar de registrar a observação quanto à prática, difusa, de produção e consumo da ayahuasca, tomando em consideração, ainda, aspectos relativos à saúde individual de determinados indivíduos da congregação⁴²¹, na ponderação final de BEATRIZ CAIUBY LABATE, ISABEL SANTANA DE ROSE e RAFAEL GUIMARÃES DOS SANTOS. Outrossim, pelo quanto se depreende da literatura especializada, os modos especiais de consumo do ayahuasca não excluem os membros aqui visados de seguirem à risca os demais regramentos, igualmente rigorosos, de participação nos rituais⁴²².

⁴²⁰ MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação* cit., nota 413 supra, p. 246. “A busca pela nova opção religiosa caracterizou-se pela soberania da motivação espiritual para os adeptos do Santo Daime”. Ainda: PASCHOAL, Janaína Conceição. *Direito Penal e Religião - as várias interfaces de dois temas que aparentam ser estanques*. Tese apresentada à Egrégia Congregação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo como exigência parcial à obtenção do título de Professor Titular em Direito Penal, 2017, p. 190. “Em estudo referente à matéria, BYRON R. JOHNSON e CURTIS S. SCHROEDER, após fazerem uma revisão da literatura e documentação existente, concluem que a relação entre religiosidade e criminalidade é inversamente proporcional, apontando para os efeitos positivos da religiosidade na educação dos jovens. Ao ver dos autores, para fins preventivos, mais relevantes que os comportamentos que as religiões desencorajam são os comportamentos que elas encorajam. De fato, mesmo com as diferenças dogmáticas, em regra, as religiões pregam o respeito ao próximo, a observância das leis do homem e de Deus. Muitos atos considerados pecaminosos são também previstos como crimes. Pense-se no velho e no novo testamento. Muitos são os atos vedados a seus seguidores que estão criminalizados nos mais diversos ordenamentos. Nessa perspectiva, a religiosidade pode significar um freio à prática de crimes”.

⁴²¹ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 89. “Essa administração, no entanto, é feita com bastante cautela, dependendo de uma série de fatores como: tipo de personalidade, dose do medicamento, tempo do consumo do mesmo, histórico de transtornos mentais anteriores, regularidade de frequência aos rituais, estado geral de saúde e espiritual, concentração da ayahuasca etc. Aqui parece operar uma interessante combinação entre os saberes médicos e os populares (do “mestre”), a qual permanece não estudada pela literatura e constitui, especialmente em alguns ambientes, certo tabu”.

⁴²² MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 122. “Portanto, o consumo do Santo Daime é altamente controlado, sendo revestido de valores e regras de conduta religiosos muito semelhantes aos do catolicismo popular, que são constantemente reiterados e lembrados – de forma explícita nas orações e nos hinos e implícita na estética religiosa que organiza a composição do espaço, dos símbolos e dos participantes. Reforçando esses valores e implementando-os na prática, há prescrições de comportamento que chegam à minúcia de determinar a postura corporal dos participantes e cujo cumprimento é observado pela equipe de fiscais. Assim, mesmo que a ação da ayahuasca venha a provocar um momentâneo afrouxamento dos conceitos e regras de comportamento social, responsáveis pelo senso de identidade, o indivíduo tem a seu favor uma série de mecanismos para orientá-lo, evitando que se prejudique psíquica e socialmente”.

Inovadora abordagem do caráter prescritivo das regras religiosas, especificamente no tocante aos mandamentos que se devem cumprir para se participar dos rituais, é feita por NESTOR PERLONGHER, que toma emprestada da filosofia contemporânea de FRIEDRICH NIETZSCHE a acepção relativa à tensão, no ser humano, entre o apolíneo e o dionisíaco, para exaltar a efetividade dessas normas regulatórias do comportamento dos membros da religião daimista.

Malgrado a superficial oposição entre as divindades gregas respectivas, relacionando Apolo e Dioniso à ordem e ao caos, respectivamente, a visão de PERLONGHER, como bem explica MACRAE, chega a ser conciliatória: de um lado, o compromisso estoico dos daimistas em se amoldarem aos mandamentos ritualísticas confere unidade, lógica e sentido à experiência, “*impedindo-a assim de se dissipar em vãs fantasmagorias*”⁴²³; d’outra parte, repele-se o senso comum quanto ao vetor dionisíaco, para se compreendê-lo como uma ruptura com o *principium individuationis*, a fim de se entrever na consecução do ritual daimista uma forma de reconciliação do “eu” com o todo, diluindo-se as subjetividades em prol de uma conexão mística que transcende as esferas individuais⁴²⁴.

Via de conclusão, o apaziguamento dos dois vetores de impulso da conduta humana reforçam o caráter de vinculatividade das normas prescritivas de caráter religioso, que direcionam, entre os daimistas, o modo de proceder que os habilita a integrarem seus rituais.

⁴²³ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 123. Trata-se, aqui, da obra “*La force de la forme. Notes sur la religion du Santo Daime*” (publicada na Revista *Sociétés*, n° 29, Paris, 1990). Nesse sentido, ainda, MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação* cit., nota 413 supra, p. 248. “Em adeptos do Santo Daime se verificou a forte correlação entre ‘cura espiritual’ e mudanças de estilo de vida. Considerado o contingente existente de sujeitos identificados com o uso de psicoativos e a experiência “usual” inclinada para o risco de uma dependência, uma possível compreensão (da mudança do estilo de viver associada com a presença da experiência de cura espiritual) seria a busca pela “ruptura” de padrões antes estabelecidos em detrimento de outros experimentados como mais saudáveis, necessariamente executados em função de mudanças em nível objetivo”.

⁴²⁴ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 123. PERLONGHER afirma que não se trata do dionisíaco no sentido de um carnaval pagão ou de um excesso voluptuoso, e diz que a experiência dionisíaca, em lugar da individuação, assegura justamente uma ruptura com o *principium individuationis*, assim como uma reconciliação total do homem com a natureza e outros homens, numa harmonia universal e num sentimento místico de unidade; em lugar de uma consciência de si própria, ela significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o ponto de um total esquecimento de si.

Aqui, em suma, se vê harmonizada a imparcialidade do saber científico contemporâneo com a prudência derivada de um cadinho de tradições culturais muito antigas, num espaço democrático de convívio de conhecimentos de diferentes origens e enlevos discursos, sem que um necessariamente deva excluir o outro⁴²⁵.

Para os cientistas, trata-se de um desafio peculiar nos campos da Medicina, da Farmacologia, em meio a outras disciplinas; para os daimistas, no entanto, o rigoroso cumprimento desses preceitos religiosos transpõe o interesse coletivo de reafirmação dos valores éticos do grupo, afinal, segundo a crença deles, o sacramento é também um instrumento que imbuí seus “fardados”, soldados à frente dos flancos do exército de Juramidam, na perpétua guerra contra o Mal.

Na síntese definitiva de EDWARD MACRAE⁴²⁶:

“Para que todos os participantes estejam cientes da sacralidade da ocasião, os que vêm pela primeira vez devem assistir a uma palestra, onde recebem explicações e são informados de alguns preceitos básicos, como evitar bebidas alcóolicas e atividades sexuais três dias antes e três dias depois da cerimônia. Todos devem manter uma atitude respeitosa, evitar cruzar os braços ou as pernas durante a sessão – isto “cortaria a corrente”. Explica-se também que a sessão está sob o comando do padrinho e que ele e seus auxiliares devem ser respeitados e obedecidos no decorrer do rito. (...) As cerimônias são frequentemente caracterizadas como “batalhas no astral”, em que o conjunto dos participantes forma o “exército de Juramidam na luta contra o mal”. Como bons soldados, deve usar “fardas” que, embora não sigam um modelo militar, são bastante austeras, cobrindo os corpos de forma a minimizar seus apelos eróticos e a evocar um

⁴²⁵ Em sua interpretação arguta do daimismo, contudo, MACRAE não deixa de entrever, aqui, de certa forma, a atratividade da doutrina como uma reação humana à experiência de desencantamento com o mundo atual, altamente tecnológico, porém, insensível a questões filosóficas de maior acento, e, assim, afeito a se tornar uma distopia. Nesse sentido: “Suas concepções românticas e idealizadas podem ser entendidas como frustração e desgaste resultantes da convivência com uma cultura altamente tecnologizada, mas incapaz de responder adequadamente às grandes questões existenciais que a vida sempre apresenta no confronto com a doença, a dor, a desagregação, a insegurança e a morte”. In: MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 132.

⁴²⁶ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 118.

formalismo reminiscente de trajes domingueiros, envergados em ocasiões que pedem comportamentos solenes e comedidos. (...) Para sinalizar a sacralidade do chá, coloca-se uma das velas acesas ao lado da talha. Regras severas dispõem sobre o transporte e a armazenagem do Daime. Se alguma gota é derramada, o local é imediatamente regado com água. Outra indicação da sacralidade do chá: antes de levar o copo à boca, o adepto deve fazer o sinal-da-cruz”.

Vencida a necessidade de esclarecimentos mínimos sobre a droga (reservando-se os maiores desafios nessa empreitada à Medicina e à Farmacologia), cabe trazer as respostas dogmáticas que o tema suscita. Afinal, não são poucas as perguntas.

4. A perspectiva dogmática do daimismo

4.1. Constituição, interpretação e garantia fundamental da liberdade religiosa

O daimismo é religião.

Em vista do percurso transposto nos capítulos anteriores, não haveria margem para se sustentar posição diversa. E, ainda assim, na simplicidade do enunciado anterior, pareceu indispensável abrir essa derradeira parte de desenvolvimento da dissertação (antes da conclusão), com vistas a se reafirmar, com total clareza, a posição ora defendida. Uma postura metodológica, aliás, padronizada ao longo do trabalho, no qual se buscou trazer a lume todas as posições e raízes argumentativas para as ideias aqui vertidas e defendidas, nem sempre com o êxito que se idealiza.

Mais do que certeza cabal quanto ao apelo de tolerância ora pregado, tal posicionamento vem em resposta à cizânias a respeito do próprio conceito de religião no *milieu* jurídico.

No ano de 2014, um magistrado à frente da 17ª Vara Federal, Seção Judiciária do Rio de Janeiro, vinculada ao Tribunal Regional Federal da 2ª Região, proferiu decisão, posteriormente revista, segundo a qual o candomblé e a umbanda não poderiam enquadrar-se no conceito de religião ali encetado, por não contarem com a existência de um (único?) deus de veneração, hierarquia no panteão sagrado e adoção de um livro-base, como a Bíblia para os cristãos, o Torá para os judeus e o Corão para os muçulmanos⁴²⁷.

Aqui se assume premissa maior diversa daquela que orientou a decisão judicial supracitada.

⁴²⁷ Informações extraídas da página oficial do Ministério Público Federal, conforme indicado nas fontes adicionais de consulta, listados após a bibliografia empregada na dissertação (<http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/clipping/docs/2014>).

Inicialmente, ante a multiplicidade de possíveis definições científicas para o fenômeno da religião – ponto alheio aos objetivos desse trabalho – é de melhor alvedrio reconhecer a impossibilidade em se estender a questão, aqui suscitada em caráter de *obiter dictum*, com a vistas a se pretensamente esgotá-la. No entanto, na indefinição de um conceito único de religião, adotam-se linhas hermenêuticas fundamentais para se tratar de uma liberdade humana fundamental, albergada no bojo do inciso VI, do artigo 5º, da Constituição Republicana de 1988.

A positivação como norma constitucional derivada do Poder Constituinte Originário (infensa, pois, à incidência do Poder Constituinte Reformador) e a inclusão no rol de garantias fundamentais, conferindo àquele direito o caráter de cláusula pétrea (artigo 60, § 4º, inciso IV, da mesma Lei Magna) significam a impossibilidade de diluição da força normativa do supracitado dispositivo, nos moldes da aqui albergada doutrina de JOSÉ AFONSO DA SILVA, ao menos em alguns aspectos que, dentro do aprofundamento cabível, fortalecem as posições técnicas defendidas na dissertação.

Nesse passo, são pontos indeclináveis na escala argumentativa ora perfilhada a imperatividade da norma constitucional que sustenta a liberdade religiosa, aqui compreendida como cláusula constitucional material de cumprimento obrigatório e inescusável (*mandatory provision*, na terminologia do direito norte-americano)⁴²⁸, o caráter de auto-aplicabilidade, fazendo o dispositivo parte destacável da declaração de direitos fundamentais⁴²⁹ e, por derradeiro, o atributo de aplicabilidade direta, imediata e integral, no vocabulário desenvolvido pelo autor⁴³⁰.

⁴²⁸ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade das normas constitucionais*. São Paulo: Malheiros, 7ª ed., 2009, p. 71. Reafirmando o caráter essencialmente de *ius cogens* das normas constitucionais e recusando a existência de normas supletivas à semelhança daquelas existentes no direito privado, o autor esclarece que “as relações de direito constitucional são relações de poderes entre si e entre estes sujeitos privados (indivíduos, grupos etc.), estabelecendo direitos, obrigações e deveres de natureza pública, mediante normas que, por princípio, não deixam margem à atuação da vontade dos agentes constitucionais. Normas que são, por isso, irrenunciáveis ou inderrogáveis...”.

⁴²⁹ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, pp. 74-75. De acordo com o que explica o célebre autor, os princípios da declaração dos direitos fundamentais do homem compõe uma parcela do próprio rol exemplificativo concebido por RUY BARBOSA, que conceituava as normas executáveis como “determinações, para executar as quais não se haja mister de constituir ou designar uma autoridade, nem criar ou indicar um processo especial, e aquelas onde o direito instituído se ache armado por si mesmo, por sua própria natureza, dos seus meios de execução e preservação”.

⁴³⁰ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, p. 82. A liberdade religiosa exemplifica as chamadas normas constitucionais de eficácia plena, ou seja, “desde a entrada em vigor da constituição, produzem-se todos os seus efeitos essenciais (...), todos os objetivos visados pelo legislador constituinte...”.

Noutros termos, a invocada tutela dos interesses individualizáveis ou individuais (apesar da contraparte coletiva) da comunidade daimista pela supressão de qualquer forma de perseguição penal encontra arrimo na própria norma constitucional, dispensando-se, por essa perspectiva, a produção legislativa de normatividade ulterior que lhes confira eficácia, ou, menos ainda, que acarrete a superveniência de restrições (sem previsão no próprio preceito fundamental) ou de dispositivos regulamentadores, porquanto é impensável, num Estado de Direito, que se pretenda democrático, a produção de normas que, a exemplo da experiência histórica do constitucionalismo brasileiro⁴³¹, particularizem a ampla gama de direitos subjetivos, como o direito de adesão, a prática de proselitismo, a expressão da crença, a reunião entre sequazes e o exercício de culto religioso.

Em verdade, investigações mais profundas no campo da Filosofia do Direito parecem apontar à indissociabilidade entre a forma democrática de governo, a tolerância social e os chamados de direitos de liberdade. Dentre as inúmeras teses concebidas na história do pensamento ocidental, convém eleger a alcandorada razão moral defendida por NORBERTO BOBBIO em seu libelo sobre a tolerância, afirmada como natural consequência do respeito à alteridade⁴³².

⁴³¹ Objeto do tópico 2.3., intitulado “*Do período inquisitorial aos primórdios da liberdade religiosa no Brasil*”.

⁴³² BOBBIO, Norberto. *L’età dei diritti*. Torino: Einaudi, 1997, p. 237. “Al di là delle ragioni di metodo, si può addurre a favore della tolleranza una ragione morale: il rispetto della persona altrui. Anche in questo caso, la tolleranza non riposa sulla rinuncia alla propria verità, o sull’indifferenza per ogni forma di verità. (...) In realtà si tratta di un conflitto tra due principii morali: la morale della coerenza che mi indurrebbe a porre la mia verità al di sopra di ogni cosa, e quella del rispetto o della benevolenza verso l’altro. Come il metodo della persuasione è strettamente connesso con la forma di governo democratico, così il riconoscimento del diritto di ogni uomo a credere secondo coscienza è strettamente connesso con l’affermazione dei diritti di libertà, primo fra tutti il diritto di libertà religiosa, e poi quello di libertà di opinione, i diritti cosiddetti naturali o inviolabili, che stanno a fondamento dello stato liberale”. Em livre tradução para o português: “Além das razões do método, em prol da tolerância se pode aduzir uma razão moral: o respeito pelo terceiro. Mesmo neste caso, a tolerância não depende da renúncia à própria verdade, nem da indiferença a qualquer forma de verdade. (...) É realmente um conflito entre dois princípios morais: a moralidade de coerência que me induziria a colocar a minha verdade acima de qualquer coisa, e aquela do respeito ou da benevolência em relação ao outro. Como o método de persuasão está intimamente ligado à forma democrática de governo, o reconhecimento do direito de cada homem de crer conforme a própria consciência está intimamente ligado à afirmação dos direitos da liberdade, em primeiro lugar o direito à liberdade religiosa e, em seguida, o da liberdade de opinião, os chamados direitos naturais ou invioláveis, que são a base do Estado liberal”. E, ainda: PASCHOAL, Janaína Conceição. *Direito Penal* cit., nota 420 supra, p. 99. “Como já consignado, não pode o Direito Penal pretender obrigar as pessoas a amarem as outras. Também não pode o Direito Penal, na qualidade de última arma do Estado, pretender obrigar tal convivência. Então, considerando nosso estágio de amadurecimento e evolução, só o que o Direito Penal pode fazer é proibir as pessoas de causarem danos e riscos efetivos aos outros. A tolerância, no que concerne ao Direito Penal, ainda é aquela mais afeta aos ensinamentos de LOCKE, pois implica conseguir conviver com aquilo que se odeia”.

Rechaçando-se a razão pragmática para a tolerância (apontada por alguns como mal menor ou mal necessário), e acolhendo-se com temperamentos a razão de prudência política (por priorizar a persuasão, a tolerância atuaria como antídoto ao uso da força e da coação)⁴³³, prestigia-se o vasto ensinamento histórico na matéria, a força incontida do princípio de liberdade religiosa como matriz social de todas as demais liberdades humanas conquistadas no curso do tempo, e a diretriz de incondicional respeito alteridade, substrato material da tolerância (em qualquer forma), como conteúdo substancial mínimo da norma constitucional prevista no artigo 5º, VI, da Carta Magna de 1988. Numa dimensão estritamente jurídica, apoia-se a eficácia plena de tal norma, com respaldo nas ora citadas razões filosóficas que lhe subjazem, como premissa maior na reafirmação da liberdade religiosa ansiada por daimistas.

E da aludida premissa repercussões interpretativas há.

Ao prever como inviolável a liberdade de crença, a Constituição Republicana de 1988, mais do que traçar um enunciado meramente atributivo, consolida, sob o aparente manto de laicidade cega, um vetor axiológico avesso à neutralidade absoluta, como se verá oportunamente em momento posterior, para sagrar, sob os auspícios do espírito informador de que se imbuem as normas constitucionais, no escólio de CARLO ESPOSITO⁴³⁴, um pressuposto básico do direito brasileiro: a liberdade de crença e culto, em correspondência às dimensões do pensamento e da práxis, na seara religiosa.

Noutros termos, não apenas viceja uma liberdade basilar afeita à esfera do pensamento (insondável, por definição) e das convicções espirituais de cada indivíduo; o Poder Constituinte Originário arrimou-a com cláusulas de garantia a liberdade de exercício de culto e, na forma da lei, a proteção aos correspondentes locais em que se

⁴³³ BOBBIO, Norberto. *L'età* cit., nota 432 supra, pp. 234 e 235, respectivamente. Noutro plano, mas também em estudo da doutrina do célebre jusfilósofo italiano, Janaína Paschoal pondera, no campo da tolerância religiosa que “é louvável incentivar e fomentar o diálogo, por exemplo, entre as mais diversas religiões, entre religiosos e cientistas. A aproximação, o conhecimento dos dogmas de cada qual não necessariamente levará a consensos, ou a uma crença única e hegemônica; por certo, auxiliará a criar a cultura do respeito e, sobretudo, de valorização das diferenças.” In: PASCHOAL, Janaína Conceição. *Direito Penal* cit., nota 420 supra, p. 104.

⁴³⁴ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, pp. 90-91.

dão, incluindo-se no espectro protetivo as suas liturgias⁴³⁵. Essa última, porém, não se confunde com a liberdade irrenunciável às próprias crenças (religiosas): apesar da topologia no texto constitucional, a norma de proteção citada é autônoma em relação à liberdade de crença, protege locais (não pessoas), e distingue-se por seu caráter de regra de contenção a uma norma de garantia, não podendo “*ir ao ponto de suprimir as situações subjetivas em favor dos governados*”, e atuando de modo puramente circunstancial, e não contínuo⁴³⁶.

Em resposta à sólida teoria de JOSÉ AFONSO DA SILVA, testemunhou o constitucionalismo brasileiro o despertar de uma voz parcialmente discordante, vinda de outro jurista de envergadura acadêmica igualmente proeminente, VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA. Sem relevância, para os fins dessa dissertação, o vínculo familiar entre os dois autores, importa recuperar uma parte da crítica elaborada pelo segundo ao primeiro. Aqui se mantém uma posição intermediária, acolhendo-se a crítica formulada por VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, porém, *cum grano salis*.

Em síntese, JOSÉ AFONSO DA SILVA afirma, em sua resposta às críticas de seu interlocutor, que a tese contrária padeceria de uma certa artificialidade por considerar que a extensão do âmbito de proteção dos direitos fundamentais em geral implicaria um equivalente gradiente mais elevado de colisões de direitos. Assim, a doutrina de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA viria “*aumentar o âmbito de proteção dos direitos, para além do que está constitucionalmente estabelecido, para depois aceitar restrições na mesma medida desse aumento, enquanto a doutrina criticada não tem artifício algum*”⁴³⁷.

⁴³⁵ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, p. 172. A proteção aos locais de culto excepcionalmente o enunciado do artigo 5º, VI, da Constituição de 1988, pois, apesar da referência à legislação infraconstitucional (própria das normas de eficácia limitada), em verdade, perfaz norma de eficácia contida; não é a própria liberdade individual, em si mesma, que perde o atributo de eficácia plena, mas a proteção aos locais de culto exige conciliação com interesses diversos, em geral, resumíveis à tutela da ordem pública. É, na nomenclatura de JOSÉ AFONSO DA SILVA, uma norma de contenção por criar situação jurídica em favor dos Poderes Públicos, em prestígio a um interesse coletivo. Na literal exceção descrita pelo autor: “Assim, por exemplo, dada a ofensa à ordem pública, pode o Poder Público impedir a realização de determinado culto religioso (art. 5º, VI), pois, aqui, outro interesse sobreleva àquele, qual seja: o da proteção jurídico-constitucional da ordem pública”.

⁴³⁶ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, p. 173.

⁴³⁷ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, p. 277.

Ademais, especificamente a respeito das liberdades, pontua-se o esforço da doutrina de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA em ressaltar que tais valores, porquanto indispensáveis à dignidade e ao desenvolvimento da pessoa humana, não se caracterizam como absolutos e ilimitados, eis que restringíveis por meio da ação, constitucionalmente autorizada, do legislador ordinário.

Um exemplo disso seria, justamente, a existência de permissivo constitucional, como norma de contenção, para a salvaguarda dos locais de culto e de suas liturgias, em complemento à norma-matriz da liberdade religiosa. Em meio à acusação de conservadorismo da tese adversária, por ser regressiva e contrária ao movimento de positivação dos direitos de liberdade desde o século XIX, aparece a advertência de JOSÉ AFONSO DA SILVA: *“A concepção da Tese, nesse particular, é perigosa, quando sustenta a restringibilidade, sempre, dos direitos fundamentais, especialmente das liberdades públicas, pelo legislador, sem arrimo constitucional”*⁴³⁸.

Sem se pretender aprofundar o debate mais do que o necessário, ou, por certo, esgotá-lo, a contradita às críticas de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA não se mostram aptas a serem integralmente acolhidas. Mesmo que haja acerto, na premissa de JOSÉ AFONSO DA SILVA, em alertar para a ação possivelmente desastrosa do legislador, em tratar, no âmbito infraconstitucional, de direitos fundamentais⁴³⁹, é fato que a crítica daquele primeiro autor não aponta a existência de limites a tais direitos fora do espectro constitucional, tampouco possuiria a conotação retrógrada indicada, porquanto o parcial sacrifício de um deles somente se daria no contexto de extensão da proteção de outro, de igual hierarquia normativa e conteúdo substancial. Como no contexto daimista, em que se admitiria, em apreço a liberdade religiosa, exercitada ativamente por meio da condução de ritos envolvendo o consumo de ayahuasca, como substância que, à parte do caráter simbólico e fora da doutrina religiosa, comporta uma colisão com direitos fundamentais à

⁴³⁸ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, p. 282 e p 279, respectivamente. Em relação à referida “acusação”, conclui o autor que a tese crítica de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, por julgar “lamentável ter que concluir que se trata de posição bastante conservadora, porque contrária àquele movimento de subjetivação e positivação dos direitos de liberdade ocorrido no séc. XIX...”.

⁴³⁹ SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade* cit., nota 428 supra, p. 279. “Pois, se sustento que os direitos fundamentais são históricos, só por isso já está reconhecido que não os acho absolutos. Mas, por outro lado, também não admito a interferência do legislador para restringi-los senão onde a própria Constituição autorize. A concepção da Tese, nesse particular, é perigosa, quando sustenta a restringibilidade, sempre, dos direitos fundamentais, especialmente das liberdades públicas, pelo legislador, sem arrimo constitucional”.

saúde e à integridade físico-psíquica, toleradas, concretamente, em prestígio àquele primeiro valor.

Mergulhando-se na debelada tese de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, nota-se, em verdade, que sua posição se pauta em um peculiar modelo jurídico, pautado no conceito de “suporte fático amplo”, representando um aprimoramento em relação aos defendidos por outros autores, como FRIEDRICH MÜLLER (com cuja linha de pensamento, embora bastante respeitável, não se concorda nesta dissertação), que operam com um conceito de “suporte fático restrito”. No modelo eleito, *“não é o trabalho com o âmbito de proteção ou o conceito de intervenção estatal, mas com a argumentação possível no âmbito da fundamentação constitucional das intervenções”*⁴⁴⁰.

Uma das vantagens encontradas no modelo de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, indicando, inclusive, a impertinência de uma das respostas às críticas sofridas por JOSÉ AFONSO DA SILVA, é a mitigação do conservadorismo das posições que negam a aplicação de um suporte fático amplo, haja vista, pragmaticamente, o reconhecimento da *“impossibilidade de atualização do âmbito de proteção dos direitos fundamentais a uma realidade cambiante”*⁴⁴¹.

Com efeito, buscando-se a compreensão da tese ora tratada, parece haver um claro esforço de reconstrução de um conceito analítico e de prestígio à dimensão empírica dos direitos fundamentais, como forma de se alcançar uma tônica de decidibilidade, na inevitável colisão entre aqueles, que efetivamente corresponda aos anseios de coerência judicial com as expectativas sociais.

Nesse passo, merece especial atenção a crítica dirigida a outro expoente na matéria, aqui já citado⁴⁴²:

⁴⁴⁰ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais – conteúdo essencial, restrições, eficácia*. São Paulo: Malheiros, 2ª ed., 2011, p. 94.

⁴⁴¹ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440 supra, p. 95.

⁴⁴² SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440 supra, pp. 96-97.

“Não é apenas a busca pela intenção do legislador que expressa p caráter conservador e estaque de modelos restritos para a definição do suporte fático dos direitos fundamentais. Mesmo teorias confessadamente preocupadas em não distanciar a interpretação constitucional da realidade social – como é o caso da teoria estruturante de MÜLLER – pendem, em alguns pontos, para o conservadorismo, ainda que por outras razões e meios.

(...)

Esse é um perigo de que MÜLLER tem consciência e se esforça em negar. Segundo ele, seu conceito de âmbito da norma permitiria a abertura para o novo. Ora, como os conceitos de especificidade e de tipicidade são definidores, como já se viu, do próprio âmbito da norma, fica difícil saber como essa ‘abertura para o novo’ poderá ocorrer. Seguindo-se fielmente a ideia de MÜLLER, tem-se a impressão de que o excêntrico ou o não-específico serão protegidos apenas quando deixaram de sê-lo E é o próprio MÜLLER que se refere ao não-convencional como algo não-protégido.

(...)

Excluir o novo da proteção dos direitos fundamentais pelo simples fato de ser pouco convencional parece ser, nesse sentido, de difícil fundamentação”.

Outra contribuição, digna de nota, reside justamente no que se poderia dimensionar como desmembramento do suporte fático amplo, concebendo-se dois tópicos conceituais, um relativo ao âmbito de proteção, outro ao âmbito de intervenção dos direitos fundamentais⁴⁴³. No quanto diria respeito à presente dissertação, convém destacar que o refinamento conceito da tese de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA se coaduna com a inviabilidade de toda exclusão apriorística de condutas do âmbito de proteção de qualquer direito fundamental⁴⁴⁴.

⁴⁴³ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440 supra, p. 112.

⁴⁴⁴ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440 supra, p. 45.

A liberdade religiosa não é exceção nesse ponto⁴⁴⁵.

Ao contrário do que ocorre com princípios jurídicos, definidos na linha dogmática ora eleita como mandamentos de otimização⁴⁴⁶, consoante as condições fáticas apresentadas, segundo o escólio doutrinário da *Teoria dos Direitos Fundamentais* de ROBERT ALEXY, o potencial confronto entre direitos fundamentais é trazido, em VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, para sua dimensão concreta, ou seja, reiterando-se termos empregados anteriormente, prestigia-se a esfera empírica, operando-se como uma técnica jurídica que permite, segundo as promessas da tese daquele último autor, uma maior coerência da atuação judicante do Estado às particularidades de cada caso analisado.

Por defender o conceito fático amplo como um modelo de direito constitucional que se afina às exigências sociais depositadas na dissolução de conflitos entre direitos fundamentais, VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, em que pesem as críticas por ele dirigidas a ALEXY, aproxima-se deste último autor. Por passar ao largo do presente trabalho, não se vê, aqui, viabilidade para se aprofundar a acusação de decisionismo disfarçado e de fomento a certa insegurança jurídica que são dirigidas ao jurista alemão⁴⁴⁷, não caberia, aqui, travar um embate mais detido nesse ponto.

Mais ainda, percebe-se que a técnica de sopesamento ante as colisões de direitos fundamentais se mostraria compatível com a doutrina de VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, que não deixa de admitir que “a segurança jurídica não depende

⁴⁴⁵ Um exemplo claro, no conjunto de casos práticos analisados pelo autor, foi o caso da ADI/MC 2.566, na qual os dois votos vencidos, na decisão da liminar daquela ação constitucional, proposta pela Advocacia Geral da União, contra o artigo 4º, § 1º, da Lei nº 9.612/98, que proíbe o proselitismo de qualquer natureza na programação das emissoras de radiofusão comunitária. Apenas os Ministros CELSO DE MELLO e MARCO AURÉLIO MELLO dissentiram da voz majoritária, por considerar o proselitismo como uma dimensão da liberdade de expressão, e no âmbito da comunicação social de massa, vertente da liberdade de imprensa. ImproPRIAMENTE pouco se tratou da liberdade religiosa. E, como ponderou o próprio VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA: “No caso concreto da ADI/MC 2.566 a consequência da exclusão do proselitismo de qualquer natureza do âmbito de proteção da liberdade de imprensa é a exclusão, ao mesmo tempo, de qualquer necessidade de fundamentação para a intervenção estatal”. In: SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440 supra, pp. 124-125.

⁴⁴⁶ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440, p. 46: “Isso porque, ainda que nos limitemos apenas às condições jurídicas, dificilmente a realização total de um princípio não encontrará barreiras na proteção de outro princípio ou de outros princípios. É justamente a essa possível colisão que ALEXY quer fazer referência quando fala em “condições jurídicas”. (...) É dessa diferença de estrutura que decorrem as diferentes formas de aplicação das normas jurídicas: a subsunção e o sopesamento.

⁴⁴⁷ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440, pp. 146 e 148, respectivamente.

apenas do método de aplicação do direito e de solução de colisões entre direitos fundamentais”⁴⁴⁸, atrelando a previsibilidade das decisões judiciais ao papel de investigação diuturna como mister precípua da doutrina.

Em suma, respeitados os limites da presente dissertação, parece adequado jungir ao cabedal de conceitos basilares definidos pelo autor brasileiro a aplicação da técnica decisória empregada por ALEXY, circunscrevendo-se, desta forma, a base dogmática mínima a guiar as considerações dogmáticas desse capítulo.

Uma das razões para tanto é o fato de que, à semelhança do que se observa no posicionamento de ALEXY, VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA dispensa uma posição digressiva no discurso analítico, favorecendo uma dimensão de concretude, o que permite por em destaque uma relativa afinidade entre as respectivas doutrinas.

Em segundo lugar, apesar de a crítica feita pelo autor brasileiro consista em apontar a impossibilidade de total exclusão de mínima subjetividade na interpretação e aplicação do direito, o próprio ALEXY não a descarta tão radicalmente, uma vez que admite uma característica principiológica para os direitos fundamentais (*Prinzipiencharakter der Grundrechte*), na qual se fundamentariam os deveres de proteção correspondentes⁴⁴⁹.

Em terceiro lugar, não se observaria, em ALEXY, um ingênuo esforço de simples refutação do arcaísmo positivista, admitindo-se que mesmo o viés mais radical do Normativismo kelseniano não refutaria a pluralidade de interpretações possíveis para uma dada norma jurídica, consoante pondera o próprio VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA⁴⁵⁰.

Sem dispensar uma consistente estruturação de sua teoria constitucional dos direitos fundamentais, ALEXY, tendo diagnosticado algumas das principais limitações técnicas das doutrinas, quais sejam a abstração ou “abstrativização”

⁴⁴⁸ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440, p. 148.

⁴⁴⁹ ALEXY, Robert. *Theorie* cit., nota 7 supra, p. 414. „Nur die Subjektivierung der Schutzpflichten wird dem ursprünglichen und bleibenden Sinn der Grundrechte als individueller Rechte gerecht“. Em livre tradução para o português: “Somente a subjetivação dos deveres de proteção cumpre o significado original e duradouro dos direitos fundamentais como direitos individuais”.

⁴⁵⁰ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440, p. 147.

(*Abstraktheit*)⁴⁵¹ e a impossibilidade de remissão dos direitos fundamentais a um único sobreprincípio (limitação das teorias unidimensionais ou *Ein-Punkt-Theorien*)⁴⁵², revela a futilidade no esforço em se buscar circunscrever os objetos de proteção das doutrinas de direitos fundamentais, tendo em vista a própria multiplicidade e complexidade do que elas objetivam salvaguardar, ainda mais em se tratando de religião.

Para se completar um primeiro movimento do texto deste capítulo, torne-se a um dos pontos iniciais, a polêmica concernindo decisão judicial que, invadindo o mérito dogmático das teologias, buscou uma conceituação singular e definitiva para o que é religião.

Mais do que os pontos distintivos citados em alusão à filosofia de BARUCH DE ESPINOSA, mais do que os critérios norteadores (quase que exclusivamente atrelados às religiões majoritárias no mundo), tais como os vistos na decisão judicial mencionada no início deste tópico, é preciso reconhecer a inviabilidade em se aceitar uma

⁴⁵¹ ALEXY, Robert. *Theorie* cit., nota 7 supra, pp. 29-30: “Theorien der Grundrechte, die die Gestalt von Grundansichten allgemeinsten Art haben, sind mit zwei Problemen belastet. Das erste resultiert aus ihrer Abstraktheit. Sie sind definitionsgemäß keine in allen drei Dimensionen ausgearbeiteten Theorien. Sie bieten zunächst nicht mehr als Hypothesen, die die Ausarbeitung einer umfassenden Theorie leiten können. Falls sie hierbei Bestätigung finden, können sie den Charakter einer allgemeinsten Summe der ausgearbeiteten Theorie annehmen. Grundrechtstheorien in Gestalt von Grundansichten allgemeinsten Art vermögen eine ausgearbeitete Grundrechtstheorie also nicht zu ersetzen, sie können nur deren Ausgangspunkt und möglicherweise deren Endpunkt bilden”. Em tradução livre para o português: “As teorias sobre direitos fundamentais, que assumem forma de visão elementar de tipo geral, são comprometidas por dois problemas. O primeiro é o resultado de sua abstração. Eles não são, por definição, teorias desenvolvidas em três dimensões. Eles inicialmente não oferecem mais do que hipóteses, o que pode levar à elaboração de uma teoria abrangente. Se encontrarem confirmação, eles podem assumir o caráter de somatório de teorias. As teorias fundamentais sob a forma de pontos de vista básicos do tipo mais geral não podem, portanto, substituir uma teoria desenvolvida a partir da lei fundamental, eles só podem formar seu ponto de partida e, possivelmente, seu ponto final”.

⁴⁵² ALEXY, Robert. *Theorie* cit., nota 7 supra, p. 30: “Es spricht alles für die Vermutung, dass die Grundrechte auf der Basis einer Ein-Punkt-Theorie, und zwar ganz gleich welcher, nicht adäquat erfasst werden können. Die Bestätigung dieser Vermutung bleibt dem weiteren Gang der Untersuchung vorbehalten. Hier sei als Grund nur die allgemeine Erwägung angeführt, dass es sehr überraschend wäre, wenn angesichts der Vielfalt und Komplexität dessen, was die Grundrechte regeln, und angesichts der Erfahrung, dass in praktischen Fragen von einigem Gewicht stets ein Bündel widerstreitender Gesichtspunkte zu berücksichtigen ist, gerade die Grundrechte auf nur ein Prinzip zurückgeführt werden könnten”. Em tradução livre para o português: “Tudo leva à presunção de que os direitos fundamentais não podem ser adequadamente compreendidos com base em uma teoria unidimensional, não importa qual. A confirmação dessa presunção é deixada ao longo da investigação. A única razão para isso é a consideração básica de que seria muito surpreendente se, diante da diversidade e complexidade daquilo que regem os direitos fundamentais, e tendo em vista que, em termos práticos, uma série de pontos de vista contraditórios devem ser sempre tomados em conta, apenas os direitos fundamentais pudessem remeter a um único princípio”.

conceituação reducionista, como a referida no corpo da referida sentença, mantido o devido respeito ao magistrado que a firmou.

Um dos pontos críticos essenciais já se verteu aqui: o parâmetro adotado guarda correspondência material, efetivamente, às religiões abraâmicas apenas, ignorando, por exemplo, que a maioria das religiões já cultivadas pela humanidade eram politeístas, não sendo tal atributo incompatível, em absoluto, com a existência de hierarquia no panteão sagrado. Mais do que isso, a incursão no mérito das religiões, talvez em rompimento à barreira da laicidade, compreendida como posição de neutralidade religiosa (não de valor) das instituições estatais, direcionou o precedente citado a claramente privilegiar determinados credos em detrimento de outros, o que, numa perspectiva concreta, desequilibrou o pacto constitucional de liberdade religiosa.

Em adendo ao exposto, cabe anotar, sob o prisma substancial, a verdadeira perquirição comum a todas as manifestações religiosas, também compartilhada por diversas linhas filosóficas, é traçar, em síntese, o limite da realidade, discernir o transcendente do imanente (ambas as palavras em sentido lato) e preencher aspectos materiais próprios da subjetividade humana, como esclarece MICHAEL D. COOGAN, senão conferir um norteamento existencial (filosofia de vida), no caso específico de alguns grupos daimistas, como explica JANAÍNA PASCHOAL⁴⁵³.

⁴⁵³ COOGAN, Michael D. (org.). *Weltreligionen*. Trad. germ. Susanne Staatsmann, Christian von Somm, Malte Ecker. *World religions*. Berlin: Tasche, 2007, p. 08: “Eine zentrale Komponente einer jeden Religion ist das, was man das ‚Göttliche‘ oder ‚Realität, größer als der Mensch‘ nennen könnte. (...) Gibt es nur eine Realität oder mehrere? Ist sie persönlich oder unpersönlich? Ist sie außerhalb oder innerhalb, fern oder nah, transzendent oder immanent? Alle religiösen Traditionen nähern sich diesen Fragen auf unterschiedliche Weise an, auch wenn ihre Antworten von einem entfernteren Standpunkt aus viele Gemeinsamkeiten aufweisen”. Em livre tradução para o português: “Um componente central de cada religião é o que se poderia chamar de “divino” ou “realidade maior que o homem”. (...) Existe apenas uma realidade ou várias? É pessoal ou impessoal? É externa ou interna, remota ou próxima, transcendente ou imanente? Todas as tradições religiosas abordam essas questões de maneiras diferentes, mesmo que suas respostas indiquem muitas semelhanças de um ponto de vista mais distante”. No segundo caso, veja-se PASCHOAL, Janaína Conceição. *Direito Penal* cit., nota 420 supra, pp. 21-22. “Quando se volta o olhar para crenças que ganharam notoriedade mais recentemente, a dificuldade aumenta. De fato, atualmente, no país, há vários grupos que fazem uso do chá conhecido como santo daime (que é um alucinógeno), cujo consumo foi autorizado para finalidade religiosa; entretanto, alguns desses mesmos grupos não se definem como religiosos, preferindo se apresentar como praticantes de uma filosofia de vida. A esse respeito seria possível perquirir se, ao negarem a condição de religiosas às suas práticas, esses grupos estariam, automaticamente, autorizando a intervenção do Direito Penal”.

Na inigualável síntese alcançada por MIGUEL REALE JUNIOR e RENATO DE MELLO JORGE SILVEIRA, a respeito do Brasil:

*“Em um país de enorme sincretismo religioso como o nosso, no qual se funda a Umbanda, uma combinação de candomblé, com catolicismo e espiritismo kardecista [uma realidade teológica não muito distinta do daimismo], não tem cabença fazer-se referência às religiões teístas como modelo excludente da seriedade das demais. Ademais, a crença em uma religião não se limita a conduzir a Deus, mas serve de consolo às contingências e fragilidades da existência humana que busca no sobrenatural apaziguamento para sua natural insegurança, para o medo que circunda a vida, para se enfrentar o mistério da morte inexorável. As religiões teístas não afastam a natureza consoladora da crença e do contato espiritual com o divino.”*⁴⁵⁴

E nesse ponto – pelo quanto diga respeito à presente dissertação – o daimismo jamais poderia ser desqualificado como legítima manifestação religiosa.

Sob o aspecto da interpretação propriamente dita, de rigor passar-se a considerações específicas.

Parte-se do indisputável postulado do legislador racional, como *topos* hermenêutico que orienta os juristas, sobretudo se incumbidos da função judicante, a potencializarem o viés teleológico dos princípios jurídicos. Com maior vigor se estabelece essa conclusão, se tais princípios estiverem expressamente arrimados no texto constitucional, operando-se a *Verfassungskonforme Auslegung*, ou seja, a interpretação conforme a Constituição⁴⁵⁵.

⁴⁵⁴ SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes* cit., nota 221 supra. pp. 576-577.

⁴⁵⁵ Trata-se de princípio hermenêutico condizente com a doutrina alemã, sob idêntica denominação – *Verfassungskonforme Auslegung* (interpretação conforme a Constituição), acolhida em notável precedente da Suprema Corte brasileira – STF, Representação n. 1.417/DF, de relatoria do Ministro Moreira Alves.

A partir de tal premissa, e para se parafrasear o brilhante verbo citado por INOCÊNCIO MÁRTIRES COELHO⁴⁵⁶, antropomorfiza-se o legislador, com vistas a uma atuação racional e condizente com a tutela dos direitos fundamentais insculpidos no ordenamento jurídico, prestigiando-se, ainda, a harmonia e a máxima efetividade das normas constitucionais.

E, antes que se pretenda colocar em xeque as bases argumentativas lançadas, a doutrina da ponderação de valores a que aqui se remete, da forma como proposta por ALEXY, não sofre da necessidade de complementação *a posteriori*, segundo a situação concreta sobre a qual o conflito constitucional incide (doutrina de FRIEDRICH MÜLLER).

Afinal, na linha de pensamento ora defendida, o confronto de valores constitucionais, visando à solução de um conflito, já se constitui em um momento de prestígio ao plano da concretude, evidentemente. A principal finalidade, como se pode deduzir, é identificar o melhor desate técnico, no plano concreto, na colisão entre direitos fundamentais.

Firma-se no plano concreto, pois, o entrave entre os valores constitucionalizados, entre os direitos ínsitos a cada membro da sociedade, aos quais faz jus por sua singela condição humana, não renuncia à universalidade ética e jurídica para a qual foram vocacionados, desde o lançamento da revolução copernicana, no plano da moral, propugnada pela filosofia kantiana (o ser humano ao centro das consternações éticas, por sua condição como tal, e, portanto, eivado de um feixe de direitos irrenunciáveis), ao reconhecimento, nas revoluções modernas, da universalidade do metavalor da dignidade humana, sobranceiro às liberdades civis conferidas a cada indivíduo, dentre as quais, a de religião.

⁴⁵⁶ COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*. São Paulo: Saraiva, 4ª. ed., 2011, p. 157: Noutras palavras, o jurista antropomorfiza a figura do legislador ideal e, desde logo, atribui-lhe os divinos predicados – ele é singular, imperecível, único, consciente, finalista, onisciente, justo, onipotente, coerente, onicompreensivo, econômico, preciso e operativo – de que precisa para otimizar o direito positivo e, por essa forma, preservar as valorações subjacentes às opções normativas, ocultando, por outro lado, a ideologia que as motivou.

Nesse ponto, esclarecedor é o escólio de LUIZ HENRIQUE URQUHART CADEMARTORI e FRANCISCO CARLOS DUARTE⁴⁵⁷, ressaltando na doutrina de ALEXY a insuficiência de simples remissão à norma constitucional abstrata. Também em favor da presente opção dogmática, nem mesmo a crítica de RONALD DWORKIN ao modelo de ALEXY chegaria a comprometê-lo totalmente, vez que a proposta metodológica daquele primeiro se pretende mais abrangente do que a do último, por dispensar o estabelecimento prévio de um critério técnico de ponderação de valores, os quais se dimensionam conforme o caso concreto⁴⁵⁸.

Uma vez que se parta das premissas técnicas acima alinhavadas, são indeclináveis as consequências em matéria de interpretação constitucional, vez que a Constituição Cidadã promulgada em 1988 ofereceria o cabedal técnico e a fonte normativa de sentido para a consecução dos valores encetados na liberdade de pensamento e religiosa, mais especificamente, sob pena de se fulminar qualquer potencial de êxito na tutela desses direitos fundamentais.

Mesmo conservando, na engrenagem dos processos revolucionários, um elo com o vasto cipoal de direitos civis e de liberdades fundamentais (primeira

⁴⁵⁷ CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart e DUARTE, Francisco Carlos. *Hermenêutica e argumentação neoconstitucional*. São Paulo: Atlas, 1ª ed., 2009, pp. 38-39: "... VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA afirma que o problema central entre as teorias de MÜLLER e ALEXY estaria referida no seu fundamento, ao conceito de "norma jurídica". Nesse âmbito, ALEXY partiria de um conceito semântico de norma, enquanto que, para MÜLLER, este seria apenas o início do procedimento de concretização normativa, visto que texto e norma não se confundem. Entretanto, é preciso ressaltar que, também para ALEXY, não se confundem a norma e seu enunciado. Com efeito, para ALEXY, a norma de direito fundamental é fenômeno diverso do seu enunciado normativo. Segundo o autor, e aqui não se afasta da tradição da lógica jurídica de VON WRIGHT, os enunciados exprimem as normas através de termos ou expressões deônticas (proibido, facultado, obrigatório). Por essa via de análise é que ALEXY adota uma concepção semântica de norma para aplicar o seu critério de validade, o qual reside na fundamentação jusfundamentadamente correta. Essa fundamentação, por seu turno, divide-se em duas: de caráter direto, quando sua fundamentação é uma referência ao texto constitucional; e de caráter indireto, quando a norma de direito fundamental exige uma fundamentação mais aprofundada, sendo insuficiente a simples remissão direta ao texto normativo positivado".

⁴⁵⁸ CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart e DUARTE, Francisco Carlos. *Hermenêutica* cit., nota 457 supra, p. 128: "Para DWORKIN, os princípios não espécies do gênero 'norma', como quer ALEXY, e sim proposições que descrevem direitos. (...) Entretanto, DWORKIN reconhece que, ao contrário das regras que jogam um papel do 'tudo ou nada' (*and all or nothing*), os princípios apresentam razões não condicionais, do tipo se [...], então [...], comuns nas regras para determinadas condutas, podendo ser determinantes para o processo de decisão judicial quando sua força argumentativa for maior para o caso. Portanto, segundo DWORKIN, devem estruturar-se os conflitos entre regras ou entre princípios, tal como afirma ALEXY, quando da sua aplicação. Nesses termos, a concepção principiológica de DWORKIN opera sob uma concepção pragmática que se revelará mais abrangente e que também dispensa um critério técnico de ponderação, tal como a máxima da proporcionalidade, para solucionar colisões entre princípios".

dimensão), a liberdade religiosa dispensaria a intervenção estatal. Por certo, seria ilusório creditar uma proteção legal (em sentido lato) adequada ao valor-matriz de todas as demais liberdades no processo histórico moderno à simples omissão estatal.

Não há que se confundir intervenção com interferência opressiva, exigindo-se a assunção de uma posição ativa do Estado, após a diluição das distinções entre as liberdades individuais, consagradas no bojo da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e na aurora das grandes codificações (a exemplo do Código Napoleônico de 1804), em atuação complementar na asseguuração daquela mesma liberdade⁴⁵⁹, superada que está, no plano doutrinário, o reducionismo dos direitos e liberdades individuais ao simples absentismo do Estado.

Noutros termos, a liberdade religiosa, à semelhança dos demais direitos e garantias historicamente compassados com os processos revolucionários contemporâneos, ostentaria, além de uma dimensão subjetiva, ligada aos fins elementares daqueles direitos, outra objetiva, relativa à posição jurídica de exigência de uma prestação estatal, que se vê intuitivamente atribuída aos chamados direitos sociais, fomentada com a doutrina de GEORG JELLINEK, também chamada de teoria dos quatro *status* do indivíduo perante o Estado, magnificamente explanada por PAULO GUSTAVO GONET BRANCO⁴⁶⁰. No entanto, ruma-se a um consenso a respeito da artificialidade de determinadas classificações, consoante assinala o próprio autor brasileiro ora citado: “*A distinção entre direitos de defesa e direitos a prestação não se faz sem alguns matizes. É possível extrair direitos a prestação de direitos de defesa e direitos de defesa dos direitos a prestação*”⁴⁶¹.

⁴⁵⁹ SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais* cit., nota 440, pp. 72-73.

⁴⁶⁰ PAULO GUSTAVO GONET BRANCO destrinçou com maestria a referida doutrina, ao esclarecer que, além do tradicional *status* passivo do indivíduo perante o Estado (*status subjectionis*), a circunstância de o homem ter personalidade conclama um âmbito de liberdade face às possíveis ingerências do Estado (*status* negativo). Por outro lado, inverte-se, em algumas situações, a polaridade jurídica, nos casos em que o indivíduo usufrui a posição de exigir uma atividade prestacional pelo Estado (*status civitatis*). Por fim, nas palavras do autor, “JELLINEK cogita, ainda, de um quarto *status*, que denomina *ativo*, em que o indivíduo desfruta de competência para influir sobre a formação da vontade do Estado, como, por exemplo, pelo direito do voto. O indivíduo exerce os direitos políticos”. in: MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 5ª ed., 2010, pp. 331-332.

⁴⁶¹ MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso* cit., nota 460 supra, p. 342.

Os primeiros justamente espelham a gama de direitos infensos à intromissão indevida do Estado no âmbito de autodeterminação individual⁴⁶², ao passo que os chamados direitos à prestação, inclinados por um vetor de igualitarismo material – um vetor de redistribuição de recursos, no linguajar visto na Escola de Frankfurt, em prol da malha de solidariedade na comunidade política, visam promover a libertação dos indivíduos frente a necessidades materiais, estabelecendo, por princípio, um dever de ação pelo Estado⁴⁶³, simplesmente materiais, respeitadas a liberdade de conformação dos legislador e a reserva do possível, “*uma vez que os Poderes Públicos gozam de discricionariedade para escolher uma das diferentes opções de ação que se lhes abrem, levando em conta os meios que estejam disponíveis, as colisões de direitos e interesses envolvidos e sua escala de prioridades políticas*”⁴⁶⁴.

Ultrapassando a dicotomia pedestre das posições ideológicas que polarizaram o mundo na Guerra Fria e pensando a contumélia sobre conflitos entre direitos sob a perspectiva do escopo que lhes é dado, CARLOS SANTIAGO NINO vem alertar para a existência de duas variantes do chamado pensamento liberal, que oscila de um “*liberalismo conservador (ou libertarismo), que apoia um Estado passivo ou mínimo, e o liberalismo igualitário, que endossa um Estado ativo, engajado na promoção dos membros menos favorecidos da sociedade*”⁴⁶⁵.

⁴⁶² MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso* cit., nota 460 supra, p. 333. Além de moldar a vedação à ingerência inoportuna na esfera individual, à qual também se assegura a faculdade de não fruir da posição tutelada juridicamente (como, no caso dos ateístas, em certa medida, em ‘não gozarem da liberdade religiosa’, por sua rejeição filosófica à noção de divindade), “o aspecto de defesa dos direitos fundamentais pode ainda se expressar pela pretensão de que não se eliminem certas posições jurídicas. O direito fundamental assume o conteúdo de garantia orientada a que ‘o Estado não derroge determinadas normas’”.

⁴⁶³ MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso* cit., nota 460 supra, p. 334.

⁴⁶⁴ MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso* cit., nota 460 supra, p. 345. Nota de esclarecimento (em adendo): importante notar, nesse passo, que a admissão realista da discricionariedade do legislador, vinculado em sua atuação conforme as pautas políticas prioritárias, e o reconhecimento da reserva do possível são coerentes com a linha dogmática ora professada, admitindo-se a possibilidade de choque entre direitos fundamentais, buscando-se, *in concreto* (VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA), uma solução adequada aos possíveis conflitos, sopesados segundo os critérios hermenêuticos oferecidos, no campo acadêmico, por vários expoentes, aqui nesse trabalho se destacando a prestigiada doutrina de ROBERT ALEXY.

⁴⁶⁵ NINO, Carlos Santiago. *Ética e Direitos Humanos*. Trad. port. N. SCHNEIDER. *The Ethics of Human Rights*. São Leopoldo: UNISINOS, 2011, p. 254.

Um dos sintomas desse processo de reformulação na dosimetria dos direitos fundamentais viria com a própria reorientação vocabular empiricamente constatada na literatura jurídica. Malgrado a alusão, no inciso IV, do artigo 60, § 4º, da Constituição de 1988, a direitos e garantias *individuais*, na literalidade do texto, pacificou-se entendimento que substitui o termo destacado por *fundamentais*.

Em demonstração a esse argumento, cite-se a emblemática posição assumida pela Suprema Corte brasileira em ação direta de inconstitucionalidade relativa à ampla possibilidade de utilização de células-tronco embrionárias em pesquisas científicas (ADI 3510/DF, relatada pelo Ministro AYRES BRITTO, Tribunal Pleno, julgamento em 29/05/2008). A temática dessa ação constitucional escandiu seu raio de interesse para muito além dos núcleos médicos, seguramente, vez que colocou em xeque questões relativas à origem da vida humana (ou de sua potencialidade de vida, no linguajar do Colendo Supremo Tribunal Federal), tanto que do curso do processo participaram, na qualidade de *amici curiae*, diversos grupos religiosos.

Dentro do que diz respeito à dissertação em testilha, convém, no entanto, reportar um aspecto interpretativo curial. Conquanto proferido em caráter de *obiter dictum*, a leitura pretoriana da cláusula pétrea mencionada é de óbvio interesse na consolidação de um entendimento amplo, elasticizado e abrangente, do dispositivo, reconhecendo a própria polissemia das normas legais da chamada Lei de Biossegurança que foram objeto da ação.

E tamanha é a relevância da hermenêutica, que o argumento ganhou espaço na ementa:

E quando se reporta a "direitos da pessoa humana" e até dos "direitos e garantias individuais" como cláusula pétrea está falando de direitos e garantias do indivíduo-pessoa, que se faz destinatário dos direitos fundamentais à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade, entre outros direitos e garantias igualmente distinguidos com o timbre da fundamentalidade (como direito à saúde e ao planejamento familiar). Mutismo constitucional hermeneuticamente

*significante de transpasse de poder normativo para a legislação ordinária*⁴⁶⁶.

Um possível segundo indício técnico de reformulação da interpretação acerca do âmbito de direitos tem caráter histórico.

O pendor pretoriano de feição eminentemente expansiva inspirou Cortes do mundo todo, e até órgãos jurisdicionais, como a Corte Europeia de Direitos Humanos⁴⁶⁷, deu-se sob influência da noção germânica de proporcionalidade (*Verhältnismässigkeit*, ponto fulcral na doutrina de ROBERT ALEXY, designado como “princípio”, porém empregado como técnica de decisão), em paralelo à derrocada da Era de Lochner⁴⁶⁸ na experiência constitucional norte-americana, remodada a noção de razoabilidade (*reasonableness*) afeita ao sistema do *common law*.

A partir da reorientação jurisprudencial naquele país (uma possível consequência indireta do impacto da crise econômica associada ao *crash* das bolsas de Nova Iorque em 1929), o irrestrito albergamento do liberalismo econômico, à semelhança do avanço do programa do Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) na Europa, cedeu lugar à influência diretiva do *New Deal* rooseveltiano, quando “*o devido processo legal substantivo ganha então um novo foco nos Estados Unidos: a proteção das liberdades*

⁴⁶⁶ Texto extraído do sítio virtual oficial do C. Supremo Tribunal Federal (www.stf.jus.br).

⁴⁶⁷ SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito Constitucional – teoria, história e métodos de trabalho*. Belo Horizonte: Fórum, 2012, p. 466.

⁴⁶⁸ SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito* cit., nota 467 supra, p. 466. Nas palavras dos autores: “Inicialmente, o principal foco do devido processo legal substantivo foi a proteção dos direitos econômicos e patrimoniais. Naquele contexto, a Suprema Corte norte-americana tornou-se verdadeiro bastião do liberalismo econômico e do absenteísmo estatal, bloqueando a edição de normas que intervínham nas relações sociais e econômicas, inclusive daquelas editadas para proteger as pares mais fracas dos abusos das mais poderosas. Este período ficou conhecido como *Era de Lochner*. A expressão faz referência ao caso *Lochner vs. New York*, julgado pela Suprema Corte norte-americana em 1905, quando aquele Tribunal invalidou lei do Estado de Nova Iorque que estabeleceria jornada máxima de trabalho para os padeiros em 10 horas diárias e 60 semanais. Entendeu a Corte que aquela intromissão do Estado no campo da autonomia contratual se afigurava indevida, ofendendo a cláusula do devido processo legal. Essa orientação conservadora se estendeu até o final da década de 30, quando a Corte foi praticamente forçada a mudar de orientação, até confrontar-se com o popularíssimo Presidente Franklin Roosevelt, que vinha empreendendo medidas econômicas fortemente intervencionistas no contexto do chamado *New Deal*, com o objetivo de salvar o país da depressão econômica em que mergulhara. A cláusula do devido processo legal, na sua dimensão substantiva, deixa então de ser vista como obstáculo às medidas de intervenção estatal na economia. Só medidas absolutamente desarrazoadas nesta área seriam consideradas inconstitucionais”.

civis não econômicas, campo em que a atuação judicial vai se caracterizar pelo maior ativismo”, segundo esclarecem DANIEL SARMENTO e CLÁUDIO PEREIRA DE SOUZA NETO⁴⁶⁹. Noutros termos, promoveu-se uma revisão dos axiomas clássicos albergados na doutrina de ADAM SMITH, dentre outros autores, para acomodação da necessidade de tutela judicial em prestígio de direitos fundamentais bem diversos da liberdade contratual.

Por seu turno, o direito brasileiro, afiliado à tradição romano-germânica, segue o parâmetro da proporcionalidade, imbuído, como técnica de decisão, dos denominados subprincípios da adequação, necessidade e proporcionalidade em sentido estrito, a fim de solver o conflito de direitos fundamentais verificado no caso concreto⁴⁷⁰, representando um cabedal altamente técnico de sindacabilidade dos atos (normativos ou não) tomados pelo Estado, sob o qual, como uma espada de Dâmocles, paira continuamente o compromisso de cumprir os mandamentos constitucionais.

No caso específico da tutela da liberdade religiosa, pode-se gerar tanto um *facere*, quanto um *non facere*. No primeiro caso, a dificuldade em se ver concretizada essa realidade de consecução da crença e do culto livres reside em se pensarem situações para além do mero absentismo estatal, haja vista a óbvia relação da liberdade de crença como um reflexo, paradigmático do ponto de vista histórico, da mais elementar das faculdades humanas, elevadas à categoria de direito, o de livre pensamento. Um exemplo possível, no entanto, diria respeito à atuação estatal em prol da adequada

⁴⁶⁹ SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito* cit., nota 467 supra, p. 467. Em sentido similar, NINO, Carlos Santiago. *Ética* cit., nota 457 supra, p. 277. Voltando-se contra o que ele denominou liberalismo conservador ou libertarismo, o erudito jurista, ponderando a partir da lógica, ressalta que “a autonomia que cada indivíduo desfruta de escolher e realizar planos de vida não é um atributo (como a inteligência) independente do grau em que os outros a desfrutam. Pelo contrário, a autonomia de cada pessoa depende, ao menos em parte, da de outros e ela constitui algo que cada um deve parcialmente a outros, no sentido de que, dada a escassez de recursos, cada pessoa a desfruta graças à limitação da autonomia de outros. Por exemplo, minha liberdade de locomover-me é parcialmente determinada pela limitação da liberdade de outros de ficarem no meu caminho”.

⁴⁷⁰ SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito* cit., nota 467 supra, p. 470. O primeiro deles, adequação, permite estabelecer um parâmetro de controle ao ato estatal sob análise sob o prisma do escopo eleito. O subprincípio da necessidade representa um segundo parâmetro, visando, dentre as formas possíveis de consecução de um determinado fim, a escolha da menos onerosa (p. 474). Por fim, existe o subprincípio da proporcionalidade em sentido estrito, impondo a verificação da efetiva compensação do interesse contraposto pela medida estatal. Na síntese dos autores: “Trata-se, em suma, de uma análise comparativa entre os custos e benefícios da medida examinada – seus efeitos negativos e positivos –, realizada não sob uma perspectiva estritamente econômica, mas tendo como pauta o sistema constitucional de valores”.

organização dos diferentes cultos, conferindo uma dimensão constitucional à polarização dos vários credos na sociedade civil.

Segundo PAULO GUSTAVO GONET BRANCO, existem direitos fundamentais, cuja efetivação demanda a criação, via mecanismo legal, de estruturas organizacionais, pois, a depender do caso, “*podem requerer a adoção de medidas normativas que permitam aos indivíduos a participação efetiva na organização e nos procedimentos estabelecidos*”⁴⁷¹.

SANTIAGO NINO não parece traçar conclusão diversa: em sua análise sobre as posições do liberalismo, mostra-se detrator da vertente conservadora em prol daquela de viés igualitário⁴⁷², porquanto o exercício pleno de liberdades de feição eminentemente individual, como reflexo da dignidade humana, pressupõe, segundo ele, “*uma certa equivalência das possibilidades de escolha*”⁴⁷³.

No âmbito do tema aqui destrinchado, a aplicação desse axioma exigiria o fortalecimento de plenas condições para o exercício de aderir ao daimismo como manifestação espiritual, tomar parte nos respectivos cultos, o que pressupõe o consumo da ayahuasca, tratada como sacramento, por se tratar de ritual doutrinariamente obrigatório.

Ademais, integraria o âmbito de atribuições estatais a própria salvaguarda estatal contra a ingerência indevida, no plano horizontal, de terceiros, e numa linha vertical, das próprias instituições públicas, observado que todos tenham atuado ou venham atuar movidos por objetivos alheios à tolerância religiosa, sob pena, por exemplo, de incursão em crime de perturbação de cerimônia religiosa.

⁴⁷¹ MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso* cit., nota 460 supra, p. 335.

⁴⁷² NINO, Carlos Santiago. *Ética* cit., nota 465 supra, p. 279. “Creio que esse liberalismo igualitário é o que resulta da articulação mais plausível dos princípios liberais apresentados no último capítulo. De fato, é a *única postura* que reconhece o princípio da inviolabilidade da pessoa (ignorada, como vimos, tanto pelo liberalismo quanto pelo holismo) sem solapar os demais princípios. A política de maximização da autonomia de cada indivíduo, na medida em que não é realizada à custa da autonomia comparativamente menor de outras pessoas, satisfaz o princípio da autonomia pessoal sem prejuízo da inviolabilidade das pessoas, já que respeita sua separação e evita a compensação interpessoal”.

⁴⁷³ NINO, Carlos Santiago. *Ética* cit., nota 465 supra, p. 280.

Do contrário, caracterizar-se-ia a nefasta situação em que a postura obstativa de uns, normalmente instilada, na seara religiosa aqui tratada, pela intolerância, acabe produzindo um indesejável déficit da autonomia de outros, ou seja, num plano concreto, submetendo os grupos daimistas a uma posição de mitigada autonomia⁴⁷⁴ para o exercício das liberdades civis que a Constituição lhes assegura formalmente.

Nesse campo, vale trazer à baila a situação concreta, consolidada um tanto recentemente no direito brasileiro.

Perquirindo a pauta reivindicatória dos daimistas como credo (pauta não universalizada, pois, como explica JANAÍNA PASCHOAL, há núcleos vegetalistas que não se identificam como religião), encetou-se o debate sobre o reconhecimento das organizações religiosas, em geral.

O processo travado na esfera social, assim como na legal, perpassou a produção de arcabouço legal que atribuiu às organizações religiosas em geral o caráter de pessoas jurídicas de direito privado, nos termos do artigo 46, inciso IV, do Código Civil, introduzido pela Lei nº 10.825/2003. Seguiu-se, nesse diapasão, uma clara orientação traçada no Item 42 da Resolução/CONAD nº 01/2010, a fim de conferir moldura legal minimamente adequada aos grupos religiosos em geral, tradicionalmente reconhecidos ou historicamente vanguardistas. Os daimistas enquadrar-se-iam nesse segundo campo, uma vez que, como visto, costumam aglomerar-se em núcleos próprios, espalhados pelo País.

Daí a cardinal importância do texto normativo, haja vista a impossibilidade de enquadramento legal das organizações religiosas, segundo o texto original do Código Civil, quando de sua promulgação (não se encaixavam na lei civil nem

⁴⁷⁴ NINO, Carlos Santiago. *Ética* cit., nota 465 supra, p. 280. “O objetivo deve ser, muito antes, expandir de modo igualitário as possibilidades de escolha. Mesmo que o grau de liberdade que cada um possui seja relativamente baixo, sua distribuição igualitária contribui para o reconhecimento da dignidade de cada indivíduo, caso essa equivalência implique em que ninguém (que seja normal e maduro) está incapacitado de tomar uma decisão quando ninguém estiver em melhor posição de fazê-lo. Note-se que o liberalismo igualitário não requer, como RAWLS enfatizou corretamente, igualdade estrita. Pode haver considerável variação no grau de autonomia desde que o grau maior de autonomia de alguns não seja produzido à custa do grau menor de autonomia de outros”.

como associações, nem como sociedades), além de se buscar melhor orquestrar, por meio das reformas legais, a vida financeira dessas entidades⁴⁷⁵.

Nesse sentido, alude JOSÉ ANTÓNIO SOUTO PAZ a um precedente do Superior Tribunal Constitucional espanhol (STC 46/2001, de 15 de fevereiro de 2001), pelo qual a Administração Pública não pode arrogar-se na função de julgar o componente religioso, ingressando no mérito da doutrina professada⁴⁷⁶, pois, do contrário, haveria espaço para rompimento da cláusula de tolerância religiosa, em se permitindo uma seletividade quanto aos grupos religiosos que fariam jus à prestação estatal em detrimento das “falsas religiões”, a exemplo da sentença judicial citada no início do capítulo.

A preocupação política em conferir adequada moldura legal às organizações religiosas, em meio às quais os núcleos daimistas articulados se encaixariam pelo primado da tolerância religiosa na atual ordem constitucional, merece elogioso acolhimento, não apenas por conta da necessidade de reconhecimento oficial e chancela social à atuação desses grupos, destacados pela vertente religiosa que professam, mas também por conta do arcabouço constitucional diferenciado, que preserva o pluralismo religioso por meio da adoção de um sistema tributário constitucionalizado que alberga esse valor.

⁴⁷⁵ Nota de esclarecimento: assim se condensam as duas razões contidas na Exposição de Motivos da referida Lei nº 10.825/2003. Nos termos do projeto respectivo (PL nº 634/2003): “A partir da sua vigência os partidos políticos e as igrejas, bem como suas entidades mantenedoras, entraram numa espécie de limbo jurídico/legal, na lei civil, porque não podem ser associação, já que não se enquadram na definição legal do artigo 53, pois não tem fins econômicos *strito sensu*. (...) Não podem também serem sociedades, porque a definição do artigo 981, as afasta totalmente daquela possibilidade. Resta para as igrejas serem consideradas fundações, pois assim permite o artigo 62, ocorre porém que a instituição de uma fundação tem que seguir, além das normas do atual código, mais a lei específica que trata daquelas organizações, cujas normas inviabilizam, para as igrejas, sua instituição. (...) Há também a ressaltar que com a entrada em vigor da lei 10.406/02, as atuais entidades religiosas e os partidos políticos estão sem definição jurídica, porque não podem ser associação, nem sociedade, pois os seus fins são religiosos ou políticos e a transformação em fundação, para as igrejas é inviável legal, técnica e operacionalmente, além de contrária ao fim a que se destinam, pois fundação também não pode ter fim econômico, já que pela definição legal, só podem ser instituídas, segundo o artigo 62, se tiverem fins morais, culturais, ou de assistência, além do religioso, quanto aos partidos políticos, a própria lei orgânica que os rege, nº 9.096/95, os impedem de serem fundações. Ressalva-se assim a possibilidade, embora remota, das igrejas se tornarem pessoas jurídicas, via fundação, mas aos partidos políticos não. Ora, todos sabemos que uma entidade religiosa, não pode se cingir a apenas um fim, pois a sua própria manutenção, já presume movimento financeiro, não é este no entanto o seu fim teleológico, uma igreja tem fins pastorais, evangélicos, envolve questões de fé, que por si só é uma questão complexa, portanto limitar sua definição jurídica a uma única possibilidade é contrariar o bom senso, a lógica da sua essência, é agredir a história milenar desta instituição, cujo início se perde na bruma do tempo.”

⁴⁷⁶ PAZ, José António Souto. *Comunidad política y libertad de creencias*. Madrid: Marcial Pons, 1ª ed., 2007, p. 233.

Por essa perspectiva, portanto, o enquadramento dos núcleos daimistas como organizações religiosas exige a tutela constitucional das imunidades tributárias, relativas aos seus fins essenciais, nos termos do artigo 150, inciso VI, *b* da Lei Magna de 1988, prescindindo-se de ingressar no mérito do sincretismo religioso daimista.

Em se tratando de norma constitucional produzida pelo próprio Poder Constituinte Originário, a imunidade tributária que favorece templos de *qualquer* culto, que integra o rol de cláusulas pétreas, mostra-se infensa à própria ação do Poder Constituinte Reformador.

Esse duplo respaldo técnico refletiria um exemplo do que JORGE MIRANDA trata como limite transcendente ao poder constituinte (referindo-se o ilustre autor português até ao próprio poder originário), como conteúdo demarcatório da intervenção estatal em sentido amplo, proscrevendo-se normas que, no rol de exemplos do autor, ferissem a liberdade de crença, pois tal barreira substantiva à atuação da mais basilar forma de poder político deriva de “*imperativos de Direito Natural, de valores éticos superiores, de uma consciência jurídica coletiva*”⁴⁷⁷.

Qualquer credo organizado, referendado por sua própria história, faz jus a essa tutela, sob pena de se inviabilizar o multiculturalismo religioso próprio à sociedade brasileira. Assim como não se justificaria a persecução penal contra o uso ritualístico do ayahuasca, sob pena de se instilar uma discriminação negativa contra daimistas e demais adeptos das religiões ayahuasqueiras, tampouco faria sentido, por referência ao postulado da harmonia das normas constitucionais, o *descrimen* fiscal em detrimento desses grupos, por motivos similares.

⁴⁷⁷ MIRANDA, Jorge. *Teoria do Estado e da Constituição*. Rio de Janeiro: Forense, 3ª ed., 2011, pp. 232-233: “Entre eles avultam os que se prendem com os direitos fundamentais imediatamente conexos com a dignidade da pessoa humana. Seria inválido ou ilegítimo decretar normas constitucionais que gravemente os ofendessem (v.g., que consagassem a escravatura, que negassem a liberdade de crenças ou a liberdade pessoal, que criassem desigualdades em razão da raça ou em Portugal e no Brasil, pelo menos, restaurassem a pena de morte). E não é por acaso que a Constituição portuguesa enuncia certos direitos que, mesmo em estado de sítio, não podem ser suspensos (art. 19º, nº 6); e não são os únicos que correspondem a limites transcendentess”. Convém destacar que o artigo 139 da Constituição Republicana de 1988 atingiu idêntica solução nessa matéria, ao prescrever um rol exaustivo (*numerus clausus*) de medidas suscetíveis de adoção na hipótese de decretação do estado de sítio.

Mesmo sem o condão estigmatizante de uma condenação criminal, a realidade empírica demonstra que o estrangulamento tributário pode ser utilizado como um viés (não penal) persecutório de determinados grupos, com consequências, senão jurídicas, mas sociais, igualmente danosas. Afinal, a supressão de uma imunidade tributária ou o próprio rompimento do tratamento civil ou fiscal paritário constituiria uma ofensa transversa ao primado da igualdade material das sociedades democráticas, além de especificamente vulnerarem a liberdade religiosa consagrada no texto constitucional. É equivocado desperceber-se da conotação altamente política de que se reveste o Direito Tributário, que, mal empregado, pode converter-se em um nefasto instrumento de corrosão da plena cidadania e da igualdade material.

Outrossim, pela perspectiva do *status civitatis*, ou seja, colocando-se o cidadão ou uma coletividade deles na posição jurídica ativa, franqueando-lhes o dever de exigir prestações específicas pelo Estado, a atividade prestacional específica não repousaria simplesmente na emissão de atividade normativa pelo Estado⁴⁷⁸, mas jurisdicional, a fim de se amoldar, na complexidade do ordenamento jurídico, o tratamento legal em contextos que exijam paridade absoluta, ou, paridade com respeito às diferenças, respeitando-se, *in casu*, as peculiaridades de cada religião⁴⁷⁹.

O direito à prestação material jurídica exigiria não apenas uma atuação legiferante, como também jurisdicional por parte do Estado. Isso porque, além da tortuosa missão exegética que as Cortes Constitucionais devem cumprir, o Poder Judiciário está integralmente atrelado à atividade de pacificação de conflitos, tendo em consideração o descompasso da produção legislativa perante as transformações sociais.

⁴⁷⁸ MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso* cit., nota 460 supra, p. 336. Embora não se discorde, aqui, da indispensável margem de discricionariedade conferida ao legislador (com reflexos na atividade jurisdicional, obviamente), o discricionarismo político encontraria dois limites, um político-normativo, definido pela Constituição (cuja efetividade não dimana simplesmente da literalidade do texto, sendo indispensável a exegese de seus dispositivos), outro social, determinado pelas pautas reivindicatórias do eleitorado que investiu, pelo sistema eleitoral, o legislador da prerrogativa de elaborar leis que promovam a consecução do bem comum.

⁴⁷⁹ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 52. “A dificuldade de se manter um Estado constitucional reside exatamente em garantir os direitos das minorias frente à opinião majoritária discordante. Por óbvio que o Estado tem valores fundamentais, cujo descumprimento não pode ser aceito sob o manto constitucional e democrático. Estando, contudo, os direitos das minorias de acordo com os valores constitucionais devem eles ser igualmente, ou talvez mais intensamente, protegidos inclusive contra eventuais opressões da maioria. Defender valores que a maioria dos cidadãos acredita não representa desafio a um Estado. Por outro lado, a defesa igualitária de valores não compartilhados pela maioria dos indivíduos testa a verdadeira vocação democrática de respeito aos direitos fundamentais do Estado.”

Por esse aspecto, não fica destituída de valor, naturalmente, a atividade jurisdicional propriamente dita; repousa sobre ela, contudo, o limite prático de produzir, por definição, o direito, reconhecida a sentença judicial por sua natureza de fonte normativa, apenas entre os litigantes (efeito *inter partes*).

Todavia, ampliando-se essa lógica inicial, o Judiciário, dentre as várias funções açambarcadas para cumprir o mandamento político de equilíbrio entre funções do Estado no sistema de freios e contrapesos (princípio do *checks and balance*), invariavelmente é munido de instrumentos técnicos que buscam melhor calibrar direitos e garantias fundamentais diante de situações de conflito concreto que, no entanto, tendem a repetir-se.

No direito pátrio, o caso mais evidente talvez seria a súmula vinculante, definido no artigo 103-A da Constituição de 1988, como um dos frutos da reforma produzida pela Emenda Constitucional nº 45/2004. Todavia, as próprias súmulas ordinárias cumprem esse mesmo papel, embora o gradiente de vinculação aos demais órgãos do Poder Judiciário seja amainado, por se fincar apenas no princípio hierárquico, e não no quórum qualificado de aprovação do enunciado vinculante, aprovado por meio de rito procedimental próprio.

Já sob a perspectiva do *non facere*, é quase instintivo o primado de absenteísmo pelo Estado nas convicções espirituais de seus cidadãos, muito embora seja precipitada a dedução de que a tolerância religiosa seja incompatível, por definição, com a presença da religião no espaço público.

A esfera natural de liberdade que cada cidadão deve usufruir em virtude das liberdades fundamentais de crença e culto não significa exorcizar a religião da esfera pública, contudo. A pretensão de expurgo da religião desse âmbito deve-se, afinal, a valorização desmedida da laicidade, que muitos compreendem como indispensável à tolerância entre os credos.

O Estado não poderia preservar nenhum liame, ainda que exclusivamente histórico ou cultural, sob pena de abrir brecha ao retorno das guerras de religião e das perseguições especificamente insufladas pela intolerância contra certos

credos, algo que JOSÉ ANTÓNIO SOUTO PAZ explanou, oportunamente, como uma reação à entronização do princípio de confessionalidade do Estado⁴⁸⁰.

Há uma dimensão coletiva das religiões que, por delinear a racionalidade popular, orientando escolhas individuais ou grupais, ressoa como uma postura artificial, sem representatividade democrática, a pretensão de laicidade absoluta, sem margem para a tolerância não apenas *entre religiões*, ou *entre o Estado e as religiões*, ansiando-se pela conciliação do público com o privado, do individual com o social, da racionalidade jurídica filosoficamente embasada com a herança ética do discurso religioso.

TATIANA ROBLES SEFERJIAN é ainda mais contundente nesse ponto. Ao se pautar pela Resolução 1202/1993 do Conselho Europeu, a autora, enaltecendo o favorecimento do vetor *pro homine* que se deve imprimir, por essa perspectiva, nas relações entre o indivíduo e o Estado, conclui que a liberdade religiosa deve condicionar a laicidade estatal⁴⁸¹. Melhor explicando a assertiva, pondera ela em favor do modelo multiculturalista, com acerto, que a laicidade estatal não deveria instilar a supressão da religião da vida de seus cidadãos, ainda que num âmbito não privado.

⁴⁸⁰ PAZ, José António Souto. *Comunidad* cit., nota 476 supra, pp. 216-217. “Esta especialización de las libertades – como recuerda JELLINEK – comienza precisamente con la libertad religiosa o de conciencia. Las circunstancias históricas concretas que motivaron la quiebra religiosa de la cristiandad medieval, en los albores de la Edad Moderna, como consecuencia de las doctrinas reformadoras protestantes, tuvieron unas consecuencias políticas concretas que se tradujeron en la entronización del principio de confesionalidad del Estado y la adopción de un régimen de intolerancia religiosa que condujo a la persecución de los súbditos que profesaban cultos disidentes de la religión oficial. Esta política religiosa de los Estados europeos trascendió del ámbito interno de cada uno de ellos para convertirse en un conflicto entre Estados, en guerras por motivos religiosos, que concluirán con la Paz de Westfalia (1648). Precisamente como reacción a estos hechos surge la doctrina de la tolerancia, los tratados de paz con cláusulas de tolerancia para los disidentes y, en definitiva, la defensa, dentro de la unidad religiosa de cada reino, de un estatus de tolerancia para los disidentes.”. Em livre tradução para o português: “Esta especialização das liberdades - como recorda JELLINEK - começa precisamente com a liberdade religiosa ou de consciência. As circunstâncias históricas concretas que levaram à falência religiosa do cristianismo medieval, no início da Era Moderna, como consequência das doutrinas da Reforma Protestante, tiveram consequências políticas concretas que resultaram na entronização do princípio da confessionalidade do Estado e da adoção de um regime de intolerância religiosa que levou à perseguição dos sujeitos que professaram cultos dissidentes da religião oficial. Esta política religiosa dos estados europeus transcendeu o alcance interno de cada um deles para se tornar um conflito entre os Estados, nas guerras por motivos religiosos, que concluirá com a Paz da Vestefália (1648). Precisamente como uma reação a esses fatos surge a doutrina da tolerância, os tratados de paz com cláusulas de tolerância para os dissidentes e, em última análise, a defesa, dentro da unidade religiosa de cada reino, um *status* de tolerância para os dissidentes”.

⁴⁸¹ SEFERJIAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 90.

A experiência empírica, de fato, demonstra que, mesmo nas nações que afirmaram uma laicidade infensa à interpenetração com o religioso (modelo francês) ou que sustentaram políticas públicas inspiradas por ideologias, por princípio, avessas às religiões (modelo soviético)⁴⁸² sob pena de se fomentar a hostilidade contra as próprias manifestações sociais e culturais exercidas em função do credo⁴⁸³.

Ademais, deve-se, aqui, acrescentar que o assimilacionismo, além de gerar potenciais embates entre as diferentes religiões, associa, equivocadamente, a laicidade absoluta à neutralidade da tolerância, fomentando, ao invés disso, a aversão às crenças e ao discurso religioso.

Em suma, não se alberga, de maneira efetividade, o direito à liberdade religiosa, com as decorrentes garantias para a condução de cultos e aparatos, condenando-se a religião a um limbo privado, com censura à inclusão da religião em uma esfera comunitária ou mesmo pública.

Arrematando-se o tópico ora tratado, foi imperativo, diante da proposta do trabalho, tecer as considerações principais acerca do posicionamento dogmático assumido no tocante à interpretação da matéria constitucional, vez que o tema da tutela da liberdade religiosa invariavelmente se propõe, num âmbito de concretude, em

⁴⁸² PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 115.

⁴⁸³ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 152. “Esta é uma ideia que precisa ser desmitificada. É perfeitamente possível que um Estado que tenha uma religião oficial, ou ainda que sofra influências diretas de uma religião, garanta e respeite a tolerância religiosa. A laicidade do Estado não é garantia de respeito à liberdade religiosa, podendo inclusive gerar o efeito contrário. Ao invés de fomentar a tolerância religiosa, pode acabar incentivando a hostilidade às religiões. Um Estado laico não deve ter a pretensão de retirar a religião da vida de seus cidadãos, mas tão-somente de retirá-la da condução do Estado. Não são raros os Estados que tradicionalmente defenderam a laicidade e hoje refletem posições hostis às religiões. Tal é o caso da proibição de porte de símbolos religiosos ostensivos em escolas públicas pela França, país historicamente defensor das liberdades públicas e de um modelo de Separação rígida entre Estado e Igreja. O que se verifica na lei francesa é a tentativa de impor o dever de neutralidade que pertence exclusivamente ao Estado a seus cidadãos, a quem deveria ser garantida a plena liberdade de expressão religiosa, qualquer que seja ela e desde que não represente uma agressão à ordem pública”. PASCHOAL, Janaina Conceição. *Direito Penal* cit., nota 420 supra, p. 266. “A leniência para com crimes, a pretexto de ser tolerante, vem sendo tomada como justificativa para defender o modelo francês assimilacionista e criticar o modelo inglês multiculturalista. Está-se diante de dois erros. O primeiro é justamente confundir tolerância com leniência. Ser tolerante jamais poderia implicar condescender com a submissão de um indivíduo a um grupo, mesmo que o submetido integre o grupo. (...) Por outro lado, erram aqueles que, em virtude dos males que começam a pulular, açodadamente, atribuem os resultados negativos à tolerância, ou ao multiculturalismo. Com efeito, em textos da lavra de autores reconhecidos como direitistas, é comum encontrar críticas ao multiculturalismo, quando, a bem da verdade, o problema não é o multiculturalismo em si, mas a indiferença travestida de tolerância”.

conflito com outros valores fundamentais. E pela tônica de acidez que os debates envolvendo drogas e religião comportam, não seria possível prosseguir sem se delinear o traçado da matéria a partir da Lei Fundamental de 1988, com esclarecimentos sobre o olhar que lhe foi lançado nesta dissertação.

Especificamente na esfera do Direito Penal, evidentemente se traduz a não atuação estatal com a contenção da atividade político-legislativa persecutória, vale dizer, na não criminalização de condutas identificadas a grupos específicos.

Eis a premissa técnica que orientou, de início, a investigação do extinto CONFEN a produzir os relatórios indispensáveis à compreensão do uso ritualístico do ayahuasca pelas religiões vegetalistas, até que, já em sede administrativa, se concluiu pela exclusão daquele do rol de substâncias proscritas que podem constituir objeto material dos delitos listados na Lei de Drogas (à época, a Lei nº 6.368/76), como se verá detalhadamente no próximo tópico.

Descendo, no próximo tópico, um degrau na escada kelseniana, complementam-se essas primeiras anotações com a perspectiva penal propriamente dita, sempre ajustada para se preservar sua coerência com a Constituição.

4.2. Conformação penal da liberdade religiosa e questões relativas ao daime

Se a aspiração social do povo brasileiro, tal como corporificada pelo Constituinte de 1987, pudesse ser condensada num único adjetivo, apenas o termo “justa” bastaria à redação do artigo 3º, inciso I, do texto promulgado, vez que não há justiça sem liberdade, inclusive de credo. A dissertação pretende-se um libelo dessa ideia.

Deve preponderar, por conseguinte, num primeiro plano, a noção de indissociabilidade entre a liberdade religiosa e o esvaziamento da persecução penal direcionada, por sua óbvia incompatibilidade com o primado democrático da sociedade brasileira, dentre outras tantas na contemporaneidade. Vale, nesse sentido, a advertência de J. J. GOMES CANOTILHO, de acordo com o qual, na fórmula condensada por JANAÍNA CONCEIÇÃO PASCHOAL, haveria “*um ‘Estado de não Direito’ aquele ‘em que as leis valem apenas por serem leis do poder e têm à sua mão força para se fazerem obedecer. É aquele que identifica direito e força, fazendo crer que são direito mesmo as leis mais arbitrarias, mais cruéis e mais desumanas’*”⁴⁸⁴.

Espera-se, afinal, que o ódio e a discriminação fiquem relegados às correntes do passado. Em complemento ao legalismo formal que orientou o Direito Penal já inspirado pelo primado de igualdade também formal (a consagrada noção de princípio da reserva legal), exurgida dos movimentos revolucionários liderados pelo ideário burguês, testemunha-se atualmente um processo de constitucionalização da disciplina (o “constitucionalismo” do Direito Penal, na expressão de LUIGI FERRAJOLI⁴⁸⁵), à medida que a atuação de criminalização de determinadas condutas pelo Estado se submete ao crivo de valores sociais constitucionalmente reconhecidos – a segunda revolução, do legalismo substancial, como pondera JANAÍNA CONCEIÇÃO PASCHOAL, consolidando a heteronomia de uma fonte qualificada para a legalidade estrita: a norma constitucional, hierarquicamente privilegiada em relação à ordinária, atende com maior contundência e

⁴⁸⁴ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, p. 39.

⁴⁸⁵ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, p. 53.

eficácia ao tradicional mister assumido pelo Direito Penal na função de tutela de valores socialmente acolhidos como irrenunciáveis⁴⁸⁶.

Tendo os maiores espíritos da Academia rejeitado, ainda, as perspectivas puramente normativas e as sociológicas, por suas inerentes limitações (as quais não há como se sintetizar no âmbito dessa dissertação) em matéria de interpretação constitucional em matéria penal. Em aparente dissenso em relação à posição de JANAÍNA CONCEIÇÃO PASCHOAL, segundo a qual a Constituição não carrega mandamentos automáticos de criminalização, atuando antes como um limite material à atividade legislativa nesse campo, DANIEL SARMENTO e CLÁUDIO PEREIRA DE SOUZA NETO, sempre sob os auspícios de um espírito crítico sempre em vigília, ponderam que a aplicação das normas constitucionais é evada de inequívoca força modeladora da realidade⁴⁸⁷.

A contradição é meramente superficial. Os constitucionalistas em questão, com um vocabulário de evidente inspiração na obra de FERDINAND LASSALE, reforçam o viés programático do arcabouço normativo posicionado no topo da pirâmide jurídica, com uma atuação notadamente prescritiva, a fim de produzir a consecução das finalidades político-sociais mais elevadas, eleitas pelo povo brasileiro.

No caso específico da Carta Magna de 1988, sufragada pelo *élan* de democratização efetiva no Brasil, o cabedal de objetivos perseguidos está inscrito em seu artigo 3º. Aspira-se a uma sociedade *livre*, justa e solidária, alcançada a um futuro mais

⁴⁸⁶ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, pp. 53-54. Consoante explica a autora, depurando a doutrina de JORGE MIRANDA nesse aspecto: “Na reserva de lei a Constituição impõe que tal tarefa caiba à lei, vedando à administração e à jurisdição qualquer interferência a título principal. Na reserva de Constituição, manifesta-se um princípio de autonomia ou de autoconformação. Na reserva de lei, um princípio de heteronomia. Da mesma maneira, o *numerus clausus*, ou, doutro prisma, a tipicidade constitucional situa-se em plano diverso do da tipicidade legal, que não é senão uma reserva qualificada de lei.”

⁴⁸⁷ SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito* cit., nota 467 supra, p. 422: “A integração a realidade à interpretação constitucional não pode, contudo, ser confundida com qualquer submissão acrítica da Constituição e de seus intérpretes aos ‘fatores reais de poder’. A Constituição não é apenas ‘espelho da realidade’; ela é também ‘a própria fonte de luz’. Em diversos contextos, o que se requer da Constituição é que possa transformar a realidade, servindo à superação de configurações sociais consolidadas, que se caracterizam pelo arbítrio e pela opressão. No caso brasileiro, há diversos setores da realidade carentes de incidência constitucional efetiva. Não há dúvidas de que parte considerável da população brasileira é objeto de práticas autoritárias, francamente refratárias aos valores constitucionais. A inviolabilidade de domicílio, por exemplo, não é efetivamente garantida nas áreas pobres das grandes cidades brasileiras: o próprio Estado a viola recorrentemente. Neste caso, Constituição e realidade não se confundem. O que se impõe é a transformação da realidade de acordo com o programa constitucional”.

auspicioso por meio da erradicação da miséria, do desenvolvimento nacional, e sobretudo, pela promoção do bem comum mediante a supressão de *todas* as formas de discriminação⁴⁸⁸.

Noutros termos, desde a promulgação do atual texto constitucional, assim se delineiam os escopos a serem incansavelmente visados pelo Estado e pela sociedade brasileiros, por vezes, expressos, ao longo daquele documento, por meio de normas programáticas propriamente ditas. Isso não é inconciliável, de maneira mais específica, no campo penal, com a promoção de um Direito Penal mínimo, francamente subsidiário e fragmentário, na repressão às condutas mais graves de ofensa aos bens jurídicos (constitucionalmente) protegidos. E o manto constitucional não representa um mandamento compulsório de criminalização para o legislador.

Primeiro, uma tal aceção mostrar-se-ia francamente refratária ao fomento de uma sociedade vocacionada à liberdade, como se extrai do próprio inciso I, do artigo 3º, da Constituição Republicana de 1988, vez que a postura de persecução criminal acaba se contaminando pela mácula da excepcionalidade (Direito Penal = *ultima ratio*), galvanizando os princípios da fragmentariedade e da subsidiariedade.

É preciso ver-se dissipada, em definitivo, a confusão entre o ilícito com o penal, como se compusessem um par de sinônimos, fazendo-se repousar sobre o Direito Penal um falso conteúdo de panaceia, além de germe transformador da sociedade. Essa disciplina dogmática não é nem um, nem outro, atuando, pragmaticamente, como a instância mais drástica de censura a comportamentos reputados antijurídicos.

Em segundo lugar, sustentar a compulsoriedade da criminalização, a partir de um ponto de vista abstrativizado, contraria a técnica de tutela de direitos e garantias fundamentais, conforme se percebam necessidades concretas nesse sentido; é um derivativo da própria lógica de proporcionalidade de ROBERT ALEXY, conciliada ao entendimento doutrinário sufragado por VIRGÍLIO AFONSO DA SILVA, como já explanado.

⁴⁸⁸ Art. 3º Constituem objetivos fundamentais da República Federativa do Brasil:

I - construir uma sociedade livre, justa e solidária;

II - garantir o desenvolvimento nacional;

III - erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais;

IV - promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação.

Terceiro, a verificação da pertinência do Direito Penal consoante a realidade concreta é corolário lógico de um Direito Penal afeito ao dinâmico conteúdo expansivo dos direitos e garantias fundamentais, impulsionado pela vedação ao efeito *cliquet*, isto é, premido pelo limite da proibição de retrocesso.

Nesse passo, convém recuperar, como se percebe do escólio de DOMENICO PULITANÒ⁴⁸⁹, a perspectiva garantista dos direitos fundamentais, reforçando-se o papel de tutela formal (constitucional) de direitos e liberdades materialmente conquistadas historicamente, e hoje consideradas indispensáveis à plena consecução das potencialidades humanas em uma sociedade democrática, regida por um Estado de Direito. Nesse mesmo diapasão, manifesta-se JANAÍNA CONCEIÇÃO PASCHOAL, que recusa peremptoriamente a existência de uma obrigatoriedade de tipificar, pré-estabelecida e fundada, de modo abstrato, na norma constitucional, pois desta não se extrai uma inflexão punitiva, senão protetiva, e submetida a condicionantes sociais concretas, alinhavadas historicamente⁴⁹⁰.

⁴⁸⁹ *Apud.* PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, pp. 77-78. O referido autor italiano é autor de *Obblighi costituzionali di tutela penal* [Rivista Italiana di Diritto e Procedura Penale. Anno XXVI. Milano: Giuffrè, 1983]. Reproduzido o excerto do texto original, p. 495: “Da un lato un limite garantista invalicabile, dall’altro un contenuto minimo irrinunciabile della coercizione statale vengono collegati al medesimo principio regolativo. Anche i fondamenti costituzionali, richiamati dal BverfG, manifestano analoga ambivalenza. Diritti fondamentali, sorti come strumenti ‘liberali’ di garanzia dalla coercizione statale, vengono reinterpretati come fondamento della potestà punitiva; che significa, insieme, rafforzamento e capovolgimento del significato di tutela originario, in un intreccio a prima vista insolubile.”. Em livre tradução para o português: “Por um lado, há um limite garantista insuperável, e, por outro lado, um conteúdo mínimo irrenunciável de coerção legal está vinculado ao mesmo princípio regulatório. Até os os fundamentos constitucionais, tratados pelo BverfG [*Bundesverfassungsgericht*, o Tribunal Constitucional Alemão], também mostram ambivalência análoga. Os direitos fundamentais, que surgiram como instrumentos “liberais” de garantia contra a coerção estatal, são reinterpretados como fundamento do poder punitivo; o que significa, a um mesmo tempo, fortalecer e reverter o significado da proteção original, em uma interseção insolúvel de primeira ordem”.

⁴⁹⁰ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, pp. 82-83. “Esse tipo de posicionamento, como já aduzido, só pode conviver com a assunção de que a Constituição não é apenas um limite (fixando um máximo), mas também (ou somente) fundamento do Direito Penal, pois a tomada da Constituição como limite do Direito Penal permite que, mesmo ante as determinações expressas de criminalização não exista obrigatoriedade de tipificar, e, sim, a possibilidade de fazê-lo, diante da efetiva necessidade e utilidade da tutela, que serão verificadas pelo legislador ordinário. Essa não obrigatoriedade decorre, primeiro, do fato de o constituinte trazer o quadro máximo, dentro do qual o legislador ordinário, observando os princípios básicos informadores do Direito Penal, pode se movimentar. E, em segundo lugar, da constatação de que as determinações expressas de criminalização estão relacionadas à não necessidade de tutela penal, mas a fatores históricos e/ou reclamos sociais predominantes quando da elaboração da carta. Esses fatores ou reclamos podem não ser suficientes para justificar uma criminalização em momento posterior ao do advento da Constituição”.

Via de conclusão, parece clara a inflexão do ordenamento jurídico brasileiro em tutelar a liberdade religiosa, a partir de sua plataforma constitucional de privilegiada amplitude em prol dos direitos fundamentais, o que se mostra compatível não apenas com os objetivos eleitos no processo revolucionário deflagrado pelo Poder Constituinte originário, como pela atual legislação infraconstitucional, recuperando-se os detalhes do tratamento legal no próximo tópico.

No entanto, ainda persiste a dúvida: o artigo 3º da Carta Magna de 1988 pode ser interpretado como um mandamento de criminalização de condutas tidas como atentatórias à liberdade religiosa?

A resposta é afirmativa.

Inicialmente, convém destacar que, nesse ponto, o que se espera do Direito Penal é unicamente o cumprimento dos misteres para o qual foi destinado. Não caberia, aqui, por certo, reavivar todo o extenso debate acerca das finalidades das penas. Porém, não pareceria incongruente com o trabalho citar que o artigo 59 do Código Penal prescreve, de forma expressa, os escopos repressivo e dissuasório⁴⁹¹, isto é, o punitivismo penal esmera-se pela inflicção do suplício decorrente de uma – em tese – grave transgressão de conduta, conforme a lógica de disciplina de *ultima ratio*, visando, ainda, coibir que terceiros, além do próprio transgressor, caiam na recidiva.

Segundo, recapitulada brevemente a perspectiva histórica do tratamento legal da liberdade religiosa, percebe-se que a tutela desse valor ainda se mostra atual, adimplindo-se, portanto, o critério da necessidade concreta de proteção por meio da via jurídica mais onerosa. Apenas para que se complete o arco argumentativo, ceifada possível exigência de maior esclarecimento da questão, a constatação quanto à sobredita

⁴⁹¹ Na redação dada pela Lei nº 7.209/84:

Art. 59 - O juiz, atendendo à culpabilidade, aos antecedentes, à conduta social, à personalidade do agente, aos motivos, às circunstâncias e consequências do crime, bem como ao comportamento da vítima, estabelecerá, conforme seja necessário e suficiente para reprovação e prevenção do crime:

I - as penas aplicáveis dentre as cominadas;

II - a quantidade de pena aplicável, dentro dos limites previstos;

III - o regime inicial de cumprimento da pena privativa de liberdade;

IV - a substituição da pena privativa da liberdade aplicada, por outra espécie de pena, se cabível.

imprescindibilidade da censura penal *em prol* da liberdade religiosa justifica-se no passado persecutório, tratamento no capítulo 2, que se vê escandido para a época atual. O caráter de recente exclusão da ayahuasca do rol de substâncias proibidas na regulamentação administrativa dos psicoativos é sintomático da tônica de preconceito e repúdio a todas as manifestações religiosas que não se vejam refletidas na predominância da fé católica brasileira.

Se, no âmbito constitucional, a consagração do vetor da tolerância se teria verificado, formalmente, em 1891, com a Constituição albergada no projeto republicano, a legislação infraconstitucional de antanho, como a atual, não espelham a diretriz. Considerando o já exposto, a previsão legal do crime de curandeirismo, até hoje em vigor pelo artigo 284 do Código Penal (datando de 1940) demonstra não ter havido, ainda, amadurecimento social e interesse político em se preservar o livre exercício de atividades e práticas não condizentes com os parâmetros sociais de maior acento na sociedade brasileira, ainda altamente vocacionada ao dogma do Cristianismo, com pendor para isolamento comunitário ou para respostas violentas a quaisquer grupos específicos que não se amoldem a esse parâmetro.

No caso específico do daimismo, a necessidade concreta de tutela penal justifica-se por um cipoal de motivos. De proêmio, caberia ter em mente que o caráter sincretismo dessa religião ayahuasqueira, ao invés de propiciar uma aproximação de diferentes agremiações espirituais, produziria um efeito contrário. Malgrado a contribuição para o fortalecimento de vetores éticos⁴⁹², a inflexibilidade do discurso religioso, fundado em dogmas, reproduz a dificuldade prática de aceitação de novas doutrinas, mormente se identificáveis pela multiplicidade de suas raízes.

O exemplo do daimismo seria, inclusive, relativamente extremo nesse aspecto, pois, consoante visto de sua abordagem zetética, ele resulta de um enfeixe de matrizes culturais distintas, das quais apenas a vertente cristã é assemelhada à cultura dos europeus colonizadores. A presença de componentes ameríndios em sua técnica peculiar de ascese espiritual por meio da tradição vegetalista, bem como de ritos (no aspecto da música, da dança, dos bailados *etc.*) tributários da injustamente desprestigiada

⁴⁹² Como há abordado anteriormente. Ver: MÜLLER, Alois. *Religion* cit., nota 322 supra.

cultura africana (talvez porque relacionada à lastimável tradição escravocrata no País) tornam o daimismo um alvo certo para levianos detratores que se valem do discurso do ódio ou de mecanismos pontuais de violência física para coibir o livre exercício da própria fé pelos grupos ayahuasqueiros.

Ainda que não se atinjam, no Brasil, expedientes tão reprováveis, como se vê, com voraz frequência, no mundo contemporâneo, permeado por ataques de miscigenação étnica forçada contra minorias religiosas e atentados em congregações mantidas por grupos aviltados pela opressão do racismo ou de outros mecanismos de exclusão e desqualificação social, a realidade atual é marcada pela acronia e pela atopia excessivas, decorrentes da crescente imbricação da realidade humana prática com os canais de tecnologia, o que indubitavelmente comporta maiores riscos, do que benefícios, à preservação da liberdade de culto e à tolerância religiosa.

Com mais vagar, um olhar atento sobre o mundo contemporâneo apenas viria a confirmar a célere difusão de informações com mínima confiabilidade, propaladas de forma a muito mais acirrar os conflitos humanos, do que a abrandá-los pela serenidade da reflexão. E, no caso brasileiro, a existência de tipos penais de traço sociológico imerso no preconceito, bem como de um precedente judicial tão restritivo quanto à acepção de religião, exemplificariam essa necessidade concreta de maior respaldo legal ao amplo gozo da liberdade religiosa.

Por conseguinte, a tutela da liberdade de crença e culto, imbrincada com a própria liberdade de pensamento e opinião, vê-se carente de uma resposta legislativa adequada à sua qualidade cardinal como direito fundamental, também escorado em vários diplomas internacionais, a exemplo do Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos de 1969, documento esse que se viu incorporado ao direito brasileiro.

Embora haja auspiciosa diretriz para a matéria no plano internacional, não se vê suprida, em absoluto, a omissão normativa na produção de legislação específica quanto à discriminação religiosa negativa. Nesse passo, a única exceção, relativamente recente, dá-se por conta do disposto artigo 140, § 3º, do Código Penal brasileiro (com primeira redação introduzida pela Lei nº 9.459/1997, posteriormente

modificada pela Lei nº 10.741/2003)⁴⁹³, da ofensa à honra íntima por preconceito religioso como uma das modalidades de injúria qualificada.

A efetividade, num plano transcendente ao próprio processo penal, desse mecanismo penal de salvaguarda à liberdade religiosa não é infensa a críticas.

Primeiro, a injúria qualificada é um delito que exige a representação do ofendido, como condição de procedibilidade, *sine qua non* para se deflagrar a persecução penal na fase judicial. Não se trata de rechaçar inteligibilidade à regra: é compreensível que, em se tratando do valor específica do sentimento íntimo de honradez, tenha o legislador buscado relegar ao próprio sujeito passivo a escolha entre a vitimização secundária decorrente da própria submissão da causa ao Poder Judiciário (*strepitus fori*) e busca de composição informal, caso se verifiquem consequências legais para o crime contra a honra. Todavia, a mera previsão legal para o delito como de ação penal pública condicionada à representação oporia, objetivamente, a existência de mais uma exigência técnica a ser transposta para que as instituições judiciárias disponham de meios para cercear atos de vulneração à liberdade religiosa.

O outro singular exemplo de tratamento penal em oblíquo prestígio à liberdade religiosa vê-se encartado no artigo 208 do Código Penal, que trata do ultraje ao culto religioso, impedimento ou perturbação de rito àquele relacionado, ou ainda vilipêndio público a ato ou objeto religioso⁴⁹⁴. Não deixando, na primeira modalidade, de perfazer uma modalidade especial de injúria qualificada, o delito de ultraje a culto religioso é o único na infíndável legislação criminal brasileira que se propõe, especificamente, a

⁴⁹³ Art. 140 - Injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro:

Pena - detenção, de um a seis meses, ou multa.

(...)

§ 3º Se a injúria consiste na utilização de elementos referentes a raça, cor, etnia, religião, origem ou a condição de pessoa idosa ou portadora de deficiência: (Redação dada pela Lei nº 10.741, de 2003)

Pena - reclusão de um a três anos e multa. (Incluído pela Lei nº 9.459, de 1997).

⁴⁹⁴ **Ultraje a culto e impedimento ou perturbação de ato a ele relativo**

Art. 208 - Escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipêndiar publicamente ato ou objeto de culto religioso:

Pena - detenção, de um mês a um ano, ou multa.

Parágrafo único - Se há emprego de violência, a pena é aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente à violência.

proteger o patrimônio material ou imaterial religioso, por meio da tutela tanto dos objetos relativos a cultos e aparatos, como dos atos, ritos e cerimônias religiosos.

No caso do daimismo, em particular, a coerência desse dispositivo com o vetor constitucional encetado no artigo 5º, VI, da Carta Magna de 1988, exige que se confira um tratamento legal protetivo aos ritos daimistas em geral, aos locais de reunião dos grupos para a consecução das atividades relativas à sua doutrina e ao próprio chá do Santo Daime, que, como visto, usufrui a alcandorada qualificação como sacramento para os adeptos dessa religião ayahuasqueira.

Em qualquer dos tipos penais citados, vê-se que as respectivas sanções ostentam pouca efetividade punitiva ou dissuasória.

O delito previsto no artigo 208 do Código Penal, malgrado a previsão cumulativa com penas correspondentes à violência, contém a imposição da pena de detenção, o que limita a possibilidade de fixação do regime inicial de penas para as modalidades do semiaberto ou aberto, nos termos do artigo 33, *caput*, do Código Penal⁴⁹⁵, sem contar o fato de que, do ponto de vista cautelar, jamais se amoldariam tais delitos às hipóteses legais e de admissibilidade da prisão preventiva, segundo estatui a legislação processual nos artigos 312 e 313 do Código de Processo Penal.

Se esse derradeiro aspecto técnico se revela menos problemático à questão, considerando-se que, com o parâmetro da presunção de não culpabilidade, a novel Lei nº 12.403/2011 firmou o indelével caráter de excepcionalidade da prisão cautelar (como gênero), a relativa brandura punitiva dos próprios tipos criminais exsurge à evidência pela quantidade de pena prevista e, no caso específico do artigo 208 do Código Penal, pela possibilidade, apenas indireta, do regime fechado, nos casos de regressão por infração disciplinar durante a purga da reprimenda.

Destarte, se é questionável, de um lado, à luz dos princípios da fragmentariedade e da subsidiariedade, a existência de tipos penais que, como os ora

⁴⁹⁵ Art. 33 - A pena de reclusão deve ser cumprida em regime fechado, semiaberto ou aberto. A de detenção, em regime semiaberto, ou aberto, salvo necessidade de transferência a regime fechado.

mencionados, que palidamente protegem os valores constitucionais que albergam, por comportarem mínima ou nula efetividade repressiva e preventiva, por outro lado, levam a crer que, especificamente, o valor da liberdade religiosa não disponha de um adequado respaldo na legislação penal.

O caráter dinâmico das relações sociais não petrificaria, no entanto, a necessidade de uma proteção jurídica penal condizente com a dimensão de importância dessa matéria, já que, do artigo 3º, inciso I, da Constituição Republicana de 1988 se extrai a simples possibilidade⁴⁹⁶ – não peremptoria – de criminalização de condutas refratárias à liberdade religiosa, no caso brasileiro, palidamente acolhida por uma legislação incipiente, não se admitindo o uso do mandado de injunção como via processual idônea a restringir direitos fundamentais, senão a possibilitar a colmatação de lacunas legais em prol daqueles⁴⁹⁷.

Da mesma forma, tampouco se pretende inculcar ao Direito Penal uma função promocional, na expressão empregada por JANAÍNA PASCHOAL, citando JORGE DE FIGUEIREDO DIAS, para quem esse escopo não se conformaria “*com o fundamento de legitimação da intervenção penal, nem com o sentido desta intervenção como ultima ratio da política social, nem com as exigências de salvaguarda do pluralismo e da tolerância conaturais às sociedades democráticas hodiernas*”⁴⁹⁸.

Invoca-se, no entanto, o fundamento constitucional, que lista o propósito de uma sociedade justa, igualitária e solidária (artigo 3º, IV, da Carta Magna de 1988), como justificativa técnica, de privilegiada posição como parte do núcleo indissolúvel do texto de 1988, para se salientar que a consecução dos objetivos firmados

⁴⁹⁶ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, p. 87. “Ora, se se pretende realizar um Direito Penal mínimo, não basta interpretar as determinações constitucionais expressas de criminalização de forma restritiva. Deve-se tomar a tipificação constitucionalmente determinada como possível, podendo sempre o legislador ordinário questionar acerca de sua necessidade e utilidade no cenário social, como ocorre nas hipóteses de indicação da criminalização”.

⁴⁹⁷ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, p. 89. “No Brasil, mesmo que se entendessem as indicações constitucionais de criminalização como sendo vinculantes ao legislador ordinário, não haveria instrumento jurídico passível forçá-lo a cumprir essa pretensa obrigação, pois o remédio constitucional previsto para sanar omissões legislativas é o mandado de injunção, que está exclusivamente relacionado ao gozo dos direitos e liberdades previstos na Constituição Federal e não à sua limitação, como verificar-se-ia na hipótese de que ora se trata”.

⁴⁹⁸ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, p. 124.

nesse compromisso histórico não passíveis de consecução, sem que estejam plenamente salvaguardadas as liberdades civis fundamentais, dentre as quais a religiosa, por certo. E uma vez que, além da norma constitucional, se viram os tipos penais relativos à proteção à liberdade religiosa como conformes os objetivos sagrados na Lei Ápice, até por não terem sido objeto de declaração contrária em ação constitucional com tal fim, vê-se, aqui, diante de um cabedal técnico que confirma a presente e concreta necessidade de criminalização de condutas adversas ao pleno gozo da liberdade religiosa. Em benefício dos daimistas ou de quaisquer outros grupos religiosos.

Noutra elipse deste texto, sem perda de objetividade quanto ao fulcro da dissertação, algumas considerações acerca dos fins das penas são de rigor.

Aliado à reparação do dano por uma via compensatória (*Schuldausgleich*), em especial em prol da vítima, beneficiada por um ressarcimento (*Schadenswiedergutmachung*) após as consequências danosas derivadas do ilícito penal pelo agente (*Täter-Opfer-Ausgleich* ou equilíbrio entre este e o ofendido), o indicado efeito dissuasório conta, como visto, com arrimo na literalidade do texto penal⁴⁹⁹. A combinação da base infraconstitucional à premissa insculpida dentre os objetivos do artigo 3º da Constituição, no entanto, não *impõe* a criminalização, como visto, mas a possibilidade em se fazê-lo.

Em coerência ao já exposto, essa observação mostra-se indispensável: tanto a preservação do equilíbrio entre valores constitucionais, *in casu* o foco de preocupação sendo a liberdade religiosa, está orientada pelo olhar concreto, como também o é a própria constatação, conforme a realidade social, da necessidade de criminalização de condutas adversas a tal valor. Premia-se, nesse passo, um demandismo derivado objetividade das próprias contradições sociais, e não especificamente uma exigência de grupos específicos, vez que se perderia mão do vetor democrático que deve orientar as ações do Estado, se a criminalização de condutas fosse empregada com o cego propósito de contentamento de determinados grupos sociais.

⁴⁹⁹ STRATENWERTH, Günter, KUHLEN, Lothar. *Strafrecht. Allgemeiner Teil. Die Straftat*. Munique: Franz Vahlen, 6ª ed., 2011. As expressões em alemão são empregadas pelos autores no primeiro capítulo da obra citada, em que se problematizam os fins do Direito Penal, analisados pela perspectiva da sanção.

A polaridade de tensões certamente levaria ao descompasso com os propósitos de cidadania plena e equânime: no caso dos daimistas, por exemplo, ou bem se correria o risco em favorecer seus detratores, convertendo-se a lei penal em instrumento persecutório de religiões ayahuasqueiras, como quase ocorreu na história penal brasileira, ou bem, d'outra banda, poderiam eles serem demasiadamente privilegiados por uma cega e indiscriminada exceção face a valores que se pretendam proteger, como a saúde da coletividade e a integridade física dos seus próprios membros, se a legislação brasileira (inclusive, a penal) tratasse o consumo do chá com promiscuidade.

Em tal hipótese, não ressoaria desarrazoado reconhecer uma subversão ao próprio preceito doutrinário daquela religião, caso se admitisse seu uso amplo e irrestrito, fora do contexto ritualístico. Em consonância com o que expõe MARIA FERNANDA PALMA, não existe o “*direito de exigir do Estado que certas condutas sejam criminalizadas, havendo apenas, por parte do Estado, o poder de fazê-lo, poder esse justificado apenas pela estrita necessidade*”⁵⁰⁰.

A posição primária do Código Penal brasileiro a respeito dos fins de repressão e prevenção tampouco é infensa a críticas.

A despeito da expressão previsão do fim de prevenção na lei penal brasileira, ao invés de se revestir de certa eulogia, esse escopo (tanto pela perspectiva geral, de desestímulo difuso, quanto especial, ou seja, para o próprio criminoso) padeceria de um relativo ceticismo perante a doutrina.

Um exemplo crítico viria dos germanistas GÜNTER STRATENWERTH e LOTHAR KÜHLEN, os quais parecem manter um juízo dubitativo a respeito da finalidade da prevenção, diante da absoluta falta de dados precisos (inclusive sobre as próprias penas), que permitam diagnosticar, com certa segurança, a probabilidade da recidiva, até para condenados primários (*Ersttäter*), a depender do grau de prevalência de sua

⁵⁰⁰ *Apud.* PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, p. 142. Referência ao texto *Constituição e direito penal: as questões inevitáveis* [In: Jorge Miranda (org.). *Perspectivas constitucionais nos 20 anos da constituição de 1976*, vol. II, Coimbra: Coimbra Editora, 1997, p. 235], citado pela primeira autora.

periculosidade (*Gefährlichkeit*), permanecendo nebulosas as constatações sobre os efeitos das condenações criminais ante a possibilidade de persistência na senda delitiva⁵⁰¹.

Nesse diapasão, oportuno ter em consideração, na indispensável confluência dos estudos dogmáticos com o escólio da Criminologia, que a atuação do Direito Penal, como instância formal de controle social, somente tem lugar, quando já fracassaram as inúmeras formas de controle social informal do comportamento humano verificados ao longo da história de composição dos agrupamentos humanos.

Dentre as existentes, como a família, os usos e costumes, a moral, a ética, as terapias variadas, uma das maiores vozes na disciplina, ANTÓNIO GARCÍA-PABLOS DE MOLINA posiciona a religião⁵⁰², até por operarem como mecanismos de integração

⁵⁰¹ STRATENWERTH, Günter, KUHLEN, Lothar. *Strafrecht* cit., nota 499 supra, pp. 09-10. No original em alemão: „Das ist jedoch in der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle gar nicht zu ermitteln, zumindest vorerst nicht und nicht mit genügender Sicherheit. Jahrzehntelange Bemühungen um eine verlässliche Kriminalprognose münden bisher in das Ergebnis, dass Zeitabstand und Häufigkeit strafrechtlicher Verurteilungen noch immer die relativ sichersten, wenn auch keineswegs untrüglichen Anhaltspunkte für die Wahrscheinlichkeit weiterer Delikte bilden. Beim Ersttäter könnte, wäre wirklich seine Gefährlichkeit maßgebend, in der Regel nur Ratlosigkeit herrschen. In diesem Befund äußert sich nicht nur die Schwierigkeit der Persönlichkeitserforschung als solcher, sondern auch der Umstand, dass unter den Faktoren, die über das künftige Verhalten des Täters entscheiden, die strafrechtliche Sanktion selbst eine wesentliche Rolle spielt. Die Sanktionsforschung steht jedoch noch immer in den Anfängen. Welchen Einfluss eine bestimmte strafrechtliche Reaktion mit allen ihren Nebenwirkungen ihrerseits auf das künftige Verhalten des individuellen Täters haben könnte, kann man bis auf Weiteres nur vermuten“. Em tradução livre para o português: “No entanto, na grande maioria dos casos, isso não pode ser determinado, pelo menos por enquanto e com segurança suficiente. Décadas de esforços para fornecer um prognóstico criminal confiável até agora levaram à conclusão de que o intervalo de tempo e a frequência dos julgamentos criminais ainda são os relativamente mais seguros, se não infalíveis, indícios da probabilidade de novas infrações. No caso de agentes primários poderia geralmente prevalecer a inevitabilidade, se sua periculosidade prevalecesse. Nesse âmbito, faz-se presente não só a dificuldade de investigação da personalidade propriamente dita, mas também o fato de que, dentre os fatores que determinam o comportamento futuro do infrator, a própria sanção criminal desempenha um papel essencial. No entanto, a pesquisa de sanções ainda está em uma fase prematura. A influência de uma determinada reação criminal com todos os seus efeitos colaterais sobre o comportamento futuro do delinquente individual só pode ser, por enquanto, suscetível a conjecturas”.

⁵⁰² MOLINA, António García-Pablos de. *Tratado de Criminología*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014, p. 83. Valiosa também a contribuição de JANAÍNA PASCHOAL acerca do papel da religião como fator de prevenção especial, na fase de execução da pena: “(...) juntamente com a escolarização e profissionalização dos presos, risíveis na atualidade, seria muito importante criar estrutura e espaço para que os reclusos pudessem cultivar a espiritualidade, para a manutenção da própria individualidade e também como meio de prevenção. Sabe-se quão problemática é tal afirmativa hodiernamente, pois, quando se fala em religião, os estímulos são sempre negativos. Melhor explicando: vige a concepção de que a religião está relacionada ao atraso e à dominação. Mas essa perspectiva, com todo respeito, é fruto do materialismo empobrecedor, que priva os homens, inclusive os que estão reclusos, de se desenvolverem em sua plenitude. A esse respeito, muito importante o estudo de Marco Venturoli, segundo quem a assistência religiosa nos presídios é inerente à legislação penitenciária dos países democráticos, sendo certo que o autor afirma, de maneira categórica, ser tal assistência imprescindível, em suas três dimensões, quais sejam: a liberdade dos detentos professarem a própria fé, praticarem o culto e instruírem-se na sua crença”. In: PASCHOAL, Janaína Conceição. *Direito Penal* cit., nota 420 supra, pp. 197-198.

social, diversamente da Justiça Criminal e das instituições correlatas (Polícia, Ministério Público), à qual se atrela um efeito de estigmatização (etiquetamento, conforme a tese do *labelling approach*, ou, na terminologia vista em MOLINA, a *self-fulfilling prophecy*)⁵⁰³ sobre o indivíduo submetido ao seu crivo.

Noutros termos, a perspectiva criminológica, ao enquadrar a estigmatização como uma forma de rotulagem social demeritória irreversível, apenas reforça o atributo mais candente do Direito Penal, qual seja, sua excepcionalidade.

Se, para comportamentos triviais, a assertiva impõe-se como uma baliza de cautela para preservar a hígidez da tessitura social, ao invés de inflexionar para seu esgarçamento, com maior força ela se impõe, tendo em vista se por em jogo o valor da liberdade religiosa, que, em prol dos grupos daimistas, se impõe não apenas como uma noção academicamente elaborada, mas também como um mantra em prol de uma sociedade mais solidária e menos punitivista.

Mesmo assim, as formas de socialização do indivíduo, ao invés de homogêneas, mostram-se díspares, vez que, a depender do caso, as normas sociais (não juridicizadas), a exemplo das doutrinas religiosas, são interpretadas de forma enviesada,

⁵⁰³ MOLINA, António García-Pablos de. *Tratado* cit., nota 502 supra, pp. 871-872. “El mero etiquetamiento no sólo aísla al desviado, le margina y proscrib, sometiéndole a un trato social discriminatorio, sino que provoca una reconstrucción biográfica o interpretación retrospectiva de su personalidad. (...) Por otra parte, la etiqueta de desviado cataliza la respuesta y expectativas sociales (estereotipos), anticipando fatalmente el comportamiento futuro de éste (*self-fulfilling prophecy*). (...) Con la estigmatización de una persona el proceso de interacción entra, pues, en una fase cualitativa distinta, siendo decisivo a tal efecto el sello que imprimen las *instancias oficiales del control social* en el desviado; todo un engranaje burocrático, inseguro de sí mismo, que asumirá de buena voluntad los ‘clichés sociales’ (estereotipos) sobre el delito y el delincuente; y que, lejos de contrarrestar su propio impacto en el desviado, recrudescerán el mismo, potenciándolo; convirtiendo al ‘sujeto’ cada vez más en ‘objeto’ y deteriorando progresivamente su imagen de sí mismo”. Em livre tradução para o português: “O etiquetamento não apenas isola o desviado, marginaliza-o e proscreve-o, sujeitando-o a um tratamento social discriminatório, como ainda provoca uma reconstrução biográfica ou uma interpretação retrospectiva de sua personalidade. (...) Por outro lado, o rótulo desviante catalisa resposta e expectativas sociais (estereótipos), antecipando fatalmente o comportamento futuro do último (*self-fulfilling prophecy*). (...) Com a estigmatização de uma pessoa, o processo de interação entra, então, em uma fase qualitativa diferente, sendo decisivo para esse fim o selo impresso pelas instâncias oficiais de controle social no desviado; toda uma engrenagem burocrática, insegura de si mesma, que assumirá de bom grado os “clichês sociais” (estereótipos) sobre o crime e o delinquente; e que, longe de contrariar seu próprio impacto sobre o desviado, intensificá-lo-ão, aumentando-o; transformando o “sujeito” cada vez mais em “objeto” e deteriorando progressivamente sua imagem de si mesmo”.

amoldando-se à proclividade para a violação – é um ponto de vista realista, que não subestima a importância de tais canais de controle fora da esfera jurídica⁵⁰⁴.

Repetir-se-ia aquele padrão, por certo, para as normas jurídicas, penais inclusive, de modo que sua transgressão já representaria um segundo fracasso de prevenção, ora perante a instância formal do Direito, deixando de se coibir a prática do crime, à semelhança do que ocorrera, num plano informal, perante as demais esferas sociais, como a comunidade religiosa a que pertença um dado transgressor.

Na perspectiva aqui abordada, a preocupação final do tópico justifica-se, portanto: não em temor à possível transgressão penal pelos daimistas, mas em temor à possível transgressão penal *contra* os daimistas.

Como visto no capítulo anterior e ao longo da dissertação, a perspectiva religiosa e, em particular, o caráter de sacramento com que o daime é tratado demonstram que, empiricamente, são bastante reduzidos os riscos de desenvolvimento de uma traficância, macro ou microeconômica, do *yagé* por seus adeptos, porquanto não se justapõe a finalidade recreativa, mas espiritual, ao seu consumo. Evidentemente, tampouco são nulos tais riscos, o que merece um selo de advertência.

BEATRIZ LABATE chegou a alertar para a existência, fora do Brasil, em países andinos como o Peru, de uma espécie de turismo religioso⁵⁰⁵. E isso não passaria infenso à persecução penal, seja por não se enquadrar na hipótese de exclusão de ilicitude do artigo 2º da Lei nº 11.343/2006, seja por “trair” os propósitos de manipulação do ayahuasca de maneira fidedigna aos preceitos das religiões vegetalistas de um modo geral,

⁵⁰⁴ MOLINA, António García-Pablos de. *Tratado* cit., nota 502 supra, pp. 83-84. Segundo o autor, “... sin restar importancia al control interno y la eficacia etiológica del fracaso del control social activo en la génesis de la criminalidad, la socialización del individuo resulta insuficiente. El individuo sigue actuando como un transgresor en potencia, conserva la capacidad de interpretar las normas – siempre susceptibles de violación – con plena autonomía, más allá aun del rol que lo corresponde; e incluso, la de redefinirlas y manipularlas, neutralizando el contenido y significación de las mismas, lo que explica que el impacto de la socialización no ofrezca una imagen homogénea, sino multiforme y diferencial”. Em livre tradução para o português: “... sem reduzir a importância do controle interno e a eficácia etiológica do fracasso do controle social ativo na gênese do crime, a socialização do indivíduo é insuficiente. O indivíduo continua a agir como um potencial transgressor, mantém a capacidade de interpretar as regras - sempre suscetíveis a violação - com total autonomia, mesmo além do papel que lhe corresponde; e até mesmo, redefini-los e manipulá-los, neutralizando o conteúdo e o significado deles, o que explica o porquê de o impacto da socialização não oferecer uma imagem homogênea, mas sim multiforme e diferencial”.

⁵⁰⁵ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 374. Remeta-se, ainda, à nota nº 314.

inclusive da doutrina daimista, que não alberga a conversão da experiência alucinógena em uma modalidade de prestação de serviço, fora do estrito propósito de proselitismo ou de livre exercício de culto.

A dificuldade técnica seria apenas a inexistência de inclusão do ayahuasca no rol de substâncias proibidas da portaria administrativa, o que, para crimes como o tráfico de drogas (normas penais em branco), obstaría a censura penal nesse plano. Trata-se de uma limitação natural ao princípio da estrita legalidade.

Ainda assim, se não pensado o turismo religioso do ayahuasca como modalidade do tráfico de drogas, seria possível cogitar, dependendo do contexto (oferecimento de produto com caráter medicinal ou farmacêutico, acaso tenha havido industrialização e lançamento no mercado de correspondentes derivados da mesma base química em que se pauta o chá do santo daime) da remota hipótese de cometimento de crimes ainda mais graves, sob o prisma punitivo, como a falsificação, corrupção, adulteração ou alteração de produto destinado a fins terapêuticos ou medicinais, pela modificação da matéria-prima (artigo 273, *caput* e § 1º-A, do Código Penal), visto constituírem todas modalidades de crime hediondo (artigo 1º, VII-B, da Lei nº 8.072/90).

A mercantilização da ayahuasca apenas jaz, portanto, ao largo da censura penal, porque a técnica de construção dos tipos penais relativos ao tráfico de drogas e às condutas correlatas, essencialmente normas penais em branco, exigiram a inclusão do ayahuasca na Portaria nº 344/1998 SVS/MS, o que não é o caso.

Logo, à parte dessa específica consternação com a difusão do uso do ayahuasca no campo da mercantilização turística, subvertendo-se a finalidade de tutela religiosa – o que não encontra correspondência, de um modo geral, entre os daimistas, não se configura como socialmente elevado, senão bastante tênue, o risco de violação desse compromisso com a doutrina religiosa professada, a menos que se tenham motivos concretos para supor que determinados grupos, tradicionais ou neoayahuasqueiros passem a oferecer o chá como “produto”, fora do contexto ritualístico. Nada na literatura especializada leva a tal conclusão, todavia.

Ademais, a facilidade em se “manipular” o que é proscrito como droga, derivada da possibilidade de modificação do conteúdo da norma administrativa de forma muito mais célere por comparação com uma lei propriamente dita, poderia ser interpretada como um efeito dissuasório secundário à mercantilização do daimismo, muito embora, empiricamente, sobejem razões para se confirmar a força de vinculação de comportamentos que o daimismo, como doutrina religiosa, exerce sobre seus seguidores, de um modo geral.

Há baixa probabilidade de o uso contínuo do ayahuasca, restrito ao âmbito das práticas daimistas, instilar comportamentos marcados pela antissocialidade. Por outro lado, a força vinculativa, criminologicamente comprovada, da religião como molde da conduta humana tampouco deve ser esquecida ou desmerecida.

Combinados os dois fatores, eles fomentaram a inversão de polaridade no tratamento legal do ayahuasca no Brasil, a partir da década de 1980, rumando-se para a prevalência da descriminalização, ainda que, como se verá no tópico particular sobre a jurisprudência, a análise técnica dos julgados fique limitada a um juízo de mera atipicidade formal de conduta (exclusão do ayahuasca do rol de substâncias que caracterizam os delitos de tráfico), e não material (prestigiando-se o valor constitucional da liberdade religiosa).

Antes imperava um claro viés persecutório ao daimismo, assim como a qualquer manifestação religiosa sem assento na doutrina cristã. E, no entanto, no curso do amadurecimento do processo político democrático brasileiro (a liberação do ayahuasca para fins religiosos historicamente coincidiu com o ocaso da ditadura), as instituições estatais e a sociedade civil organizada (capitaneada, nesse passo, por membros da UDV) reverteram essa postura estatal autoritária.

Na aurora da promulgação do texto de 1988, cujo rol exemplificativo do artigo 3º, inciso IV, não traz expressa a proscrição do preconceito fundado em motivos religiosos, buscou-se, enfim angariar maior efetividade à liberdade de credo no País, ante a reconhecida necessidade concreta de consagração da liberdade

religiosa, sempre equilibrada em um precário equilíbrio entre o livre exercício de culto e a paz social, entre a livre manifestação dos credos e a ordem pública⁵⁰⁶.

Na consecução de um nobre objetivo de tutela à liberdade religiosa, em especial dos daimistas, e evitando-se a reiteração de trágicas experiências do passado⁵⁰⁷, imperativo um desvelo final sobre a lei do presente.

As atuais normas que estruturam a liberdade religiosa, inclusive no que diz respeito ao uso ritualístico envolvendo substâncias psicoativas, são o esteio técnico de regulação do daimismo no Brasil.

Reconstruam-se, pois, os canais regulatórios.

⁵⁰⁶ A disputa não é nova. Segundo TATIANA ROBLES SEFERJAN, “O movimento enciclopedista, juntamente com as revoluções da América e da França, introduziu as liberdades de crença e de culto. A Declaração Francesa de 1789, em seu art. 10, dispunha que: ‘ninguém deve ser inquietado por suas opiniões mesmo religiosas, desde que sua manifestação não perturbe a ordem pública estabelecida pela lei’. No Brasil Colônia, os portugueses empenhavam-se para que se mantivesse a hegemonia da Igreja Católica, de tal modo que predominava o preconceito religioso. Os portugueses consideravam fator de igualdade não tanto a raça da pessoa, mas sim a religião que professava. Assim, o não católico era visto como um verdadeiro adversário político que poderia enfraquecer a estrutura colonial.” E ainda: “A Convenção Europeia de Direitos do Homem, em seu artigo 9º, estatuiu o que a autora chama de **direito a escolher a religião**, envolvendo também o direito ao acesso livre a opiniões e informações, como prevê o artigo 19 da DUDH. Isso incluiria a possibilidade de se garantir ao ateu o **direito de conversão**, o que significa a passagem da liberdade de consciência para a liberdade religiosa. O Estado deve assegurar o **pluralismo religioso**, coibindo qualquer embaraço injustificado a qualquer religião, ainda que sob o pretexto de manter a ordem pública”. Por fim, com alusão à doutrina de RAMON LÓPEZ SORIANO: “Como integrantes da ordem pública poderiam ser incluídos os direitos alheios, a segurança, a saúde e a moralidade públicas. Contudo, todos os altos valores constitucionais podem ser opostos ao exercício da liberdade religiosa. Remonta-se à ideia de que todas as normas constitucionais tanto as que preveem a liberdade quanto as que impõem as restrições vivem num regime de concorrência normativa e não de exclusão”. In: SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 12, 23 e 28, respectivamente.

⁵⁰⁷ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Constituição* cit., nota 337 supra, pp. 82-83.

4.3. O tratamento normativo do daimismo

Sob o ponto de vista estritamente legal, a censura penal no Brasil sempre foi realidade. Do conteúdo altamente discriminatório das Ordenações Filipinas, como texto-base do Brasil colonial aos artigos 157 e 158 do Código Penal de 1891⁵⁰⁸, a posição refratária das instituições brasileiras à liberdade religiosa imperava de maneira irretorquível, assim se protraindo também para a fase republicana da histórica constitucional brasileira, ainda que de forma mais diluída pela recusa, desde a Carta de 1890 a atribuição de uma religião oficial ao País.

Todavia, o período de transição para essa etapa política nacional testemunhou antes uma preocupação penal com a censura a comportamentos que não corresponderem a padrões morais vigentes, do que com a própria repressão ao tráfico de drogas. Essa constatação é feita a partir da base legislativa vigente à época nesse campo em particular: inexistindo, então, o vínculo premente entre a narcotraficância e o recrudescimento da violência urbana, conferiu-se, inicialmente, ao uso de substâncias psicotrópicas um tratamento punitivo relativamente abrandado, porquanto, além dos decretos de ratificação dos diversos documentos internacionais consolidados para combate, sobretudo, ao tráfico de substâncias ilícitas (fossem totalmente proscritas, fossem de uso controlado), a legislação de base da matéria tratava as questões das drogas como delitos liliputianos, ou seja, o Decreto-Lei nº 4.294, de 06 de julho de 1921, punia como contravenções as condutas relacionadas ao tráfico de drogas e condutas correlatas.

Em tônica precipuamente moralizante, o referido decreto-lei continha apenas quatro artigos relacionados a condutas penalmente típicas, em sua maiorias, concebidas para coibir comportamentos considerados socialmente inadequados, quando motivados pela embriaguez, quando esta, nos termos do artigo 2º, *caput*, do antedito Decreto-Lei nº 4.294/1921, causasse escândalo, desordem ou a exposição a perigo da integridade do próprio agente ou alheia.

⁵⁰⁸ Remeta-se para tanto ao tópico 2.3, intitulado *‘Do período inquisitorial aos primórdios da liberdade religiosa no Brasil’* e, em particular, à nota nº 119.

O único traço, em particular, de direta relação com substâncias psicoativas se via presente em uma única contravenção, qual seja, a de vender, expor à venda ou ministrar substâncias de qualidade entorpecente, como derivados de ópio, como o único caso que geraria a imposição de pena corporal. De certo modo, já havia aí um germe do recrudescimento criminal que se presenciaria, nos tempos atuais, ao tráfico de drogas (e crimes correlatos), já que a pena máxima do ergástulo, na modalidade de prisão celular, poderia chegar a quatro anos, ou seja, a um período de tempo muito superior ao máximo previsto para as atuais contravenções penais, segundo a lei penal específica ora vigente, isto é, o Decreto-Lei nº 3.688/1941.

Coetâneo, portanto, com a época em que foi promulgado, o referido decreto-lei, cujo artigo 3º também tratava de questões relacionadas à embriaguez propriamente dita, limitava, portanto, o alcance do poder punitivo do Estado a modestos dois artigos: o artigo 1º, que impunha sanção corporal para a venda ou a exposição à venda ou, ainda, para a ministração de substâncias venenosas, sem legítima autorização e sem as formalidades prescritas nos regulamentos sanitários, com uma forma qualificada (previsão de pena privativa autônoma bem mais gravosa que a da modalidade básica) para o caso do ópio ou da cocaína, ou, também de quaisquer derivados dessas duas últimas substâncias; e o artigo 4º, que coibia o fornecimento de bebida (presumivelmente alcóolica) ou qualquer outro produto de poder inebriante, em lugar público, a pessoa já embriagada, ou ainda, com o fim de embriagá-la⁵⁰⁹.

⁵⁰⁹ Segundo o Decreto-Lei nº 4.294/1921:

Art. 1º Vender, expôr á venda ou ministrar substancias venenosas, sem legitima autorizaçãõ e sem as formalidades prescriptas nos regulamentos sanitarios:

Pena: multa de 500\$ a 1:000\$000.

Paragrapho unico. Si a substancia venenosa tiver qualidade entorpecente, como o opio e seus derivados; cocaína e seus derivados:

Pena: prisão celular por um a quatro annos.

Art. 2º Apresentar-se publicamente em estado de embriaguez que cause escandalo, desordem ou ponha em risco a segurança propria ou alheia:

Pena: multa de 20\$ a 200\$. O dobro em cada reincidencia.

Art. 3º Embriagar-se por habito, de tal modo que por actos inequivocos se torne nocivo ou perigoso a Si proprio, a outrem, ou á ordem publica:

Pena: internação por tres mezes a um anno em estabelecimento correccional adequado.

Art. 4º Fornecer a qualquer pessoa em logar frequentado pelo publico bebida ou substancia inebriante com o fim de embriagal-a, ou a que já estiver embriagada:

Pena: multa de 100\$ a 500\$000.

Paragrapho unico. Si o infractor fôr o dono da casa commercial de que provier a bebida ou substancia inebriante:

Pena: a estabelecida anteriormente, accrescida da interdicção ao commercio de bebida ou substancia inebriante, por um a seis mezes.

Considerando a singular matriz legal do Decreto-Lei nº 4.297/1921, isto é, a Convenção de Haia de 1912, unicamente, e o fato de que a exposição de objetivos do decreto propugnava a imposição de penalidades para os contraventores na venda de cocaína, ópio, morfina e seus derivados, apresenta-se a interrogação quanto ao termo “embriaguez” empregado nos dois artigos “excluídos da repressão às drogas ilícitas”, ou seja, os artigos 2º e 3º daquele diploma legal, limitavam-se a censurar condutas relacionadas à embriaguez por álcool, ou, se, ao revés, o referido termo também enredaria condutas relacionadas ao entorpecimento dos sentidos do usuário pelo consumo de outras substâncias proscritas, como o ópio e a cocaína.

Dentro dos lindes hermenêuticos do período, já se via inscrita a analogia *in malam partem*, inferida a partir do artigo 1º, parte final, do então vigente Código Penal de 1890, que proibia a interpretação extensiva por analogia ou paridade para qualificar crimes ou para aplicar as respectivas penas. Porém, não passa despercebido a já destacada penalização com pena corporal do mercadejo, sem autorização formal, de substâncias entorpecentes como a única prevista no enxuto rol de infrações penais da época nessa matéria.

A análise da jurisprudência, trazida em tópico anterior, sobre o curandeirismo confirma que o viés persecutório, mesmo no bojo do exercício de uma liberdade civil historicamente já consagrada, ainda permearia o entendimento dos tribunais brasileiros. Por esse motivo, mostra-se adequada a conclusão de que a censura penal teria sido facilmente estendida às hipóteses dos artigos 3º e 4º do decreto-lei em testilha, não obstante não haver referência direta no documento legal, normalmente se associando o termo “embriaguez” ao consumo de álcool. Portanto, conquanto fosse ilegal a condenação criminal de um daimista mesmo no período posterior a 1921, por clara ofensa ao princípio da reserva legal, não existem motivos para se deduzir, a partir do escólio da história penal brasileira, que a praxe refletisse uma desejada aspiração à tolerância religiosa.

Em que pese a sobriedade dessas considerações, o microcosmo punitivo do Decreto-Lei nº 4.294/1921 refletia, na secura de sua base dogmática, a amainada preocupação repressiva com o tráfico de drogas e com as condutas correlatas. Além da vetusta legislação de 1921, acima analisada, a repressão legal somente encontraria espeque na Emenda Constitucional nº 01, de 1969, ou seja, somente no texto constitucional

que antecedeu o atual, de 1988. No artigo 8º, inciso VIII, alínea *b*, daquele primeiro texto, oficializou-se no ordenamento jurídico, então no mais elevado grau hierárquico normativo, o dever da União de prevenção e repressão ao tráfico de entorpecentes e de normas afins.

Pelo que se observa desde o Decreto-Lei nº 4.294/1921, a técnica legal dos regramentos penais relacionados à punição pelo tráfico de drogas e condutas afins invariavelmente se pautou pelo emprego da técnica da norma penal em branco. Originalmente, além da cocaína e do ópio, também seus derivados, que não haviam sido, por certo, discriminados na legislação penal, compartilhariam a mesma censura punitiva. Na então vigente égide constitucional (Lei Magna de 1891), competia privativamente ao Congresso Nacional legislar sobre direito criminal e processual, de acordo com o artigo 34, item 22, da Constituição de 1891⁵¹⁰, na redação dada pela Emenda Constitucional de 03 de setembro de 1926, a propósito, posterior à própria legislação-base em matéria de drogas proscritas. Nesse mesmo cabedal de competências legislativas, o texto constitucional então reservaria também ao Congresso Nacional, no item 12 do mesmo artigo 34⁵¹¹, a discricionariedade para resolver sobre tratados e convenções celebrados com nações estrangeiras, as quais, na inexistência de maior detalhamento, nessa matéria, na legislação pátria, forneceriam os dados concretos para completar os dispositivos penais então escassamente contemplados no direito repressivo brasileiro.

O amadurecimento legal no combate legal, em âmbito internacional e interno, ao tráfico de drogas e outras substâncias proibidas somente se constata, em suma, em período histórico bastante recente, sobretudo, a partir da década de 1970 do século passado. A cizânia teve início, especificamente quanto a daimistas ou outros grupos místicos e religiosos descendentes da tradição ayahuasqueira, por conta das restrições impostas, ainda em foro internacional, ao princípio ativo encontrado no chá ritualístico. A DMT (n,n-dimethyltryptamina), um dos responsáveis pelos potenciais efeitos alucinógenos resultantes do consumo do chá, e as substâncias assemelhadas, passam a ser tratados, de proêmio, como substância controlada, a partir da Convenção das Nações Unidas sobre

⁵¹⁰ Art. 34 - Compete privativamente ao Congresso Nacional (incluído pela Emenda Constitucional de 3 de setembro de 1926):

12. resolver definitivamente sobre os tratados e convenções com as nações estrangeiras;

⁵¹¹ Art. 34 - Compete privativamente ao Congresso Nacional (incluído pela Emenda Constitucional de 3 de setembro de 1926):

22. legislar sobre o direito civil, commercial e criminal da Republica e o processual da justiça federal;

Substâncias Psicotrópicas de 1971, concluída apenas em 20 de dezembro de 1988, e incorporada ao direito interno pelo Decreto nº 154 de 26 de junho de 1991.

O antedito diploma internacional refletia em seus *consideranda* as preocupações da comunidade internacional com a magnitude e a crescente tendência da produção, da demanda e do tráfico ilícitos de entorpecentes e de substâncias psicotrópicas. Em particular, viu-se florescer a inquietude social generalizada com a crescente demanda por substâncias de efeitos psicoativos em geral em face dos mais diversos grupos sociais e, em particular, em razão da exploração de crianças em muitas partes do mundo, tanto na qualidade de consumidores como na condição de instrumentos utilizados na produção, na distribuição e no mercadejo ilícitos⁵¹².

Embora as consternações daquele diploma internacional mirassem, primordialmente, as substâncias proscritas com um irretorquível potencial de mercado ilícito, como o cocaína, como se nota claramente das considerações iniciais do antedito diploma internacional, o artigo 1, alínea *t*, traçou uma definição demasiadamente ampla para substâncias psicotrópicas, as quais constituíram todas um potencial alvo de persecução penal. O dispositivo em testilha definia como substâncias psicotrópicas todas aquelas que derivassem de matéria-prima natural ou sintética, ou de qualquer material natural, que figure nas listas I, II, III, IV da Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971. À lista I da referida convenção pertence a DMT (n,n-dimethyltryptamina), o que, ao arrepio da liberdade religiosa, já amplamente assegurada,

⁵¹² No introito do texto convencional:

“As Partes nesta Convenção:

Profundamente preocupadas com a magnitude e a crescente tendência da produção, da demanda e do tráfico ilícitos de entorpecentes e de substâncias psicotrópicas, que representam uma grave ameaça à saúde e ao bem-estar dos seres humanos e que têm efeitos nefastos sobre as bases econômicas, culturais e políticas da sociedade,

Profundamente preocupadas também com a sustentada e crescente expansão do tráfico ilícito de entorpecentes e de substâncias psicotrópicas nos diversos grupos sociais e, em particular, pela exploração de crianças em muitas partes do mundo, tanto na qualidade de consumidores como na condição de instrumentos utilizados na produção, na distribuição e no comércio ilícitos de entorpecentes e de substâncias psicotrópicas, o que constitui um perigo de gravidade incalculável.

Reconhecendo os vínculos que existem entre o tráfico ilícito e outras atividades criminosas organizadas, a ele relacionadas, que minam as economias lícitas de ameaçam a estabilidade, a segurança e a soberania dos Estados,

Reconhecendo também que o tráfico ilícito é uma atividade criminosa internacional, cuja supressão exige atenção urgente e a mais alta prioridade,

Conscientes de que o tráfico ilícito gera consideráveis rendimentos financeiros e grandes fortunas que permitem às organizações criminosas transnacionais invadir, contaminar e corromper as estruturas da administração pública, as atividades comerciais e financeiras lícitas e a sociedade em todos os seus níveis”.

em princípio, mesmo pela opressiva Emenda Constitucional nº 01/1969, passou a suscitar o embate legal com daimistas e grupos correlatos.

Todavia, na esteira do intenso processo político de redemocratização do Brasil, em meados da década de 1980, a inclusão inicial daquele princípio ativo no seio da regulamentação administrativa que listava as substâncias proscritas e de uso controlado, dentre as quais a DMT (n,n-dimethyltryptamina), rapidamente passou a contar com temperamentos perante o ordenamento brasileiro.

A Resolução CONFEN nº 06, datada de 04 de fevereiro de 1986, já havia provisoriamente suspenso a inclusão da espécie vegetal mais comum, isto é, do próprio compostos preparados com base no *caapi*, sem maior referência direta ao antedito princípio ativo, mas, pelo que se pode extrair do próprio texto emanado das autoridades administrativas, de qualquer produto derivado da *Banisteriopsis caapi*, afastando-se, assim, a incidência da Portaria/DIMED nº 02, de 1985. A propósito, na pontual resolução de 1986 supracitada, foram apenas dois os itens adotados, em prol da melhor investigação científica (e da liberdade religiosa, a roldão) do uso da chacrona ou mariri, ambas adotadas por unanimidade: a suspensão imediata desta substância da malfadada portaria do ano anterior e a manutenção do Grupo de Trabalho criado para concluir os estudos de todos os aspectos referidos na Resolução nº 04/85, do mesmo CONFEN, definindo-se um prazo de seis meses para conclusão dos trabalhos, a partir de cujas constatações se decidiria sobre a listagem definitiva das plantas utilizadas pelas religiões ayahuasqueiras.

De acordo com EDWARD MACRAE, nesse ano de 1985, a então Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde – DIMED, “*por conta própria e sem a devida anuência do Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN*”, inserira o *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos de consumo proibido em todo o território brasileiro, o que acarretou uma consequência quase imediata: membros da UDV, mais especificamente afiliados ao Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, com sede em Brasília, dirigiram uma petição ao CONFEN em prol da reversão da medida administrativa adotada⁵¹³.

⁵¹³ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 79.

O então Presidente do CONFEN, o jurista TÉCIO LINS E SILVA, também signatário da Resolução/CONFEN nº 06/1986, constituiu grupos de trabalho para fornecer subsídios visando propiciar adequadas deliberações sobre o tema, segundo MACRAE, o que, em relativamente pouco tempo acarretou resultados auspiciosos. Consoante se extrai da literatura específica, ao cabo desse período de análises emergiu um primeiro parecer, apresentado na sessão do CONFEN de 31 de janeiro de 1986, no qual se reconheciam, essencialmente, alguns dos pontos mais basilares trazidos à tona nesta dissertação, com destaque para retrospecto imemorial do emprego do ayahuasca por grupos vegetalistas (não olvidada a raiz ameríndia, de caráter xamânico, do consumo do cipó da chacrona pelas populações ameríndias), a constrição ética desses grupos religiosos no consumo do chá (tanto dos vegetalistas amazônicos, como dos ayahuasqueiros brasileiros, tradicionais ou não) e a inobservância dos regramentos técnicos na precipitada inclusão do yagé no rol das substâncias proscritas⁵¹⁴.

As ponderações do parecer de janeiro de 1986, inobstante ensejando um desate favorável, pautaram-se em criteriosa observação de campo, de acordo com a doutrina especializada, porquanto a decisão de revogação da suspensão de uso do yagé teve consistência após a análise das comunidades da UDV e de alguns grupos daimistas específicos, como a Colônia 5000, o Alto Santo, a Boca do Acre e o Céu de Mapiá, na região amazônica, além de outros grupos, também vegetalistas, situados no Sudeste, em particular, no Estado do Rio de Janeiro, como o Céu do Mar, em São Conrado, e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, em Jacarepaguá, e o Céu da Montanha, em Mauá, no Estado de São Paulo, na divisa com Minas Gerais⁵¹⁵.

⁵¹⁴ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 80. “O parecer que apresentaram na sessão do CONFEN de 31 de janeiro de 1986 foi aprovado por unanimidade. O documento ressalta que: a) a ayahuasca tem sido usada há varias décadas pelas seitas sem que tenha sido observado nenhum prejuízo social; b) entre os usuários da bebida predominam padrões morais e éticos de comportamento ‘em tudo semelhantes aos existentes e recomendados em nossa sociedade, por vezes até de modo bastante rígido’; c) é necessário examinar de forma global o uso ritual da bebida feito por comunidades religiosas ou indígenas, levando em conta aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos e da saúde em geral; d) a portaria 02/85 da DIMED havia incluído a *Banisteriopsis caapi* entre as drogas proibidas sem observância do parágrafo 1º, artigo 3º, do Decreto 85.110, de 2 de setembro de 1980, que determina a prévia audiência do CONFEN, a quem cabe a orientação normativa e a quem compete a supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes”.

⁵¹⁵ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 81.

O supracitado parecer não foi o único respaldo técnico à exclusão do ayahuasca da lista de substâncias que poderiam constituir objeto material do crime de tráfico de drogas, à época já regulamentado pela Lei nº 6.368 de 21 de outubro de 1976⁵¹⁶. O Anexo da Resolução nº 01 de 25 de janeiro de 2010 reproduz, em seu histórico, outra referência do período, dois outros pareceres, subscritos pelo então Conselheiro do CONFEN, também Presidente do Grupo de Trabalhos, DOMINGOS BERNARDO GIALLUISI DA SILVA SÁ (itens 11, 12 e 14 do anexo em questão), os quais se mostraram decisivos em favor da pauta vegetalista: o primeiro apareceu integrado a um extenso relatório sobre os grupos ayahuasqueiros brasileiros, apresentado em setembro de 1987, outro, vencendo certa recalcitrância interna ao CONFEN à medida liberatória, em 02 de junho de 1992, aprovado por unanimidade na 5ª Reunião Ordinária do CONFEN realizada na mesma data, consolidando-se, já naquele período, um passo decisivo em prol da tolerância religiosa em um período historicamente ainda crítico (1992), haja vista ser anterior à atuação do Poder Constituinte Revisor, previsto, nos termos do artigo 3º dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias, para ocorrer cinco anos após a promulgação do texto de 1988⁵¹⁷. Não houve retrocessos em matéria de liberdade religiosa em qualquer medida por esse fator técnico.

⁵¹⁶ Ganha destaque, na referência a esse diploma legal, o artigo 12, que corresponderia ao artigo 33 da atual Lei nº 11.343/06, *verbis*:

Art. 12. Importar ou exportar, remeter, preparar, produzir, fabricar, adquirir, vender, expor à venda ou oferecer, fornecer ainda que gratuitamente, ter em depósito, transportar, trazer consigo, guardar, prescrever, ministrar ou entregar, de qualquer forma, a consumo substância entorpecente ou que determine dependência física ou psíquica, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar;
Pena - Reclusão, de 3 (três) a 15 (quinze) anos, e pagamento de 50 (cinquenta) a 360 (trezentos e sessenta) dias-multa.

§ 1º. Nas mesmas penas incorre quem, indevidamente:

I - importa ou exporta, remete, produz, fabrica, adquire, vende, expõe à venda ou oferece, fornece ainda que gratuitamente, tem em depósito, transporta, traz consigo ou guarda matéria-prima destinada a preparação de substância entorpecente ou que determine dependência física ou psíquica;

II - semeia, cultiva ou faz a colheita de plantas destinadas à preparação de entorpecente ou de substância que determine dependência física ou psíquica.

§ 2º Nas mesmas penas incorre, ainda, quem:

I - induz, instiga ou auxilia alguém a usar entorpecente ou substância que determine dependência física ou psíquica;

II - utiliza local de que tem a propriedade, posse, administração, guarda ou vigilância, ou consente que outrem dele se utilize, ainda que gratuitamente, para uso indevido ou tráfico ilícito de entorpecente ou de substância que determine dependência física ou psíquica.

III - contribui de qualquer forma para incentivar ou difundir o uso indevido ou o tráfico ilícito de substância entorpecente ou que determine dependência física ou psíquica.

⁵¹⁷ Art. 3º. A revisão constitucional será realizada após cinco anos, contados da promulgação da Constituição, pelo voto da maioria absoluta dos membros do Congresso Nacional, em sessão unicameral.

Em momento posterior, já coetâneo com a órbita constitucional atual, igualmente expansiva e garantidora no tocante a liberdades individuais, como a de crença e de culto, adveio a Resolução/CONAD nº 05, de 04 de novembro de 2004, por meio da qual se instituiu o Grupo Multidisciplinar de Trabalho para pesquisa quanto ao uso religioso do ayahuasca, trouxe contribuição fundamental à efetivação prática de maior tolerância religiosa em favor de daimistas e de demais grupos ayahuasqueiros. Isso porque a antedita resolução passou a assegurar o uso ritualístico, de maneira expressa, de compostos e beberagens como o chá do “santo daime” e outros produtos feitos com base no ayahuasca, de forma livre, no Brasil, após dois pareceres específicos do antigo CONFEN (datados de 1986 e 1992), por meio dos quais diversos estudos antropológicos empreendidos sobre a ritualística daimista foram levados a cabo⁵¹⁸.

Se, de um lado, a Resolução/CONAD nº 05/2004 é pontual, tendo se limitado à instituição do Grupo Multidisciplinar de Trabalho, a resolução posterior, datando de 2010 e criada pelo mesmo órgão sucessor ao CONFEN, hoje expressamente parte atuante junto ao Sistema Nacional de Políticas Públicas sobre Drogas (SISNAD)⁵¹⁹, apresenta o mais relevante regramento da matéria pertinente ao ayahuasca.

Datando de 25 de janeiro de 2010, a Resolução/CONAD nº 01 acrescentou auspiciosos aspectos inovadores em prol de uma tolerância religiosa mais efetiva. Nesse passo, convergindo para a conciliação de valores constitucionais, vem a lume com a referida regulamentação administrativa a preocupação com a sustentabilidade da produção do ayahuasca, como gênero, no claro de afã de assegurar a preservação da cultura religiosa dos diversos grupos daimistas e de outros grupos sociais afiliados à tradição xamânica amazônica.

⁵¹⁸ Apesar de não se ter tido acesso ao conteúdo específico desses pareceres (sobre o de 1986, contou-se com a base da literatura específica, em especial, a partir do trabalho de EDWARD MACRAE), obteve-se acesso ao texto da resolução citada, a partir do *site* daimista www.mestreirineu.org. Chama a atenção, desse normativo administrativo, o artigo 4º, *verbis*:

Art. 4º O GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO estruturará seu plano de ação e o submeterá ao CONAD, em até 180 dias, com vistas à implementação das metas referidas na presente resolução, tendo como objetivo final, a elaboração de documento que traduza a deontologia do uso da ayahuasca, como forma de prevenir o seu uso inadequado.

⁵¹⁹ Nota de esclarecimento: um dos princípios legalmente estatuídos do SISNAD é a observância das normas e regulamentos emanados do CONAD – Conselho Nacional Antidrogas, nos termos do artigo 4º, inciso XI, da vigente Lei nº 11.343/2006.

Principal diretriz na matéria, a Resolução nº 01/2010 espelha o propósito da precedente Resolução/CONAD nº 05, de 10 de novembro de 2004, no sentido de assegurar pela validação no emprego estritamente religioso do ayahuasca, mostrando-se coetânea, nesse passo, a regulamentação administrativa com o tratamento doutrinário do yagé pelos daimistas, que o reconhecem como sacramento.

Todavia, o texto regulatório não se adstringe a viabilizar a prática ritualística da chacrona, enquanto componente das religiões vegetalistas.

O objetivo da resolução pode ser mais amplamente delineado como um esforço institucionalizado em coibir o uso inadequado do ayahuasca, não excluída a possibilidade de futuro emprego com fins terapêuticos. Noutros termos, dar-se-ia azo a um objetivo que passaria ao largo da finalidade principal, qual seja, a correta identificação do que seria o uso religioso do ayahuasca, cuja legitimidade já não mais se colocaria em dúvida, prevenindo práticas adversas à liberdade religiosa constitucionalmente afiançada, nos termos do Item 24 da Resolução nº 01/2010⁵²⁰:

24. Trata-se, pois, de ratificar a legitimidade do uso religioso da Ayahuasca como rica e ancestral manifestação cultural que, exatamente pela relevância de seu valor histórico, antropológico e social, é credora da proteção do Estado, nos termos do art. 2º, caput, da Lei nº 11.343/2006 e do art. 215, § 1º, da CF. Devem-se evitar práticas que possam pôr em risco a legitimidade do uso religioso tradicionalmente reconhecido e protegido pelo Estado brasileiro, incluindo-se aí o uso da Ayahuasca associado a substâncias psicoativas ilícitas ou fora do ambiente ritualístico.

Essa seria a única exceção que o regramento técnico brasileiro permitiria à substância, respeitadas algumas diretrizes basilares.

⁵²⁰ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

A primeira delas, tendo em consideração, como já apontado em tópico anterior, a relativa carência de estudos científicos na matéria, seria a realização de pesquisa visando ao uso terapêutico do *caapi* em caráter experimental. Para tanto, fora oficialmente instalado um Grupo Multidisciplinar de Trabalho pelo Ministro-Chefe do Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República e Presidente do Conselho Nacional Antidrogas, em 30 de maio de 2006, visando à elaboração de documento que traduzisse a deontologia do uso da ayahuasca.

Em verdade, a Resolução nº 26, de 31 de dezembro de 2002, já havia previsto a constituição de um grupo de trabalho, conforme enuncia o item 15 da Resolução nº 01/2010, o que nunca ocorreu, até a superveniência da Resolução nº 05/2004.

O possível uso terapêutico do ayahuasca – ao largo da hipótese de emprego ritualístico – não viria sem parâmetros próprios, contudo. O Item 35, definindo como terapia qualquer *“atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos”*⁵²¹.

Assim, não se prestigia, na resolução, a prática terapêutica do ayahuasca segundo os parâmetros culturais daimistas ou de qualquer grupo vegetalista, mas segundo as investigações científicas promovidas nos parâmetros definidos segundo as normas do Estado brasileiro e as orientações da Organização Mundial de Saúde. O Item 36 da Resolução nº 01/2010 é absolutamente claro em excluir o emprego do ayahuasca nos moldes dos rituais religiosos como parâmetro adequado ao uso estritamente terapêutico, abrindo-se, assim, à ciência uma dimensão curativa que nasceu no bojo das religiões.

Do contrário, o Item 37 do mesmo texto normativo pareceria chancelar a persecução penal, caso não exercida por profissional habilitado, dependendo o implemento da medida de regulamentação da respectiva profissão e supedâneo em pesquisas científicas, em tratamento cauteloso à saúde pública, por esse aspecto⁵²²:

⁵²¹ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

⁵²² Fonte: www.normasbrasil.com.br.

37. A utilização terapêutica da Ayahuasca em atividade privativa de profissão regulamentada por lei dependerá da habilitação profissional e respaldo em pesquisas científicas, pois de outra forma haverá exercício ilegal de profissão ou prática profissional temerária.

A posição assumida na Resolução nº 01/2010, conquanto erija a necessidade melhor esclarecimento, não contradiz o mister de defesa da liberdade religiosa. Primeiro, aquele texto regulamentador faz expressão referência ao reconhecimento internacional do ayahuasca (e das espécies que compõem o chá) como não suscetível de controle internacional, ao menos no que parece dizer respeito ao narcotráfico internacional, conforme decisão do INCB (*International Narcotics Control Board*), da Organização das Nações Unidas, nos *consideranda* da resolução. Em segundo lugar, para satisfazer essa pretensão de tutela do legítimo uso religioso do yagé, um dos objetivos da resolução foi o de promover o cadastramento de grupos ayahuasqueiros existentes no território nacional.

Porém, convém assinalar, o processo de identificação de daimistas e membros de religiões irmanadas da mesma tradição vegetalista deve ser levado a cabo, nos termos do Item 19 da resolução, de forma não constituir uma modalidade transversa de controle estatal sobre tais grupos.

Balizada por parâmetros éticos, a inscrição dos grupos ayahuasqueiros no banco de dados oficial foi desenvolvida de modo a se preservarem os direitos fundamentais de intimidade, de imagem e da vida privada dos respectivos membros, logrando-se, segundo consta do Item 20 da mesma resolução, identificar-se mais de uma centena de agremiações religiosas vegetalistas⁵²³:

19. Acerca desse tema, muitos foram os questionamentos levados em consideração pelo grupo, a começar pela finalidade do referido cadastro, que não deve servir de mecanismo de controle estatal sobre o direito constitucional à liberdade de crença (art. 5º, VI, CF).

⁵²³ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

Discutiu-se também acerca de sua objetividade, de sorte que não constassem exigências que viessem a invadir o direito individual à intimidade, vida privada e imagem dos usuários (art. 5º, X, CF). Nesse sentido, chegou-se ao consenso de que responder ou não ao cadastro seria uma faculdade das entidades.

20. Fixados esses parâmetros, o formulário de cadastro foi colocado à disposição dos interessados, acompanhado de carta explicativa e cópia da Resolução nº 05/2004, do CONAD. Até a presente data foi cadastrada quase uma centena de entidades, dando também uma dimensão parcial das diversas práticas que são adotadas pelas entidades que fazem uso da Ayahuasca no Brasil. O cadastro continua disponível às entidades interessadas.

Outro ponto que atrai maior curiosidade é o item 24 da *ut supra* referida Resolução de 2010, pelo qual se busca assegurar a sustentabilidade na produção do *caapi*, conclama os grupos ayahuasqueiros para, a todo custo, evitarem quaisquer “práticas que possam pôr em risco a legitimidade do uso religioso tradicionalmente reconhecido e protegido pelo Estado brasileiro, incluindo-se aí o uso da ayahuasca associado a substâncias psicoativas ilícitas ou fora do ambiente ritualístico”⁵²⁴.

Em verdade, o que logo acima se vê explanado reflete um triplo feixe de vetores que permeiam a regulamentação do ayahuasca no País, conformando-se as práticas daimistas com as demais vertentes vegetalistas.

O primeiro deles é o religioso, ou seja, o objetivo da Resolução/CONAD nº 01/2010 é o de assegurar, para efeitos práticos, a legitimidade do uso ritualístico do yagé, efetivando o direito fundamental à liberdade de crença e culto. Como visto, toda a presente dissertação esmera-se em congregar a análise zetética do daimismo com a dogmática relativa ao valor constitucional dessa liberdade civil.

⁵²⁴ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

O segundo é o ambiental. Este vetor representa um incremento bem intrigante em relação às regulamentações legais que buscam garantir a harmonização entre as práticas religiosas em geral no que diz respeito a outros valores constitucionalmente assegurados. Diversamente do quanto se observa noutras situações, as preocupações em matéria ambiental, tal como propugnadas pelo artigo 225, *caput*, da Constituição Republicana de 1988⁵²⁵, conferem titularidade à própria coletividade, não se dessumindo, necessariamente, a um interesse individualizado. Ademais, encerram um compromisso ético e jurídico que se protraí no tempo, trazendo o traço distintivo da intergeracionalidade.

No caso específico dos daimistas, o reconhecimento fundamental ao meio ambiente sadio e ecologicamente equilibrado não se limitaria à dimensão de bem de uso comum do povo: a sacralidade dos rituais daimistas depende de matéria-prima específica para sua realização; sem o *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis* (ou variâncias vegetais eventualmente admitidas nas doutrinas vegetalistas), o próprio exercício da liberdade fundamental de culto restaria inviabilizada. E, consoante enfatiza EDWARD MACRAE, o chá sagrado é *sempre* confeccionado a partir de espécies nativas⁵²⁶; na doutrina daimista, se não se estabelece esse elo com a floresta, não há genuína conexão com o sagrado.

Por conseguinte, e em reflexo ao caráter multidisciplinar do Grupo de Trabalho que orientou a redação da Resolução nº 01/2010, é perfeitamente lógica a fixação do vetor ambiental, primando pela sustentabilidade das práticas vegetalistas de extração e de eventual cultivo da planta-mãe (*Banisteriopsis caapi*) e da *Psychotria viridis*, pressupondo-se, nos termos da regulamentação ora destrinchada, a responsabilidade ambiental dos núcleos religiosos que conservam a tradição vegetalista (Item 30)⁵²⁷.

⁵²⁵ Todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações.

⁵²⁶ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 81.

⁵²⁷ Nos termos da Resolução/CONAD nº 01/2010. “30. cultura do uso religioso da Ayahuasca, por se tratar de fé baseada em bebida extraída de plantas nativas da Floresta Amazônica, pressupõe responsabilidade ambiental na extração das espécies. As entidades religiosas devem buscar a auto-sustentabilidade na produção da bebida, cultivando o seu próprio plantio”.

Em termos pragmáticos, reflete-se o vetor ambiental na preocupação com a própria preservação das espécies por meio da sustentabilidade no cultivo e no manejo, o que deve implicar preocupações específicas, definidas pelas ciências naturais, no que diz respeito às medidas necessárias para a perpetuidade das espécies botânicas envolvidas no *savoir-faire* vegetalista, aí se incluindo as práticas daimistas, evidentemente (Item 29, *b*, da Resolução/CONAD nº 01/2010).

Outrossim, a viabilidade do vetor ambiental exige, ainda, que se respeite uma constrição específica na matéria, já dedutível do próprio teor do artigo 2º da Lei nº 11.343/2006: uma vez que se deve salvaguardar unicamente o uso ritualístico do ayahuasca para fins religiosos, a resolução proscreeve, também nesse ponto, qualquer forma de mercantilização do ayahuasca ou, por inferência lógica (malgrado não constar, de maneira explícita, do texto), da matéria-prima vegetal utilizada na confecção do mariri. Segundo o Item 29, *a*, da Resolução/CONAD nº 01/2010, o fim precípua é assegurar o consumo próprio do ayahuasca pelo núcleo vegetalista.

Por seu turno, a alínea *c* do mesmo dispositivo, reconhecendo a existência de núcleos, daimistas ou não, desprovidos de autossuficiência no que diz respeito à matéria-prima para a elaboração do chá, tanto por não disporem de cultivo próprio (com automática exclusão, por coerência ao artigo 5º, VI, da Constituição de 1988, da hipótese expropriatória do artigo 243, *caput*, deste texto⁵²⁸) como por não possuírem meios de extrativismo vegetal sustentável diretamente da floresta, assegura-lhes a possibilidade de custeio das despesas para aquisição do *caapi* e da *viridis*, ou ainda, do próprio chá.

Por certo, aqui se insere uma das contumélias de maior preocupação no que diz respeito, particularmente, a grupos neoayahuasqueiros. Com efeito, diversa dos grupos daimistas tradicionais, que, a exemplo do exemplar Céu do Mapiá, mantém um

⁵²⁸ Art. 243. As propriedades rurais e urbanas de qualquer região do País onde forem localizadas culturas ilegais de plantas psicotrópicas ou a exploração de trabalho escravo na forma da lei serão expropriadas e destinadas à reforma agrária e a programas de habitação popular, sem qualquer indenização ao proprietário e sem prejuízo de outras sanções previstas em lei, observado, no que couber, o disposto no art. 5º (Redação dada pela Emenda Constitucional nº 81, de 2014).

modelo comunitário⁵²⁹ de vida religiosa (bem à semelhança das ordens religiosas cristãs, por exemplo, como os mosteiros beneditinos), com proximidade física e cultural da floresta, e, portanto, das próprias matérias-primas empregadas na produção do chá.

Essa não é a realidade do que BEATRIZ LABATE designou como neoayahuasqueiros, grupos urbanos de pouca conexão direta com a vivência, as práticas e os usos e costumes de um modelo comunitário próximo da floresta; trata-se, nesse passo, de ponto diametralmente oposto no perímetro dos grupos vegetelistas brasileiros.

Deste modo, verifica-se, do ponto de vista prático, não apenas a necessidade de aquisição do chá, cuja preparação segue rigorosos padrões quanto ao modo de colheita, tratamento das folhas, fervura e composição de mistura entre o *Banisteriopsis caapi* e a *Psychotria viridis* (ponto enfatizado por EDWARD MACRAE⁵³⁰), como geraria uma tensão específica nos grupos ayahuasqueiros urbanos.

Por um lado, manteriam, dentro do corpo inovador de sua doutrina (com a inclusão de orientalismos e outras acepções conceituais ou ritualísticas estranhas ao daimismo tradicional), uma posição relacional de parcial rompimento doutrinário com uma autoridade religiosa central⁵³¹ ou, até mesmo, com os grupos mais conservadores que, por seu modelo de organização, mantem uma autossuficiência ritualística, produzindo ou colhendo a matéria-prima para o chá, conforme explana BEATRIZ CAIUBY LABATE. Por outro, preservariam, por conta e em razão de seu relativo distanciamento ao modo de reprodução da vida material dos primeiros daimistas, uma dependência econômica das

⁵²⁹ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 75 e pp. 82-83. O referido autor, a p. 83, esclarece que “o feitiço ou preparo, por sua dificuldade, é necessariamente comunitário, envolvendo divisão dos papéis de gênero e cerimônias especiais de alto significado simbólico religioso”.

⁵³⁰ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, p. 81. “Além dos efeitos comuns [psicoativos] a essa categoria, há outras atuações periféricas, como vômito, diarreia etc. De acordo com ele, ainda não existem elementos que permitam uma avaliação mais adequada das ações clínicas ou mentais de uso prolongado ou agudo, tanto entre adultos quanto entre crianças, mulheres grávidas e fetos. Mas observações não controladas, feitas durante as visitas do grupo de trabalho, não registraram anormalidades. Outra constatação: a *ayahuasca* é feita sempre com espécies nativas.”. E, a p. 83: “As reações comuns de vômito e diarreia também levam a supor que a *ayahuasca* não se presta para o uso fácil, indiscriminado e recreativo pelo público em geral”.

⁵³¹ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 306.

matrizes ayahuasqueiras, inclusive, para obtenção do chá (ou, pelo menos, dos respectivos ingredientes) necessário à consecução dos seus próprios rituais⁵³².

Noutros termos, a viabilidade da liberdade religiosa, no que diz respeito aos novos grupos ayahuasqueiros, dependeria da conformação administrativa ao “comércio” da substância, pois, como se percebe da base conceitual das resoluções, o parâmetro empregado tinha em mira os grupos ayahuasqueiros mais tradicionais, não se atentando, ao menos com a devida meticulosidade, ao fenômeno social da atomização das manifestações religiosas daimistas. Assim, sem uma adequada atividade hermenêutica, o risco de se cair, aqui, preso a um impasse técnico se faria presente.

De acordo com a síntese definitiva de BEATRIZ LABATE:

É importante frisar que os pareceres que fundamentaram a decisão de retirar a bebida da ilegalidade apoiaram-se nos modos de uso religiosos e institucionais. Esses são associados à ideia de um uso coletivo, com a presença de líderes experientes, em espaços delimitados e com calendários específicos, sendo convenção ética a proibição do comércio da substância. Está implícito e aceito pelo CONFEN e pelas matrizes ayahuasqueiras já estabelecidas que trata-se de um uso ritual. Isto significa que a situação dos neo-ayahuasqueiros urbanos é juridicamente liminar: eles estão num espaço entre o que é legal, o uso legítimo, religioso e institucional da ayahuasca e um terreno ainda não conhecido, constituído por uma imagem projetada de um suposto uso ilegítimo, recreativo e não institucional⁵³³.

⁵³² LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, pp. 297-298. A autora melhor explica o conflito, ao exemplifica-lo com o neoayahuasqueiro GRUPO DE JANDERSON (*Caminhos do Coração*), cujo funcionamento estudou detalhadamente em suas pesquisas de campo: “Janderson não produz o seu próprio daimé, comprando-o de Ramos, que lidera um pequeno grupo, dissidência do Alto Santo – matriz, como vimos, estritamente relacionada ao Mestre Irineu. Este é um dado muito importante pois diferencia Janderson das matrizes ayahuasqueiras, que são autossuficientes ritualmente (possuindo uma relação particular com o vegetal em seu estado natural e valorizando sua transformação para a condição de chá). Janderson, assim como outros neo-ayahuasqueiros, são neste sentido *dependentes* das matrizes ayahuasqueiras”.

⁵³³ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 97.

Todavia, uma depuração mais precisa da resolução não permitiria deixar a descoberto os neoayahuasqueiros. Em verdade, a Resolução nº 01/2010, posterior à prolífica tese de BEATRIZ LABATE (2004), veio suprir um vácuo normativo formado pela dispersão de grupos ayahuasqueiros pela realidade urbanizada do Centro-Sul do Brasil. E a diretriz ali encetada não poderia ser outra senão a de coibir a mercantilização do daime.

Em termos pedestres, a Resolução nº 01/2010 permite, em sua literalidade, o turismo religioso, alertando, porém, no Item 31, para que as entidades ayahuasqueiras não o promovam visando à obtenção de lucro, “*principalmente decorrente da exploração dos efeitos da bebida*”⁵³⁴. Tal como posta pela resolução, a questão é totalmente privada de lógica. É ínsito à atividade turística a obtenção de lucro, do contrário não constituiria uma das mais expressivas forças econômicas (a única, em determinadas localidades do mundo) do Terceiro Setor.

Por outro lado, conforme visto até aqui, o escopo primordial é a preservação da legitimidade do uso estritamente religioso do daime, tendo-se franqueada uma única exceção, qual seja, à possibilidade médica de uso terapêutico, exclusivamente exercido por profissionais habilitados, e segundo parâmetros a ainda se definirem pela ciência moderna. Por conseguinte, em cotejo a dois direitos fundamentais – a liberdade religiosa e a saúde – não há menor lógica em se franquear o consumo do daime como uma opção recreativa, fora dos âmbitos religioso ou terapêutico.

Uma prova técnica reside no Item 25 da própria resolução, pelo qual “*o plantio, o preparo e a ministração com o fim de auferir lucro é incompatível com o uso religioso que as entidades reconhecem como legítimo e responsável*”⁵³⁵, porquanto a prática da mercantilização do ayahuasca, operando ao largo do manto protetivo da liberdade religiosa constitucionalmente consagrada, significaria um aviltamento do ato de fé promovido pelas religiões ayahuasqueiras, cuja legitimidade no uso tradicional do chá do Santo Daime se mostra digna de proteção (Item 26).

⁵³⁴ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

⁵³⁵ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

Mais do que isso, contudo, é perceber que a resolução de 2010 ainda se incumbiu de regulamentar a questão dos neoayahuasqueiros nesse ponto. Com expresse reconhecimento de grupos que não são autossuficientes quanto à matéria-prima dos rituais, o texto regulamentador em testilha, com supedâneo no artigo 5º, VI, da Constituição de 1988, e no artigo 2º da Lei de Drogas (Lei nº 11.343/06), dissipa uma parcela da contradição suscitada no Item 31 (turismo), ao destacar que a vedação à obtenção de lucros não deve inviabilizar o custeio da produção, transporte e aquisição do chá (ou ingredientes) por grupos dependentes em termos de matéria-prima (Item 27).

Nesse ponto, insere-se o terceiro vetor, o jurídico-penal. Como se pode já depreender dos dois vetores anteriores, há franca proibição da mercantilização não apenas do ayahuasca, como também da própria experiência de consumo dessa substância, trivializando-se o efeito alucinógeno inserido em um contexto religioso como uma opção recreativa a ser oferecida na malha capitalista contemporânea do Terceiro Setor, sem, no entanto, inviabilizar o proselitismo religioso (a ser tratado em tópico específico).

Impende destacar que esse posicionamento da resolução não se pauta em refletir uma posição meramente conservadora a respeito das drogas, até porque, de tópico anterior, restou claro que o uso contínuo do ayahuasca em contexto religioso, segundo as pesquisas científicas conduzidas até o presente, não implicaria o fomento da antissocialidade ou a diluição dos laços familiares e comunitários dos daimistas; ao contrário, reforça-os como consequência natural da comunitarização (*Vergemeinschaftung*) promovida pela religião⁵³⁶.

BEATRIZ LABATE, a esse propósito, argutamente sustenta a tese de que a existência do campo ayahuasqueiro seria uma barreira social à mercantilização do ayahuasca⁵³⁷, não se observando no contexto daimista uma base empírica correntemente lançada em crítica às vozes que sustentam a irrestrita descriminalização das drogas, em

⁵³⁶ Remeta-se à nota nº 204.

⁵³⁷ LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção* cit., nota 144 supra, p. 21. “A ayahuasca não é ‘droga’ porque está no domínio tradicional e sagrado. Mas o que essa fórmula significa de fato é que o uso da droga é controlado por um conjunto de mecanismos de legitimação que define o que é ‘tradicional’ e o que é ‘profano’”.

especial, uma injustificável postura omissiva quanto a fenômenos sociais de desagregação social gerada a partir da toxicodependência de usuários contumazes.

Nos termos do Item 27 da Resolução nº 01/2010:

27. A vedação da comercialização da Ayahuasca não se confunde com seu custeio, com pagamento das despesas que envolvem a coleta das plantas, seu transporte e o preparo. Tais custos de manutenção, conforme seja o seu modo de organização estatutária, são suportados pela comunidade usuária. E é evidente, também, que a produção da Ayahuasca tem um custo, que pode variar de acordo com a região que a produz, a quantidade de adeptos, a maior ou menor facilidade com que se adquire a matéria prima (cipó e folha), se se trata de plantio da própria entidade ou se as plantas são obtidas na floresta nativa, e tantas outras variáveis⁵³⁸.

Em que pesem os méritos da resolução de 2010, o documento é também suscetível de críticas. As principais dizem respeito ao consumo do ayahuasca por menores e por mulheres grávidas.

É o próximo ponto.

⁵³⁸ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

4.4. O daimismo para crianças, adolescentes e gestantes

Louvável que seja a preocupação do Estado em franquear a crianças, adolescentes e gestantes o pleno exercício da liberdade religiosa (ideal também defendido na dissertação, frise-se), o amplo gozo dessa liberdade civil não se confunde com a absoluta ausência de restrições. Tanto assim o é que nem mesmo se criticam, aqui, os vetores religioso, ambiental e jurídico-penal tracejados para as religiões ayahuasqueiras nos termos da presente Resolução/CONAD nº 01/2010.

Se, em relação a portadores de deficiências ou transtornos mentais, a hipótese inicial de controle ou até, em casos extremos, de proibição do consumo do ayahuasca, em prol da própria saúde e integridade física dos indivíduos pertencentes a esses grupos, não chega a ser tão problemática, em relação a menores e grávidas (com possível extensão das considerações também para lactantes, a depender de estudos científicos específicos, não encontrados na pesquisa), a contumélia faz-se presente, pois não estão sujeitos ao tratamento peculiar que se procura reservar, em situações concretas, a pessoas com alguma forma de patologia no campo mental (para estas, os daimistas traçam recomendações quanto ao não consumo ou, a depender do grupo, ao consumo reduzido do ayahuasca).

No caso específico do tema ora alinhavado, a regulamentação fica adstrita a um único dispositivo, o Item 46 da Resolução/CONAD nº 01/2010, segundo o qual, partindo-se da constatação científica da ausência de danos à saúde individual, o consumo do yagé

“por menores de 18 (dezoito) anos deve permanecer como objeto de deliberação dos pais ou responsáveis, no adequado exercício do poder familiar (art. 1634 do CC); e quanto às grávidas, cabe a elas a responsabilidade pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, a preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro”.

No tocante à premissa científica, exorta-se novamente o argumento já utilizado em tópico anterior. Ao menos no curso das pesquisas desenvolvidas para a elaboração desta dissertação, não foram detectados estudos específicos envolvendo crianças ou adolescente, à exceção do conhecido *Projeto Hoasca*⁵³⁹, envolvendo um restrito espaço amostral com adolescentes da UDV.

Conduzido em 1993, a linha de pesquisa, malgrado os méritos que lhe são inerentes, ainda suscita muitas indagações, pois, conforme expõem BEATRIZ LABATE, RAFAEL GUIMARÃES e ISABEL SANTANA DE ROSE, com espeque nas observações no campo da Neuropsiquiatria elaboradas por DOERING-SILVEIRA, as constatações favoráveis devem ser acolhidas *“com cautela, pois o número de participantes era reduzido, o sexo dos mesmos era exclusivamente o masculino e o teste neuropsicológico utilizado não recebeu os cuidados necessários para se evitar ao máximo interferências culturais, semânticas e metodológicas”*⁵⁴⁰.

Ainda na mesma linha seguida, prepondera a conclusão ineludível, segundo o qual a linha de pesquisa empregada, na douda opinião de DOERING-SILVEIRA, não teria permitido dissociar os efeitos da ayahuasca do próprio contexto peculiarmente favorável de inserção dos adolescentes em uma comunidade religiosa⁵⁴¹, o que, francamente, só aguça o ceticismo a esse respeito. A falta de respostas científicas identificando efeitos negativos não autoriza deduzir por sua inexistência.

Portanto, no conflito concreto da liberdade religiosa com os direitos fundamentais, de natureza indisponível, relativos à vida, à saúde e à integridade físico-psíquica, sujeitos de direito albergados pela doutrina constitucionalizada da proteção integral, a permissividade da resolução erige consternações.

Diferente não é a conclusão a respeito das mulheres grávidas.

⁵³⁹ Remeta-se à nota n° 267.

⁵⁴⁰ LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 67.

⁵⁴¹ *Apud* LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões* cit., nota 178 supra, p. 71.

Ainda que o Código Civil brasileiro esteja filiado à chamada doutrina natalista (artigo 2º⁵⁴²), o nascituro não tem a descoberto os potenciais direitos que exercerá diante do nascimento com vida, o que lhe confere, juridicamente, personalidade civil.

Além da própria ressalva feita no antedito artigo 2º do Código Civil vigente, a criminalização do infanticídio e do aborto, a cizânia constitucional relativa à interrupção da gravidez de feto anencéfalo perante o Colendo Supremo Tribunal Federal (ADPF 54/DF, de relatoria do Ministro Marco Aurélio) e a previsão legal de suspensão e perda do poder familiar por atos ou omissões dos pais em desconformidade com o superior interesse do menor (artigos 1.637 e 1.638 do Código Civil), dentre outros possíveis argumentos, tornam, no mínimo, bastante problemática a posição eleita no Item 46 da Resolução/CONAD nº 01/2010 em essencialmente delegar a escolha pelo consumo da ayahuasca, durante a gestação, à própria gestante. E, embora não haja referência explícita no texto averiguado, deduz-se ser idêntico o desate técnico em relação à nutriz, como já antecipado.

A cautela exigida nessas situações não implicaria manter qualquer ranço discriminatório contra daimistas ou vegetalistas em geral (aqui repudiado, além de vedado, incondicionalmente, pelo artigo 3º, parágrafo único, da Lei nº 8.069/90⁵⁴³), senão um esforço em conciliar o prioritário interesse de crianças e adolescentes, com base na doutrina da proteção integral, com o exercício da liberdade religiosa pela mãe gestante (ou nutriz) daimista. Não lhe deveria ser coibida, seguramente, a faculdade de introduzir a prole nas práticas da religião vegetariana exercida, educando-a segundo os preceitos morais alinhavados de acordo com a doutrina daimista. A educação da prole, introduzindo-a, inclusive, na medida do possível, ao bojo da doutrina religiosa, não induz a um permissivo automático para irrestrito consumo do yagé, contudo.

⁵⁴² “Art. 2º A personalidade civil da pessoa começa do nascimento com vida; mas a lei põe a salvo, desde a concepção, os direitos do nascituro”.

⁵⁴³ “Art. 3º. *Omissis*. Parágrafo único. Os direitos enunciados nesta Lei aplicam-se a todas as crianças e adolescentes, sem discriminação de nascimento, situação familiar, idade, sexo, raça, etnia ou cor, religião ou crença, deficiência, condição pessoal de desenvolvimento e aprendizagem, condição econômica, ambiente social, região e local de moradia ou outra condição que diferencie as pessoas, as famílias ou a comunidade em que vivem” (já na Redação dada pela Lei nº 13.257/2016).

Em suma, a restrição aqui defendida, à míngua de uma satisfatória consistência científica no estudo dos efeitos do consumo prolongado do ayahuasca por menores (ou, ainda, mais especificamente, em gestantes), apenas refletiria a impossibilidade em se transigir, nesse caso específico, com a garantia de amplo e sadio desenvolvimento físico-psíquico de crianças e adolescentes, do contrário se estabeleceria margem para um precedente que daria azo a situações ainda mais problemáticas envolvendo outros grupos sociais.

Em vista da ampla gama de direitos fundamentais, assegurados com absoluta prioridade a crianças e adolescentes com fundamento no já citado artigo 227, *caput*, da Constituição Republicana de 1988, o posicionamento acautelatório revela-se de melhor alvedrio.

Na concretude das situações tratadas nesse tópico em particular, não há que se afirmar o desprestígio à liberdade religiosa. Trata-se de um valor constitucional cuja proteção aqui se advoga, da forma mais ampla *possível*. Como qualquer liberdade civil fundamental, não é absoluta e encontra lindes noutros valores e princípios.

É bem o caso das situações ora tratadas: somente com a superveniência da maioridade civil (coincidindo com a maturidade biopsicossocial), passa o indivíduo a responder plenamente por suas próprias escolhas. Educar crianças e adolescentes para serem daimistas é legítimo; fornecer-lhes o daime, contudo, mesmo com os resultados positivos da maioria das pesquisas travadas nesse campo, não é medida que se amolde à doutrina da proteção integral.

Por essa perspectiva, conviria encerrar esse movimento do texto, citando-se paradigmático excerto da ADPF 54/DF, relatada pelo Ministro MARCO AURÉLIO, no ponto em que se enfeixam a liberdade religiosa e o direito fundamental à saúde:

Ao Estado brasileiro é terminantemente vedado promover qualquer religião. Todavia, como se vê, as garantias do Estado secular e da liberdade religiosa não param aí – são mais extensas. Além de impor

postura de distanciamento quanto à religião, impedem que o Estado endosse concepções morais religiosas, vindo a coagir, ainda que indiretamente, os cidadãos a observá-las. Não se cuida apenas de ser tolerante com os adeptos de diferentes credos pacíficos e com aqueles que não professam fé alguma. Não se cuida apenas de assegurar a todos a liberdade de frequentar esse ou aquele culto ou seita ou ainda de rejeitar todos eles. A liberdade religiosa e o Estado laico representam mais do que isso. Significam que as religiões não guiarão o tratamento estatal dispensado a outros direitos fundamentais, tais como o direito à autodeterminação, o direito à saúde física e mental, o direito à privacidade, o direito à liberdade de expressão, o direito à liberdade de orientação sexual e o direito à liberdade no campo da reprodução ⁵⁴⁴.

Apresentada a regulamentação normativa, portanto, oportuno, até pela referência à ação constitucional citada, passar ao tratamento jurisprudencial do tema.

⁵⁴⁴ Fonte: www.stf.jus.br.

4.5. O tratamento jurisprudencial do daimismo

Apartando-se os precedentes pretorianos, abordados em tópico específico no que dizia respeito ao tema do curandeirismo (marginal ao objetivo fulcral da dissertação), procedeu-se a uma análise qualitativa de aproximadamente vinte acórdãos espelhando a abordagem jurisprudencial do ayahuasca no País.

Antes que se apresentem os acórdãos relativos à matéria penal e processual penal, mostra-se oportuno trazer à baila dois acórdãos da esfera cível, pelos quais se extraem oportunas considerações no tocante ao objeto do trabalho.

O primeiro dele é o Agravo em Recurso Especial perante o Colendo Superior Tribunal de Justiça – Ag em REsp nº 6.604/RS, de relatoria do Ministro MARCO BUZZI, com publicação em 15/03/2012 – inicialmente citado por sua imediata conexão com o desfecho do movimento anterior do texto. Trata-se de agravo contra decisão que negara seguimento ao recurso especial interposto de decisão do Egrégio Tribunal de Justiça sul-rio-grandense, relativo à guarda do menor adolescente, em disputa pelas figuras materna e paterna⁵⁴⁵.

No ponto que diz respeito ao presente trabalho, um dos argumentos do agravante, também recorrente em recurso especial, contra a decisão do Tribunal estadual, acusado de preconceito religioso, “*ao proibir que o menor participe da crença professada pela mãe, mediante o consumo do chá Santo Daime*”. O Colendo Superior Tribunal de Justiça, deixando de reformar, no mérito, a questão destrinchada perante a Egrégia Corte de Justiça gaúcha (até por extrapolar os lindes do agravo), negou seguimento ao recurso especial interposto.

Convém, por conseguinte, trazer à colação a ementa do v. acórdão em questão⁵⁴⁶:

⁵⁴⁵ Fonte: www.stj.jus.br.

⁵⁴⁶ Fonte: www.tjrs.jus.br.

AGRAVO DE INSTRUMENTO. AÇÃO DE REVERSÃO DE GUARDA. FORTE LITÍGIO ENTRE OS GENITORES. ADOLESCENTE QUE REITERADAS VEZES MANIFESTA SUA VONTADE DE IR MORAR COM A MÃE. NECESSIDADE, ENTRETANTO, DE AMPLA DILAÇÃO PROBATÓRIA. Em que pese a vontade do menor, de treze anos de idade, de residir com a genitora, conveniente que se mantenha a situação já consolidada enquanto se aguarda a realização das provas, porquanto o adolescente encontra-se com o genitor desde 2004. RECURSO DESPROVIDO. (SEGREDO DE JUSTIÇA)

(Agravado de Instrumento Nº 70033935974, Oitava Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: CLAUDIR FIDELIS FACCENDA, Julgado em 15/04/2010)

Quanto ao conteúdo, relatado pelo Desembargador CLAUDIR FIDELIS FACCENDA, extrai-se do histórico que, por ocasião do divórcio litigioso dos pais do menor (à época com oito anos de idade), havia sido arguido, como uma das razões que justificara a guarda plena da criança pelo genitor, o fato de que *“a genitora usava drogas e não possuía comportamento adequado, ao contrário do pai dos menores, que logrou êxito em demonstrar a existência de um ambiente saudável em sua residência para prosseguir na educação de seus filhos”*. O Tribunal considerou como estranho ao objeto do agravo a *“incansável discussão travada pelas partes, acerca das propriedades do chá Santo Daime”*, consumido no Céu de São Miguel, comunidade daimista de que a genitora do menor faz parte. Negando preconceito religioso, a decisão priorizou o bem-estar do então adolescente e, no caso concreto, levou em consideração o fato de que a genitora perdera, em 2004, a guarda dos filhos, por *“denúncias graves”* quanto ao uso contumaz de drogas na companhia do filho mais velho.

Infelizmente, o v. acórdão, conquanto tenha tecido o alerta quanto a não ostentar preconceito religioso, não enfrentou adequadamente o tema específico relativo ao daimismo. Do v. acórdão se obtém apenas uma referência superficial à ação de divórcio litigioso, não se esclarecendo, seja por paráfrases, seja por recapitulação direta do texto desse último processo, se a perda da guarda pela mãe fora motivada pelo simples fato de

ser daimista. A razão técnica repousara no uso de drogas (genericamente referidas) em companhia com o filho mais velho. Com equívoco.

No desate técnico da supracitada ação de divórcio, o Egrégio Tribunal de Justiça sul-rio-grandense albergou os argumentos da sentença de Primeiro Grau, pelos quais, como se vê de excerto ora reproduzido a partir da decisão monocrática, apenas se referia à condição de daimista da genitora do menor, não existindo referências ao emprego de outras drogas (lícitas ou não). Ainda assim, à luz da doutrina da proteção integral, o mero enredamento do filho infante em culto daimista mostrou-se suficiente para fomentar razão de decidir em prol da destituição da guarda da genitora, mantida a visitação regular (trecho no v. acórdão). A instância revisora não enfrentou a questão direta, pontuando apenas que a longa diatribe entre as duas figuras parentais acerca da liberdade religiosa desviaria o foco para o ponto principal, qual seja, a tomada das medidas técnicas necessárias em prol do interesse superior do menor. Segundo a sentença, mantida em Segundo Grau:

“Retomando a questão da participação do menor nos cultos ou encontros da entidade mais conhecida por Santo Daime, tenho por conveniente aqui colocar que, a despeito da divergência entre os efeitos da substância, do denominado chá Santo Daime ou ayahuasca, a simples dúvida, a mera suspeita quanto aos seus efeitos, especialmente no que diz com uma criança com sete anos completados no último sábado (12 de junho), justificaria mais do que redobrado acautelamento, mesmo que não ministrado o tal chá ao infante”. [reprodução de trecho da sentença]

(...)

A divorcianda, em suas razões de apelação, demonstra sua irresignação com o deferimento da guarda do filho ao pai. Nessa linha, destacou que o recorrido pugnou pela realização de duas perícias psicológicas, no entanto, ambas concluíram pela manutenção da guarda do filho com a mãe. Assim, no intuito de denegrir a imagem da recorrente como mãe, o pai noticiou ao Juízo que a mãe estaria frequentando o culto religioso do Santo Daime na companhia do filho o que, apesar de nunca ter sido provado, foi decisivo na

transferência da guarda da criança ao genitor. Nessa senda, ressaltou que não há prova nos autos que desabone a conduta da apelante como mãe, frisando as conclusões dos laudos psicológicos. Assim, sustentou que a alteração da guarda ocorreu em flagrante preconceito religioso do julgador, situação totalmente ilegal frente aos preceitos da Constituição Federal. Ademais, referiu que nunca descumpriu o comando judicial inconstitucional de se abster de levar o filho aos cultos religiosos e, portanto, não subsiste qualquer risco à criança com a manutenção da guarda. Assim, concluiu que a única motivação para a destituição da guarda materna é a punição da mãe por participação em culto religioso ao alvitre da legislação maior que protege a livre escolha religiosa, vedando qualquer tipo de repressão ou discriminação. Desse modo, pugnou pela modificação da sentença com o deferimento da guarda à mãe. No que pertine à visitação, salientou que por razões óbvias de necessidade de maior convivência da mãe com o filho, estas devem ser ampliadas. Assim, requereu a concessão de mais um pernoite por semana, fixando-os, preferencialmente, nas terças e quintas-feiras.

(...)

Em que pese ao extenso arrazoado da genitora no que pertine ao seu livre arbítrio na escolha religiosa e ao flagrante agir preconceituoso da Justiça ao não permitir que seu filho esteja em contato com a religião materna, não é este o caso dos autos.

Nesse contexto, saliento à recorrente que quando foi analisada liminarmente a questão da guarda, este Relator examinou os argumentos maternos e paternos quanto à livre escolha religiosa e o bem-estar do filho menor de idade – vide decisão do AI 70037756525 – no entanto, o que levou ao julgador a reverter a guarda do menor de idade em favor do pai foi o fato da mãe descumprir a decisão judicial, independente do seu conteúdo.

No ponto, destaco à genitora que quando há forte litígio entre os pais, como é o caso destes autos, não é o momento de se medir forças, tentando apagar incêndio com gasolina. Mas, sim, é o momento de se pensar e repensar qualquer atitude, no intuito de reestruturar o bom entendimento dos genitores para que se consiga proteger o menor de idade. Essa é a função dos pais e cuidadores.

(TJRS, Apelação Cível N° 70049252687, Oitava Câmara Cível, Tribunal de Justiça do RS, Relator: ALZIR FELIPPE SCHMITZ, Julgado em 27/06/2013, v.u.)⁵⁴⁷

O posicionamento assumido pela E. Corte de Justiça do Rio Grande do Sul não destoia das conclusões tecidas noutro precedente, similar, perante o E. Tribunal de Justiça do Estado do Maranhão, envolvendo também uma ação de guarda cumulada com regulamentação do direito de visitas do menor, em litígio entre as figuras parentais, o pai sendo daimista (Apelação Cível nº 0015488-22.2012.8.10.0001, relatado pelo Desembargador KLEBER COSTA CARVALHO, em votação unânime, com julgamento na data de 16/12/2014)⁵⁴⁸.

Conquanto na própria ementa do respeitável precedente se tenha enfatizado que a intervenção do Estado-Juiz na educação da criança, inclusive quanto ao aspecto da religião, somente seria autorizável em casos excepcionais, presentes as hipóteses de incapacidade ou periculosidade, no v. acórdão, a situação concreta, envolvendo um pai que buscava preservar o exercício da posição parental e o direito de convivência com o filho, à época com sete anos de idade, conciliando-os com sua posição de terapeuta holístico da “filosofia xamânica”.

Parte das consternações erigidas na análise do caso concreto derivou do fato de ter o genitor levado o filho infante ao consumo do ayahuasca. E, como visto do caso concreto, apesar da cláusula fundamental de liberdade religiosa, o entendimento não apenas dos julgadores, como de todos os atores processuais, foi de simplesmente associar o contato da criança com o yagé com um exemplo de situação de risco:

“(...) Do mesmo modo, lembro que toda criança e adolescente tem direito à convivência com sua família (art. 19, ECA), tanto materna quanto paterna, quando se tratar se pais separados. Portanto, ainda que separados, devem os genitores superar seus conflitos pessoais em

⁵⁴⁷ Fonte: www.tjrs.jus.br.

⁵⁴⁸ Fonte: www.tjma.jus.br.

favor da construção de um ambiente familiar saudável, estável e equilibrado, necessário à criação e educação de seus filhos, buscando, por conseguinte, uma convivência marcada pelo respeito mútuo e pelo diálogo, restando ao Judiciário intervir apenas nas hipóteses de extrema divergência. Não é isso, porém, o que ocorre no presente caso, em que qualquer divergência outrora existente entre os genitores quanto à criação da criança afigura-se não mais imperar hodiernamente. Senão vejamos. É bem verdade que, como ressaltado pelo ilustre Promotor de Justiça atuante no feito, Dr. Abel José Rodrigues Neto, o relatório psicossocial elaborado pela Divisão de Serviço Social e Psicologia do Fórum da Comarca de São Luís aponta que o apelado já adotou condutas capazes de oferecer risco à incolumidade física e psicológica ao menor, tais como oferecer chá de "ayahuasca", bebida feita com substância psicoativa, bem como permitir que a criança tivesse contato com adultos frequentadores do centro de tratamento xamânico do qual seria proprietário. Entretanto, não é menos verdade que o relatório psicossocial também reconhece a importância do convívio do infante com ambos os genitores, destacando, inclusive, a valor da referência paterna para o saudável desenvolvimento da criança e o risco de a mãe cometer alienação parental. (...)Demais disso, conforme informação constante das contrarrazões ao apelo, o apelado não mais residem no sítio sede do centro de tratamento xamânico, no município de Raposa/MA, mas, sim, em apartamento residencial alugado no bairro do Turu, em São Luís/MA (vide contrato de locação à fl. 207), localizado próximo à escola onde o menor estuda, restando sobremodo minorado o risco de ele ter contato com as pessoas que frequentam o Instituto Terapêutico Holístico pertencente ao apelado. Nesse panorama, por todos os argumentos jurídicos até aqui lançados, que amparam o direito do pai de participar ativamente da vida do filho (criação, educação, cuidado, sustento, lazer, etc.), parece-me prudente manter a guarda compartilhada, com residência fixa com a mãe do infante. Isso não impede que, posteriormente, com o crescimento do menor, a experiência não possa demonstrar que tal situação deva ser alterada, o que deverá ocorrer no interesse do bem-estar da criança, o qual, repise-se, se sobrepõe aos interesses dos demandantes. De outro giro,

permanecendo a guarda compartilhada, deve-se manter resguardado o direito de visitas do apelado nos termos consignados na sentença”.

Embora se sustente, nesta dissertação, que o consumo do ayahuasca deva ser restringido a menores e a grávidas por carência de base científica mais ampla sobre os efeitos para a saúde de pessoas em processo de desenvolvimento, a justificativa ora sustentada dissente do Item 46 da Resolução/CONAD nº 01/2010. Da mesma forma, porém, sem adequado enfrentamento no v. acórdão da matéria, o simples consumo, pela genitora, de ayahuasca, em decorrência do exercício da liberdade religiosa não equivale à situação de consumo contumaz de drogas ilícitas.

Afinal, não haveria sentido, em um Estado democrático de Direito, em se apoiar a drástica decisão de perda da guarda dos filhos pelo simples exercício de uma prática ritualística de cunho religioso, tendo havido, se as drogas referidas nesse processo (e na ação de divórcio litigioso) se limitarem à ayahuasca, uma clara postura discriminatória por parte do Poder Judiciário. Cenário diverso é o uso contumaz de substâncias de ilicitude indiscutível, em conformidade com a Portaria SVS/MS nº 344/98, cabendo, somente nesse caso, inferir pela verificação de situação de risco ao menor, na conservação da guarda pela genitora.

Outrossim, a mera introdução da criança e do adolescente à doutrina daimista não ensejaria, *de per se*, fator idôneo à destituição do poder familiar, pois, ainda que fora do contexto penal, seria proferida pela Justiça Pública uma decisão com conteúdo discriminatório, ao arrepio do valor fundamental da liberdade religiosa.

Pela doutrina da proteção integral, o que aqui se defenda é somente o não uso do daime por menores, à falta de maior lastro científico sobre a questão; a simples condição de daimista, muito ao contrário do que parece entrever de parcela da jurisprudência, não é mácula à idoneidade pessoal de ninguém, de modo que a participação dos menores em práticas daimistas *não* ritualísticas (que não envolvam o consumo do yagé, portanto) jamais poderia ser entendida como exposição do menor às situações de perigo de que trata a Lei nº 8.069/90.

Portanto, considerando-se que o texto da portaria emana diretamente da garantia fundamental de liberdade religiosa (artigo 5º, VI, da Constituição de 1988), a decisão judicial, tendo desconsiderado o manifesto desejo do adolescente em residir com a mãe (artigo 100, inciso XII, c/c artigo 161, § 3º, ambos da Lei nº 8.069/90⁵⁴⁹), carece de legalidade, por ter privado – mesmo com extensão e preservação do direito de visitas – a genitora de exercer a guarda (ao menos, na modalidade compartilhada), como poder-dever que legitimamente lhe caberia por sua condição parental.

A esse propósito, defende-se aqui que as eventuais campanhas de desqualificação contra a genitora e a obstaculização de sua convivência com a prole, se promovidas pela figura paterna, ainda mais pelo simples fato em ser a ex-cônjuge daimista, claramente perfariam comportamentos característicos de alienação parental, censurados, em lei específica (em rol puramente exemplificativo), pelo artigo 2º, parágrafo único, incisos I, III e IV, da Lei nº 12.318/2010⁵⁵⁰.

Por denotar uma discordância do posicionamento defendido, ainda nessa seara, na presente dissertação, *noblesse oblige* que se devote especial atenção ao julgamento de agravo de instrumento, junto ao Poder Judiciário paulista, contra decisão monocrática da Justiça da Infância e Juventude, por meio da qual se suspendera o consumo

⁵⁴⁹ Art. 100. Na aplicação das medidas levar-se-ão em conta as necessidades pedagógicas, preferindo-se aquelas que visem ao fortalecimento dos vínculos familiares e comunitários.

Parágrafo único. São também princípios que regem a aplicação das medidas:

XII - oitiva obrigatória e participação: a criança e o adolescente, em separado ou na companhia dos pais, de responsável ou de pessoa por si indicada, bem como os seus pais ou responsável, têm direito a ser ouvidos e a participar nos atos e na definição da medida de promoção dos direitos e de proteção, sendo sua opinião devidamente considerada pela autoridade judiciária competente, observado o disposto nos §§ 1º e 2º do art. 28 desta Lei. (Incluído pela Lei nº 12.010, de 2009)

Art. 161. *Omissis.* (...)

§ 3º. Se o pedido importar em modificação de guarda, será obrigatória, desde que possível e razoável, a oitiva da criança ou adolescente, respeitado seu estágio de desenvolvimento e grau de compreensão sobre as implicações da medida (Incluído pela Lei nº 12.10/2009).

⁵⁵⁰ Art. 2º. *Omissis.*

Parágrafo único. São formas exemplificativas de alienação parental, além dos atos assim declarados pelo juiz ou constatados por perícia, praticados diretamente ou com auxílio de terceiros:

I - realizar campanha de desqualificação da conduta do genitor no exercício da paternidade ou maternidade;
(...)

III - dificultar contato de criança ou adolescente com genitor;

IV - dificultar o exercício do direito regulamentado de convivência familiar;

do ayahuasca por crianças e adolescentes ligadas à comunidade vegetalista Centro Espírita Beneficente União do Vegetal Núcleo Samauna, com determinação para instalação, de ofício, de procedimento investigatório. Na letra da ementa⁵⁵¹:

AGRAVO DE INSTRUMENTO - Utilização de chá oriundo da infusão de substâncias que poderiam causar dependência física ou psíquica em crianças e adolescentes que participam de culto religioso - Determinação judicial de suspensão do uso - Alegação de que o procedimento judicial aberto de ofício é inadequado, existindo violação de direitos constitucionais - Estudos científicos indicativos de que o chá não causa quaisquer problemas aos que o ingerem - Admissibilidade - Caso em que não era possível abertura de procedimento investigatório sem fundamentação jurídica, porque a tanto não chega a competência do Juiz da Infância e Juventude - Nulidade da r. decisão atacada - Recurso provido.
(TJSP; Agravo de Instrumento 9029838-98.2001.8.26.0000; Relator (a): SERGIO AUGUSTO NIGRO CONCEIÇÃO; Órgão Julgador: 4ª Câmara de Direito Criminal; Foro de São Roque - 2ª. Vara Judicial; Data do Julgamento: N/A; Data de Registro: 29/01/2002)

O agravo, interposto em face da zelosa Promotoria Oficiante junto à Vara da Infância e Juventude de São Roque/SP, sustentava que o consumo do ayahuasca consistia em prática ritualística voltada à simples “concentração mental” de seus adeptos há cerca de quarenta anos, inclusive por menores de idade (sempre em dosagens adequadas ao grau de desenvolvimento etário), invocando-se, ainda, como fato novo, a existência de protocolo de pesquisa a ser conduzida pela Universidade da Califórnia/EUA, visando demonstrar a inexistência de consequências adversas pelo consumo do chá por crianças e adolescentes.

A decisão, tomada por maioria (em conformidade com o relator) e bastante anterior (2002) à Resolução/CONAD nº 01/2010, rejeitou cogitar-se, *in casu*, de

⁵⁵¹ Fonte: www.tjsp.jus.br.

potencial existência de prática delituosa (referência, em possível erro material, ao disposto no artigo 263 do Código Penal) na espécie, “*posto não existir nos autos quaisquer indícios inquestionáveis de que o aludido chá seja causador de dependência física ou psíquica, somando-se a isso, de forma sintomática, a abundância de informações oferecidas pelo próprio agravante quanto às características, composição e efeitos da infusão, maior interessado na liberação da bebida*”. Por conseguinte, reputando igualmente extremada a instauração de procedimento *ex officio* não previsto no artigo 149 da Lei nº 8.069/90⁵⁵², o recurso foi provido, anulando-se a decisão arrostada desde o nascedouro.

Outro precedente, desta vez extraído da jurisprudência paulista, com pertinência ao presente trabalho, diz respeito à Igreja Holística Sagração da Natureza, agravando a decisão de indeferimento de medida liminar, em mandado de segurança, visando o *writ* à suspensão da exigibilidade do Imposto Prédio e Territorial Urbano (IPTU) perante o Município de Peruíbe/SP, por invocação expressa à imunidade religiosa prevista no artigo 150, inciso VI, *c*, da Carta Magna de 1988.

No referido recurso – Agravo nº. 2053685-29.2016.8.26.0000, relatado pelo Desembargador GERALDO XAVIER, perante a 14ª Câmara de Direito Público do Egrégio Tribunal de Justiça paulista, em votação majoritária, com publicação na data de 16/09/2016⁵⁵³ – o desfecho técnico já foi mais favorável ao daimismo, em favor da organização religiosa acima citada, haja vista o reconhecimento da referida imunidade, benesse constitucional indiscriminadamente conferida a quaisquer grupos religiosos (sem distinção negativa de credo), conforme se extrai da respectiva ementa:

Agravo de instrumento. Mandado de segurança. Indeferimento de pedido de medida liminar. Suspensão da exigibilidade de crédito de imposto predial e territorial urbano. Exercício de 2016. Alegação de imunidade. Aparente procedência. Imóveis pertencentes a entidade religiosa, que afigura-se preenchedora dos requisitos do artigo 14 do

⁵⁵² Hipóteses que autorizam a autoridade judiciária delimitar, por portaria, ou autorizar, mediante alvará a entrada e a permanência de crianças e adolescentes em determinados locais, o que, segundo v. acórdão em questão, se dá em rol taxativo e não engloba organizações religiosas de qualquer culto.

⁵⁵³ Fonte: www.tjsp.jus.br.

Código Tributário Nacional. Inteligência do artigo 150, VI, "c" e § 4º, da Magna Carta. Recurso provido.

(TJSP; Agravo de Instrumento 2053685-29.2016.8.26.0000; Relator (a): GERALDO XAVIER; Órgão Julgador: 14ª Câmara de Direito Público; Foro de Peruíbe - 1ª Vara; Data do Julgamento: 25/08/2016; Data de Registro: 16/09/2016)

O v. acórdão não se furtou a tomar em consideração a base técnica inserta no Estatuto Social da Igreja Holística Sagração da Natureza, em especial, no que dizia respeito ao artigo 2º do referido estatuto, pelo qual se definia que, no item V, que a realização de trabalhos espirituais, desenvolvida com rituais próprios, com uso religioso (estritamente), de caráter sacramental de bebidas artesanais, envolvendo a “*cerveja de cereais, o alimento sagrado dos Celtas, vinho de uvas, o alimento sagrado dos cristãos, hidromel, bebida sagrada dos povos nórdicos, cachaça orgânica artesanal e o vinho das ervas Banisteriopsis caapi e Psychotria viridis, a bebida sagrada dos Incas, popularmente conhecida por ayahuasca*”, cujo consumo é legalmente autorizado desde a edição da Resolução/CONFEN nº 06/1986.

Em vista da vedação constitucional quanto à instituição de impostos sobre templos de *qualquer* culto, reputaram-se preenchidos os requisitos do artigo 14 do Código Tributário Nacional, e, evitando o *descrimen* negativo em detrimento da seita em questão, deferiu-se a liminar, ante a verossimilhança do caráter religioso da entidade (com base em seu estatuto social), para suspensão da exigibilidade do crédito tributário relativo ao IPTU do exercício de 2016, até proferimento da sentença de mérito.

Malgradadamente, porém, o desate técnico do recurso de apelação em mandado de segurança não seguiu a mesma sorte. Em síntese, o fundamento da decisão foi dilatatório: não haveria respaldo suficiente, no corpo do *mandamus*, para se reconhecer, de forma inequívoca, o caráter religioso da entidade (Igreja Holística Sagração da Natureza); inexistindo, pois, prova do direito líquido e certo, ante a necessidade, nos termos do v. acórdão paulista, de dilação probatória, incabível a concessão da segurança ou, na esfera revisora especificamente, o provimento ao recurso, na douda opinião unânime dos

juízes, em conformidade com o relator, Desembargador JOÃO ALBERTO PEZARINI. Eis o teor da ementa⁵⁵⁴:

APELAÇÃO – Mandado de Segurança – IPTU. Segurança denegada. Imunidade tributária não comprovada. Necessidade de dilação probatória descabida no mandamus. Recurso não provido.

(TJSP; Apelação 0001196-21.2015.8.26.0441; Relator(a): JOÃO ALBERTO PEZARINI; Órgão Julgador: 14ª Câmara de Direito Público; Foro de Peruíbe - 2ª Vara; Data do Julgamento: 28/07/2016; Data de Registro: 11/08/2016)

Inevitável observar que o v. acórdão padece de contradição lógica – o que inclusive suscitou a oposição de embargos declaratórios (TJSP, Embargos de Declaração 0001123-88.2011.8.26.0441, relatado pelo Desembargador RODOLFO CÉSAR MILANO, perante a 14ª Câmara de Direito Público, julgados em 12/03/2015), rejeitados pela Egrégia Corte paulista⁵⁵⁵ - uma vez que, no v. acórdão, fora acolhida a razão de decidir da sentença que denegou a segurança. Entretanto, a própria decisão monocrática havia reconhecido que da análise das provas documentais, sobretudo do estatuto social da entidade, restaria incontroverso o caráter religioso da impetrante (o que foi expressamente citado e, mais ainda, acolhido no v. acórdão) e, mesmo assim, considerou indispensável a dilação probatória, incompatível com o *mandamus*, negando, laconicamente, provimento ao recurso de apelação.

Ainda na seara não criminal, extrai-se um precedente do campo do Direito Privado, em que se reconheceu, ainda que de forma bastante indireta, a legitimidade da religião daimista. Cuida-se de julgamento de dois recursos de apelação cível perante a Egrégia Corte paulista (Apelação 0001314-98.2012.8.26.0118, com relatoria de lavra do Desembargador LUIZ ANTÔNIO COSTA, perante 7ª Câmara de Direito

⁵⁵⁴ Fonte: www.tjsp.jus.br.

⁵⁵⁵ Fonte: www.tjsp.jus.br.

Privado, julgado em 24/02/2016)⁵⁵⁶, um interposto por EMILIANO DIAS LINHARES, fundador da instituição daimista Instituto Espiritual Xamânico Céu Nossa Senhora da Conceição, e defensor ferrenho do combate à drogadição; outro, pela Abril Comunicações S/A. Na data de 18/03/2010, o jornalista REINALDO AZEVEDO havia reproduzido, em seu blog, referência ao artigo “*Começam os bate-bocas e acusações entre correntes rivais do daimé*”, escrito pelo jornalista RICARDO FELTRIN no periódico Folha de S. Paulo.

Segundo o autor da ação, EMILIANO DIAS LINHARES, do referido blog constavam, equivocadamente, referências à demissão do autor da Polícia Militar (houve exoneração), à propositura de ação civil pelo CEFLURIS contra ele (jamais existiu tal processo), além de comentários anônimos, em geral de conteúdo calunioso e difamante (essa pessoa é “doente”). Requereu, assim, a identificação dos autores anônimos; a retirada das informações inexatas e, mais ainda, das ofensivas; o exercício de direito de resposta à notícia; o pagamento de *quantum* indenizatório no valor de R\$ 100.000,00 (cem mil reais). Por seu turno, a Abril insiste que, além de o Marco Civil da Internet ser lei inaplicável à espécie, porquanto posterior aos fatos (Lei nº 12.965/2014), a condenação imposta em Primeiro Grau teria vulnerado o princípio reitor das relações comunicativas na internet, existindo, ainda, a necessidade de determinação judicial delimitando o conteúdo a ser retirado do provedor (nos termos do artigo 19 do referido Marco Civil da Internet).

Embora no v. acórdão, que conferiu, em votação unânime, parcial provimento a ambos os recursos, se tenha exonerado a Abril de qualquer descumprimento dos dispositivos da sobredita Lei nº 12.965/2014, ou de ter veiculado informações inverídicas, acentuou, diversamente do quanto decidido em Primeiro Grau (ocasião em que se indeferiu o direito de resposta por ausência de ofensa à honra do autor), que houvera, pelo que se deduz, opróbrio ensejador de reparação por danos morais, apenas tendo firmado a necessidade de ajuizamento de ação própria contra os responsáveis diretos pelos comentários. Ainda assim, na decisão ora mencionada, considerando-se o caráter altamente demeritório dos comentários, o longo período de exposição *online* (de 2010 a 2012) e o

⁵⁵⁶ Fonte: www.tjsp.jus.br.

alcance das notícias por conta da notoriedade do jornalista subscritor do blog, fixou-se um valor arduo em R\$ 20.000,00 (vinte mil reais) em favor do requerente⁵⁵⁷.

Portanto, cabe deduzir que, de maneira transversa, a jurisprudência paulista fixou, com esse precedente, que a dedicação do autor à religião daimista não poderia dar azo à mácula à sua honra e reputação, não se podendo extrair de sua mera filiação a uma religião ayahuasqueira um fator pessoal desabonador, porquanto entendimento diametralmente oposto se mostraria incompatível com a consagração da liberdade religiosa, além, evidentemente, de relegar ao léu a tutela dos direitos fundamentais relativos à personalidade, como a imagem e a honra. Se esta última é de relevância também para o Direito Penal, a inexistência de tipo penal específico que tutele adequadamente a primeira revela quão deficitária é a legislação penal brasileira, malgrado o número acachapante de tipos penais previstos no ordenamento brasileiro.

Por outro vértice, no âmbito do Direito Penal e Processual Penal propriamente, a orientação jurisprudencial vem demonstrando uma linha de coerência com o vetor de descriminalização do emprego do ayahuasca para fins ritualísticos, conforme se extrai do artigo 5º, VI, da Constituição Republicana de 1988, bem como, no plano infraconstitucional, do artigo 2º da Lei nº 11.343/06 e da Resolução/CONAD nº 01/2010.

Essa tem sido a regra geral em âmbito jurisprudencial. O que não exime o retrospecto pretoriano de oscilações.

Dois anos antes do precedente perante a Suprema Corte brasileira, com caráter de *leading case*, conhecido como “Marcha da Maconha” (ADPF 187/DF, de

⁵⁵⁷ Nos termos do v. acórdão, citando-se o excerto em nota de rodapé pela tenuidade do conteúdo com o tema diretamente aqui tratado: “Relativamente às supostas ofensas à honra ao Autor (“Essa pessoa [o Autor] é doente”, “Tudo que ele [o Autor] fala é delírio”), foram feitas por terceiro, representante da outra instituição daimista que o Autor representou por narcotráfico ao MPF, e foram apenas reproduzidas pela Ré a fim de explicitar a rivalidade retratada na notícia, devendo o Autor buscar a responsabilização do emissor da qualificação, e não de quem a veiculou pertinentemente (...) O Autor ainda aproveitou estes autos para denunciar uma série de outros comentários (fls. 144/56) com conteúdo igualmente ofensivo (“fraude”, “charlatão”, “megalomaniaco”, “assassino”), cuja retirada tampouco foi realizada. Considerando (1) o caráter ofensivo dos comentários, (2) sua divulgação por longo tempo (as mensagens datam de 2010, 2011 e 2012), (3) o alcance de muitas pessoas, dada a grande fama do jornalista, e (4) o grande patrimônio da Ré, cabe condená-la a pagar R\$20.000,00 em reparação de dano moral”. Fonte: www.tjsp.jus.br.

relatoria do Ministro CELSO DE MELLO, com julgamento em 15/06/2011)⁵⁵⁸, a própria antropóloga reiteradas vezes citada na presente dissertação, BEATRIZ CAIUBY LABATE, havia sido indiciada em inquérito policial (IP nº 583.11.2008.000982-7, distribuído à Primeira Vara Criminal do Foro Regional de Pinheiros, Comarca da Capital paulista), por lhe ter sido atribuída a prática dos delitos de incitação de crime e de apologia ao crime⁵⁵⁹, eis que ela pretendia, nos termos do inquérito, “*incentivar e ensinar os presentes nas palestras a usarem drogas*”, referindo-se o inquérito, especificamente, a um ciclo de palestras de que a paciente participara, nas dependências da Universidade de São Paulo, durante o Simpósio “*Drogas - Controvérsias e Perspectivas*”, patrocinado pelo Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, ocorrido entre os dias 03 de outubro e 05 de dezembro de 2006⁵⁶⁰.

Pelo que se apurou do caso, o conteúdo da impetração veiculava, em síntese, que a paciente, renomada especialista em Antropologia Social e professora universitária, apenas manifestara posicionamentos científicos sobre as religiões ayahuasqueiras, tampouco se extraindo relevância de possível auto-declaração em que se afirmava apreciadora da ayahuasca. Embora o *habeas corpus* impetrado em favor da paciente (HC 0118352-39.2008.8.26.0000, relatado pelo Desembargador ERICSON MARANHO, perante a 6ª Câmara de Direito Criminal, com julgamento em 12/03/2009, votação unânime) tenha perdido objeto, porque o momento processual de apreciação do mérito sucedeu o próprio encerramento do inquérito (afirmou-se que não se teria meios para trancar um inquérito já encerrado), a liminar em favor da paciente já havia sido concedida, antecipando-se, naquele *writ*, a maior elasticidade democrática para a livre defesa de ideias (garantia fundamental da liberdade de pensamento e opinião, *ex vi* do artigo 5º, inciso IV, da Constituição Republicana de 1988).

⁵⁵⁸ Fonte: www.stf.jus.br.

⁵⁵⁹ **Incitação ao crime**

Art. 286 - Incitar, publicamente, a prática de crime:
Pena - detenção, de três a seis meses, ou multa.

Apologia de crime ou criminoso

Art. 287 - Fazer, publicamente, apologia de fato criminoso ou de autor de crime:
Pena - detenção, de três a seis meses, ou multa.

⁵⁶⁰ Fonte: www.tjsp.jus.br.

Mesmo sem julgamento do mérito, do ponto de vista estritamente formal, a manifestação do ilustre Relator, ERICSON MARANHO, no caso em testilha, permitiu entrever um posicionamento amplamente acolhedor ao exercício das liberdades civis relativas à expressão desembaraçada de opiniões e pensamentos. Tratando a abertura do inquérito policial como uma medida técnica de indisfarçável demasia (mesmo antes da edição da Resolução/CONAD nº 01/2010), o colegiado em questão afastou, mesmo em tese, a tipicidade das condutas imputadas, como se nota de paradigmático excerto:

6.- A paciente é antropóloga, formada em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas, onde obteve o título de Mestre em Antropologia Social e onde, atualmente, é doutoranda. Pesquisadora, participou daquele certame, dispondo-se a discutir a política de combate às drogas. Criticou a adotada no Brasil, dita proibicionista. E, no calor do debate, chegou a afirmar que gostava de consumir ayahuasca, da mesma forma como muitos gostavam de pescar. Manifestação feita em ambiente universitário, em simpósio especificamente realizado para tal fim, não me parece tenha tido a intenção de difundir, de incentivar o crime ou dele fazer apologia. O que discutia era, exatamente, se o ato de consumir droga deveria ser capitulado como crime.

7- Não se reveste de tipicidade penal a conduta de quem, em ambiente apropriado ao debate, discute questões referentes à política de combate ao uso ilegal de substância entorpecente, questionando a validade daquela que se realiza através da criminalização da conduta, mormente sendo o expositor das ideias, consideradas liberalizantes, técnico com formação acadêmica na área, condição que faz transparecer intuito meramente científico.

8.- De outro lado, proclamar-se apreciadora da substância conhecida por ayahuasca, não me parece assuma importância suficiente para fazer da paciente incitadora ou apologista de crime. A demasia é indisfarçável.

(TJSP; Habeas Corpus 0118352-39.2008.8.26.0000; Relator (a): ERICSON MARANHO; Órgão Julgador: 6ª Câmara de Direito Criminal; Foro Regional XI - Pinheiros - 1ª Vara Criminal; Data do Julgamento: 12/03/2009; Data de Registro: 22/04/2009)

No tocante ao cenário do daimismo em cotejo com o combate ao tráfico de drogas, percebe-se que o repertório jurisprudencial prioritariamente assegura a liberdade e tolerância religiosas, deixando de antever a prática de crime nos casos de transporte, guarda, depósito ou consumo de ayahuasca, dentre outras situações fáticas possíveis, contanto que respeitado o contexto ritualístico-religioso, como também se sustenta no presente trabalho. Noutros termos, o tratamento da questão das drogas no País é eminentemente punitivo, prevalecendo, como regra, a incriminação. Por conseguinte, o contexto concreto de autorização legal ou regulamentar para o trato do ayahuasca (nos termos da Resolução/CONFEN nº 06/1986, que a excluía do rol de substâncias passíveis de censura penal nos termos da Lei de Drogas, e da Resolução/CONAD nº 01/2010), é regido pelo princípio interpretativo do *exceptiora non sunt amplianda*⁵⁶¹.

Noutros dizeres, isso significa que a Lei nº 11.343/2006 espelha uma política criminal repressiva, tendo-se como preservada a ampla discricionariedade do Estado-Legislator em impor restrições à aquisição, ao comércio amplo e ao consumo de determinadas substâncias, em prol de defesa de outros valores de igual quilate constitucional às liberdades civis consagradas constitucionalmente.

Em contrapeso, prestigiou-se na legislação infraconstitucional, como forma de consecução do mandamento da liberdade religiosa, a exclusão da tipicidade para plantas de uso estritamente religioso, em conformidade com o artigo 32 da Convenção de Viena de 1971⁵⁶², à qual o artigo 2º da atual Lei de Drogas remete de modo expresso.

Em verdade, um refinamento mais apurado da questão permite entrever dois posicionamentos possíveis. O primeiro deles, segundo a douda análise feita por VICENTE GRECO FILHO e JOÃO DANIEL RASSI, considera, em fidelidade ao viés altamente restritivo do tratamento penal das drogas no Brasil, que a simples falta da específica autorização administrativa ou a prática de transporte, armazenamento, depósito

⁵⁶¹ GRECO FILHO, Vicente e RASSI, João Daniel. *Lei de Drogas anotada*. São Paulo: Saraiva, 2007, p. 22.

⁵⁶² No texto do referido artigo 32, item 4: “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”. *Apud.* GRECO FILHO, Vicente e RASSI, João Daniel. *Lei de Drogas* cit., nota 561 supra, p. 24.

ou produção, plantio, custeio e fornecimento do chá (ou de suas matérias-primas) em desacordo com a regulamentação legal, poderia ensejar a caracterização dos crimes previstos na Lei nº 11.343/2006, inclusive no que diz respeito ao daime.

De acordo com o escólio vertido na doutrina dos supracitados autores:

*Discutia-se, no Brasil, a legalidade da utilização do chamado Santo Daime, com substâncias extraídas da ayahuasca e cipós de efeitos alucinógenos. Em deliberação recente, o Conselho Nacional de Entorpecentes entendeu de permitir o uso para fins religiosos. Agora, a autorização tem base legal, devendo a regulamentação especificar as condições de utilização legal especialmente no que se refere à produção, depósito, transporte e alienação da substância, porque essas condutas, se em desacordo com a regulamentação, podem caracterizar os crimes da lei*⁵⁶³.

Em sentido similar, também se posicionou FERNANDO CAPEZ, para quem, malgrado a exceção prevista no artigo 2º da Lei nº 11.343/2006, perfaz-se crime nos termos do diploma legal em questão, se, *tout court*, “a conduta descrita no tipo se der em desacordo com as disposições legais e regulamentares, ou seja, sem autorização do Poder Público”⁵⁶⁴.

Tais entendimentos, enfatizando um punitivismo direto da lei penal especializada na matéria, reflete também o entendimento jurídico, tal como aplicado alhures, como se abordará em tópico posterior.

Convém, contudo, enfatizar, por ora, que na própria Convenção Internacional sobre Substâncias Psicoativas de 1971, há um *descrimen* técnico impondo

⁵⁶³ GRECO FILHO, Vicente e RASSI, João Daniel. *Lei de Drogas* cit., nota 561 supra, p. 24.

⁵⁶⁴ CAPEZ, Fernando. *Curso de Direito Penal IV. Legislação penal especial*. São Paulo: Saraiva, 6ª ed., 2011, p. 755.

maior rigor repressivo no que diz respeito ao transporte e comércio internacionais de estupefacientes em geral, descritos em anexo próprio (a exemplo do que se viu na controvérsia suscitada no caso EDUARDO CHIANCA⁵⁶⁵), em reflexo à postura das nações no mundo em coibir o mercadejo global das mais diferentes substâncias estupefacientes, como vê da parte final do artigo 32, item 4, do tratado internacional citado⁵⁶⁶.

Aqui se defende posição diversa da veiculada pelos eminentes criminalistas.

Com efeito, a prática do delito de tráfico de drogas, em qualquer das suas múltiplas modalidades (trata-se de crime do tipo penal misto alternativo) não se resume ao objeto material, ou seja, à própria droga. As figuras elementares, tal como prescritas nos artigos 33 e 34 da Lei nº 11.343/2006, exigem a dissonância da forma material de cometimento (guarda, depósito, transporte *etc.*) com a regulamentação administrativa pertinente ao manuseio das drogas e à entrega destas a terceiros. Tanto assim o é, que FERNANDO CAPEZ salienta, peremptoriamente, como inepta a denúncia que omitir essa circunstância específica por descrever fato *atípico*, “*devendo ser aditada até a*

⁵⁶⁵ De repercussão obliterada perante a imprensa internacional (com base no quanto verificado, no curso da pesquisa, em jornais de ressonância global em cinco línguas distintas), a prisão do brasileiro EDUARDO CHIANCA, em 31 de agosto de 2016, na Rússia, por portar oito litros de chá atraiu a atenção da imprensa brasileira. Segundo as informações colhidas na imprensa, CHIANCA, que chegou a trabalhar na IBM, é pesquisador e terapeuta holístico há vários anos, sendo detido com o chá destinado, segundo alegou, para consumo pessoal. A assertiva não evitou a prisão e a subsequente condenação por tráfico internacional de drogas perante a Justiça russa, que lhe impôs a pena corporal de três anos (com natureza de reclusão, em regime inicial fechado, pelo que se dessume das reportagens), dando-se parcial provimento a recurso da Defesa contra a condenação de piso, que fixara a pena em seis anos e meio de prisão (julgamento do apelo na segunda semana de setembro de 2017). Em outubro de 2016, o Presidente MICHEL TEMER já havia intercedido em favor de CHIANCA durante um encontro dos BRICS, mantida a intermediação com o Estado russo por meio do Gabinete do Ministro das Relações Exteriores ALOYSIO NUNES. Especialistas no estudo do DMT já haviam se posicionado a respeito da incongruência do laudo técnico russo que identificou, no chá trazido por CHIANCA, uma quantidade equivalente a cinco litros da droga, o que é incabível, em vista do volume total da beberagem. Haveria, pois, indícios de flagrante ilegalidade na prisão do brasileiro, em vista do conteúdo da prova técnica, o que não parece ter revertido o desate técnico do processo penal movido contra CHIANCA. A ayahuasca é proibida na Rússia, não havendo, ao que consta, a exceção legal em prestígio ao uso ritualístico-religioso. Após o trato da questão junto ao chanceler russo SERGUEI LAVROV, o Governo brasileiro declarou publicamente que ainda não havia, até a mais recente reportagem a respeito (datando de 21/09/2017) um acordo oficializado sobre a diátribe, o que não impediria a transferência do condenado para o Brasil, para que aqui pudesse purgar a pena, sob os auspícios de uma promessa de reciprocidade entre os dois países. Fontes: www.brasil.estadao.com.br, www.folha.uol.com.br.

⁵⁶⁶ Remeta-se à nota nº 562.

*sentença de primeiro grau, nos termos do art. 569 do CPP, sob pena de nulidade do processo (art. 564, III, a, do CPP)”*⁵⁶⁷.

Ocorre que, no caso das religiões ayahuasqueiras, a regulamentação normativa concentra-se, sobretudo, na Resolução/CONAD nº 01/2010. Ocorre que o próprio texto normativo em questão é absolutamente lacunoso em determinados pontos. Malgrado as especificações sobre a forma de plantio (quando não praticado o extrativismo vegetal) e cultivo sustentáveis, regravando, ainda, a possibilidade de alienação da droga (chá do Santo Daime já pronto ou, por inferência na presente dissertação, das matérias-primas individualmente consideradas⁵⁶⁸, para o “feitio” *in loco*, pelo núcleo ayahuasqueiro que mantém dependência em relação a outros núcleos na obtenção do sacramento).

Se o texto da resolução já peca por certa vagueza no tocante ao custeio, limitando-se nos Itens 25 a 27 a pontuar que os atos de comércio não se confundem com os de custeio, processados segundo as disposições estatutárias de cada entidade, em relação ao transporte, uma margem ainda mais acentuada de insegurança jurídica persiste. Em caráter puramente propositivo, na parte final da Resolução/CONAD nº 01/2010, Item 2-B, recomenda-se ao próprio CONAD que “*faça os encaminhamentos devidos junto aos órgãos competentes do Estado, no sentido de regulamentar o transporte interestadual da Ayahuasca entre as entidades, ouvindo-se previamente os interessados*”⁵⁶⁹. Não há previsão, portanto, de licença de transporte, devidamente pormenorizada na resolução em questão, o que ainda mantém problemático o custeio e o fornecimento do ayahuasca de núcleos daimistas autônomos àqueles dependentes de aquisição da bebida para a consecução dos seus rituais.

⁵⁶⁷ CAPEZ, Fernando. *Curso* cit., nota 564 supra, p. 756.

⁵⁶⁸ Nota de esclarecimento: apesar da previsão contida no artigo 33, § 1º, inciso I, da Lei nº 11.343/2006, quanto a prática do crime tendo insumos como objeto material, não bastaria, para algumas vezes, a constatação da matéria-prima na configuração do crime. E, como visto no caso do daime, somente a preparação conjunta do *Banisteriopsis caaapi* e da *Psychotria viridis* produz o efeito psicodisléptico, de modo que, por essa linha de entendimento, não haveria configuração delitiva de qualquer forma. É o que se dá à semelhança do exemplo fornecido por FERNANDO CAPEZ, quanto à necessidade cumulativa de previsão na Portaria SVS/MS nº 344/1998 com a verificação do princípio ativo, aferível por exame toxicológico. Logo, conclui o autor “*sementes, folhas e galhos de maconha não constituem objeto material do crime, porque não geram efeitos psicotrópicos*”. In: CAPEZ, Fernando. *Curso* cit., nota 564 supra, p. 837.

⁵⁶⁹ Fonte: www.normasbrasil.com.br.

A ausência da uniformidade desejada na regulamentação da matéria, que ficou esparzida em uma auto-regulamentação pelos Estados da Federação e pelo Distrito Federal, agrava as tensões quanto à uma resposta legal à matéria.

E, mais do que isso, inviabiliza a configuração da prática delitiva: os crimes relativos ao tráfico de drogas e correlatos constituem, na maioria dos casos, normas penais em branco de caráter heterogêneo, ou seja, a descrição típica repousa em complemento dado por normas infra-legais.

Diante da omissão do Estado em produzi-las, parece inviável cogitar-se da prática de crimes tão graves, equiparados a hediondos nas modalidades do tráfico de drogas (à exceção da forma privilegiada⁵⁷⁰), sem a devida complementação fornecida pelo regramento infra-legal, sob pena de ofensa ao princípio da estrita legalidade, de caráter axiomático em Direito Penal.

Ainda que se surprisse a necessidade de regulamentação devida, apenas regradada de forma parcial pela Resolução/CONAD nº 01/2010, não haveria o pleno atendimento aos princípios basilares do Direito Penal, a começar pelo antedito axioma da reserva legal (*nullum crimen nulla poena sine lege*), sem a verificação do potencial da droga em causar a toxicod dependência.

Dissentindo de VICENTE GRECO FILHO e JOÃO DANIEL RASSI, para os quais bastaria a desconformidade no trato com a substância visada⁵⁷¹, para FERNANDO CAPEZ, é “igualmente necessário que a substância contenha o princípio ativo, isto é, a aptidão de causar dependência física ou psíquica (comprovável por laudo de exame químico-toxicológico)”⁵⁷², em se tratando, especificamente no caso da Lei nº 11.343/2006, de tipos penais que, zelando pela saúde pública, buscam aplacar os riscos sociais derivados

⁵⁷⁰ Entendimento consolidado perante o Colendo Supremo Tribunal Federal (*Habeas Corpus* 118.533/MS, relatado pela Ministra CARMEN LÚCIA, com julgamento, perante o Tribunal Pleno, em 23/06/2016, e publicado na data de 19/09/2016).

⁵⁷¹ GRECO FILHO, Vicente e RASSI, João Daniel. *Lei de Drogas* cit., nota 561 supra, p. 24.

⁵⁷² CAPEZ, Fernando. *Curso* cit., nota 564 supra, p. 837.

da drogadição, de modo que, nessa senda legal, prevalece o chamado princípio da alteridade e da transcendentalidade⁵⁷³.

Por essa perspectiva, aqui acolhida com temperamentos, a análise do contexto daimista, sob a perspectiva das drogas, revela-se altamente problemática. Num plano relativo à potencialidade de gerar toxicod dependência ao usuário, a literatura científica limita-se, como visto do tópico específico⁵⁷⁴, a negar a verificação de casos concretos de drogadição.

Os estudos médicos e farmacológicos conduzidos nas últimas décadas, malgrado as restrições relativas ao espaço amostral e a necessidade de ulterior depuração científica, tendem a confirmar, de forma uníssona, a inexistência de casos de toxicod dependência a partir do uso contínuo do ayahuasca.

Mais ainda, além da própria inaptidão bioquímica do composto em produzi-la, apesar do efeito psicodisléptico, pesa em favor dos daimistas o inflexível controle social operado pelos dogmas religiosos, pelos quais se impõem o comedimento no uso do ayahuasca, conforme as particularidades de cada membro da congregação e, invariavelmente, no bojo do ritual religioso, mantendo-se o consumo de forma controlada, segundo o *setting* da prática daimista⁵⁷⁵.

Dessa forma, à míngua de mínimo respaldo científico, não haveria sentido em se cogitar da criminalização das condutas relativas ao ayahuasca, em qualquer modalidade, uma vez que, à míngua de potencialidade para provocar a toxicomania, poder-

⁵⁷³ CAPEZ, Fernando. *Curso* cit., nota 564 supra, pp. 756-757. “A Lei em estudo não tipifica a ação de ‘usar a droga’, mas apenas o porte, pois o que a lei visa é coibir o perigo social representado pela detenção, evitando facilitar a circulação da droga na sociedade, ainda que a finalidade do sujeito seja apenas a de consumo pessoal. (...) A razão jurídica da punição daquele que adquire, guarda, tem em depósito, transporta ou traz consigo, para consumo pessoal, drogas é o perigo social que sua conduta representa. Quem traz consigo a droga pode vir a oferecê-la a outrem, e é esse risco social que a lei pune. É exatamente por isso que a lei não incrimina o uso pretérito (desaparecendo a droga, extingue-se a ameaça)”.

⁵⁷⁴ Referência ao tópico 3.4., intitulado “*A ayahuasca: efeitos da droga e aspectos sócio-jurídicos*”.

⁵⁷⁵ MACRAE, Edward. *Guiado* cit., nota 10 supra, pp. 82-83.

se-ia sustentar, em posição mais extrema, a hipótese de crime impossível por absoluta impropriedade do objeto⁵⁷⁶, nos termos do artigo 17 do Código Penal.

Nesse diapasão, ainda que se reverteresse o entendimento consolidado, em âmbito administrativo, há mais de trinta anos, desde a edição da Resolução/CONFEN nº 06/1986, com a inserção leviana do ayahuasca no rol de substâncias proscritas na Portaria SVS/MS nº 344/1998, ainda assim não se eliminaria essa conclusão, porquanto a constatação científica – até o momento confirmada – de inaptidão em gerar a drogadição (em pesem outras preocupações das ciências naturais quanto à saúde dos usuários, devidamente indicadas nos estudos clínicos) ensejaria a incidência de norma penal, cuja posição normativa hierarquicamente privilegiada a da portaria, fulminaria o efeito complementar desse regramento subsidiário, sem natureza de lei em sentido estrito, e lançaria por terra a legitimidade da persecução penal.

A jurisprudência pátria manifesta-se, de maneira corriqueira, a respeito da inviabilidade da configuração delitiva do delito de tráfico de drogas, quando a ayahuasca se vê apresentada como objeto material do crime. Nesse sentido se deu um precedente perante o Egrégio Tribunal Regional Federal da 1ª Região, no julgamento do HC 79.526/AM, relatado pela Desembargadora MONICA SIFUENTES, perante a Terceira Turma, publicado o resultado, unânime, pela concessão da ordem liberatória na data de 26/02/2013:

HABEAS CORPUS. TRÁFICO. AYAHUASCA. DESACATO. PRISÃO PREVENTIVA. LAUDO PERICIAL. TRANCAMENTO DA AÇÃO PENAL.

- 1. O paciente foi preso em flagrante quando transportava 1,265 (mil, duzentos e sessenta e cinco) gramas de Ayahuasca.*
- 2. O laudo pericial atesta que o vegetal apreendido com o paciente não contém substância proibida DMT, tendo inclusive o CONAD - Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas mantido a exclusão da ayahuasca da lista de substâncias tóxicas, razão pela qual não há*

⁵⁷⁶ Art. 17 - Não se pune a tentativa quando, por ineficácia absoluta do meio ou por absoluta impropriedade do objeto, é impossível consumar-se o crime.

como prosperar a acusação da prática do crime de tráfico internacional de entorpecentes.

3. Para configuração do crime de desacato é necessária a comprovação do dolo específico, não sendo o suficiente a indignação do paciente com a atitude dos policiais quando da abordagem.

4. Ordem de habeas corpus que se concede para determinar o trancamento da ação penal, e, em consequência, restituir a liberdade do paciente⁵⁷⁷.

Em idêntica leira de entendimento foi a posição verificada perante o Tribunal Regional Federal da 2ª Região, ainda que o julgado seja anterior à Resolução/CONAD nº 01/2010, vez que a exclusão da ayahuasca data de 1986. Trata-se de concessão da ordem para trancamento de inquérito policial, sob argumento calcado na exclusão, propriamente dita, da ayahuasca desde a Resolução/CONFEN nº 06/1986, porém já amadurecida a questão sob o prisma da atipicidade da conduta (norma penal em branco), à luz do princípio da reserva legal.

Reproduz-se, com as vênias de estilo, intrigante excerto do v. acórdão:

A dúvida em relação à ilicitude da utilização do aludido chá deriva do fato de os vegetais que lhe dão origem, conterem substância proibida (N- dimetilriptamina – DMT), pelo que esta substância fora interdita no passado – até 1986.

Entretanto, a impetrante trouxe aos autos elementos suficientes para afastar de plano a tipicidade da conduta que deu origem à investigação policial, em especial a deliberação do Conselho Federal de Entorpecentes, inserta na ata da 5ª Reunião Ordinária de 02/06/1992, Diário Oficial da União de 24/08/1992 (fl. 42 destes autos), que prestigiando decisão anterior, aprovou as seguintes recomendações:

⁵⁷⁷ Fonte: www.trfl.jus.br.

“a) a ayahuasca, cujos principais nomes brasileiros são “Santo Daime” e “Vegetal”, e as espécies vegetais que a integram, o “Banisteriopsis Caapi”, vulgarmente chamado de cipó, jagume ou mariri e a “Psychotria Viridis, conhecida como folha, rainha ou chacrona, devem permanecer excluídos das listas da DIMED ou do órgão que tenha responsabilidade de cumprir o que determina o art. 36, da Lei no 6.368, de 21/10/76, atendida, assim, a análise multidisciplinar constante do Relatório Final , de setembro de 1987 e do presente parecer” .

Tem razão, pois, a impetrante. Inobstante o chá de “Santo Daime” ter em sua composição o DMT, substância proscrita, o COFEN reiterou recomendação para que o aludido chá e os vegetais de que deriva permaneçam excluídos da lista de substâncias tóxicas a que se refere o art. 36 da Lei 6.368. Assim, evidentemente não se pode considerar típica a conduta dos pacientes.

(TRF 2, HC 0023079-45.2002.4.02.0000, Relator Desembargador NEY FONSECA, Primeira Turma, julgamento 26/02/2003, v.u.)

O julgado espelhou entendimento reproduzido, em terminologia idêntica, noutro precedente daquele preclaro Tribunal, do ano posterior, relatado pelo Desembargador CARREIRA ALVIM e decidido em votação unânime (TRF 2ª Região, Apelação Criminal nº 3937. 2003.51.01.505418-3, Primeira Turma)⁵⁷⁸.

Para além do âmbito dessas ações mandamentais, extrai-se que o posicionamento jurisprudencial junto aos Tribunais Estaduais reafirma cediçamente o traço da atipicidade penal das condutas relativas ao ayahuasca, com reflexos, no exame de mérito dos recursos propriamente ditos, que vão além da simples absolvição.

Conviria destacar, de proêmio, curioso precedente relativo a pedido de restituição de coisa apreendida, formulado por PETRUS ELIAS FRANCISCUS MARIA VERWEY e PETRA JOSEPHA MAIA TICHELOVEN perante o Juízo da 8ª Vara Federal Criminal/RJ, objetivando a restituição de dois galões de cor branca contendo, cada um, aproximadamente quatro litros de substância aquosa de coloração castanha, conhecida

⁵⁷⁸ Fonte: www.trf2.jus.br.

como “chá Santo Daime” (IPL nº 035/2001 - DELEPREN/SR/DPF/RJ), apreendidos no curso do referido inquérito policial, após o trânsito em julgado de decisão em favor dos apelantes, então impetrantes de *habeas corpus* (HC nº 2002.02.01.023079-1, acima citado), em que se concedeu a ordem para o trancamento do mesmo inquérito, o que, por certo, ensejou, na apelação, o provimento em benefício dos apelantes:

PENAL - RESTITUIÇÃO DE MATERIAL APREENDIDO - "CHÁ SANTO DAIME" - DELIBERAÇÃO DO CONSELHO FEDERAL DE ENTORPECENTES - CONDUTA ATÍPICA I - Deliberado pelo Conselho Federal de Entorpecentes que as substâncias que integram o "Chá Santo Daime" devem permanecer excluídos das listas da DIMED ou do órgão que tenha a responsabilidade de cumprir o que determina o art. 36, da Lei nº 6.368/76, ficou afastada a tipicidade da conduta dos apelantes. II - Decisão reformada, para determinar a restituição aos apelantes do material apreendido. III - Recurso provido.

(TRF 2, Ap. Crim. nº 0505418-82.2003.4.02.5101, Relator Desembargador CARREIRA ALVIM, Primeira Turma, publicação 19/06/2004, v.u.)⁵⁷⁹

Contudo, o posicionamento doutrinário ora sustentado comporta uma observação inescapável: conforme já antecipado⁵⁸⁰, para FERNANDO CAPEZ, mostra-se indispensável que o objeto material do crime contenha o princípio ativo, sob pena de não configuração do crime. Cita sementes e folhas, dentre outros exemplos, como infensos a integrarem o objeto material do delito de tráfico, porque, isoladamente consideradas, não tem o condão de provocarem efeitos psicotrópicos⁵⁸¹.

A assertiva não deve ser interpretada sem comedimento.

⁵⁷⁹ Fonte: www.trf2.jus.br.

⁵⁸⁰ Remeta-se à nota nº 568.

⁵⁸¹ CAPEZ, Fernando. *Curso* cit., nota 564 supra, p. 837.

A depender da modalidade do tráfico, não se poderia admitir a prática do crime, sobretudo, no caso da maioria das formas do *caput* do artigo 33 da Lei de Drogas. Todavia, o artigo 33, § 1º, inciso I, do mesmo diploma legal criminaliza múltiplas condutas, cujo objeto material, em si mesmo, *não* é a própria droga, mas matérias-primas, insumos e produtos químicos destinados à preparação das drogas⁵⁸². A tônica do dispositivo refletiu uma meridiana preocupação legislativa, derivada de uma política criminal mais opressiva, em coibir todos os aspectos econômicos da cadeia produtiva, criminalizando a própria confecção e refino dos estupefacientes, o que destrona o argumento doutrinário lançado.

Na perspectiva daimista, por exemplo, em se admitindo, por mera hipótese, o contexto da criminalização da prática ayahuasqueira, ou seja, partindo-se da artificial suposição de que o chá tivesse potencialidade química de provocar a dependência contumaz, o transporte, a guarda e o depósito do *Banisteriopsis caapi* ou da *Psychotria viridis*, isoladamente considerados, somente poderiam, em tese, incidir na conduta do artigo 33, § 1º, inciso I, da Lei nº 11.343/06, jamais recaindo sobre o *caput*, uma vez que cada qual não tem aptidão para operar, de forma singular, o efeito psicodisléptico no usuário; somente a justaposição dos dois ingredientes teria o condão alucinatório.

Ainda em perquirição aos precedentes da jurisprudência pátria, do bojo da paulista advém outro curioso exemplar, tratado na esfera cível, porém com reflexo na penal por se tratar de situação constrangedora que, além de ensejar indenização por danos morais, foi considerada como tipicamente amoldada, em princípio, ao delito de injúria. No caso em testilha, poucas informações se tem sobre o campo dos fatos, vez que o v. acórdão adotou, *tout court*, o relatório da sentença monocrática. O apelante, VANDERLEI MENA GONÇALVES, interpôs recurso contra decisão condenatória proferida em favor de EMILIANO DIAS LINHARES, buscando a reforma com base preliminares de caráter processual e, no mérito, na alegação de inexistência de adulteração do chá do Santo Daime,

⁵⁸² Art. 33. *Omissis*.

§ 1º Nas mesmas penas incorre quem:

I – importa, exporta, remete, produz, fabrica, adquire, vende, expõe à venda, oferece, fornece, tem em depósito, transporta, traz consigo ou guarda, ainda que gratuitamente, sem autorização ou em desacordo com determinação legal ou regulamentar, matéria-prima, insumo ou produto químico destinado à preparação de drogas.

além de pleitear o abrandamento do *quantum* reparatório (originalmente fixado no aporte de R\$ 10.000,00 – dez mil reais). O apelo foi desprovido.

No v. acórdão, de relatoria do Desembargador FERREIRA DA CRUZ, restou dimensionado, no exame de mérito de relevância a este trabalho que:

Isto porque as acusações atribuídas a Emiliano e divulgadas a terceiros adulteração de bebida sagrada (fls. 84), exploração da fé alheia (fls. 86), plantas que se posta no daime causam mudez após 2 horas de ingeridas, outras ainda matam por parada cardio respiratória (sic), falsos espiritualistas e o tamanho da ilusão a que foram induzidos (fls. 92) acabaram alçando moldura de fatos incontrovertidos¹⁰ a partir da justificativa ofertada pela defesa que não nega a autoria das correspondências eletrônicas (fls. 100 e 218). Um detalhe importante: nenhuma prova coligida atesta a suposta adulteração que se imputa ao autor.

*Percebe-se que ele teve, **no mínimo**, violada a sua honra subjetiva: o sentimento que toda pessoa tem a respeito do seu decoro e/ou da sua dignidade; ou seja, conquanto não houvesse repercussão (o que não é o caso), a lesão extrapatrimonial exsurge clara como o sol que reluz, lídimo dano in re ipsa.*

Na injúria não há imputação de um fato, mas a opinião que o agente dá a respeito do ofendido. Ela precisa chegar ao conhecimento da vítima, ainda que por meio de terceiros (o ofendido não precisa ouvi-la pessoal ou diretamente).

Força é concluir, neste passo, que merece prestígio o bem estruturado silogismo de primeira instância (fls. 213): “Nisso não há qualquer problema, pelo contrário, em um Estado democrático de direito, as pessoas são livres para ir e vir, buscar caminhos, manifestar opiniões. É o réu livre para isso e tem garantida tal liberdade pela Constituição Federal. Entretanto, o que se verifica dos e-mails são mensagens que ofendem de fato a honra subjetiva do autor, sem qualquer prova das alegações. O réu questiona a seriedade do trabalho do autor, sua intenção voluntariosa e ainda lhe atribui a conduta de adulteração da bebida que é entregue nos rituais. São fatos evidentemente ofensivos à

honra do autor, ainda mais porque não constatados. É possível que sejam até verdadeiros, mas sem provas, passam a ser apenas especulações, conjecturas, como nítido intuito de atacar o autor, seu anterior “líder espiritual”.

(TJSP, Apelação 0000943-37.2012.8.26.0118; Relator (a): FERREIRA DA CRUZ; Órgão Julgador: 5ª Câmara de Direito Privado; Foro de Cananéia - Vara Única; Data do Julgamento: 05/11/2014; Data de Registro: 11/11/2014)⁵⁸³.

Em posição divergente, ou seja, desconsiderando tratar-se de dano moral *in re ipsa*, em contexto similar ao do precedente paulista, cite-se v. acórdão do Egrégio Tribunal de Justiça do Distrito Federal e Territórios, em ação de indenização por danos morais ajuizada pelo CENTRO ESPÍRITA BENEFICENTE UNIÃO DO VEGETAL em desfavor de RICARDO AUGUSTO GALHARDO e EDITORA ABRIL S/A, ante publicação de matéria caluniosa na “Revista Veja”, assinada pelo primeiro apelado, a respeito do chá que utiliza em seus ritos, taxando-o de droga ilegal, o que causara à autora danos ao seu nome, honra, dignidade e imagem. Em síntese, o referido artigo jornalístico, intitulado “*O barato legal*”, cujo conteúdo tratava a ayahuasca como uma droga como qualquer outra, criticava a posição “omissiva” do Governo brasileiro em refrear a persecução penal, com base em um “lobby ecoxiita”, sob o “pífio” (termos não empregados no texto do jornalista) argumento de que “religião é religião”.

Dispensado o rebate ao teor da matéria (pela posição claramente afirmada nessa dissertação), o v. acórdão considerou que o artigo nada mais reproduzia senão uma crítica a políticas governamentais, ajustando-se o teor da decisão com o vetor da liberdade de opinião das sociedades democráticas. No ponto mais técnico, para o qual ora se chama a atenção, o órgão colegiado considerou, em divergência ao precedente paulista, que “*ainda que se considere o teor da reportagem ofensivo à imagem e ao bom nome da apelante, falta a prova do efetivo prejuízo sofrido em decorrência do malsinado texto, imprescindível para a condenação ao pagamento de indenização por danos morais à pessoa jurídica*”.

⁵⁸³ Fonte: www.tjsp.jus.br.

A apelação foi integralmente desprovida em votação unânime (TJDFT, Ap. Crim. nº 0080843-80.2000.8.07.0001, Relator SÉRGIO BITTENCOURT, Quarta Turma Cível, julgado em 04/12/2003, v.u.).

Posteriormente à Resolução/CONAD nº 01/2010, firmou-se com maior convicção o pendor para a proteção da liberdade religiosa.

A inflexão pretoriana nesse sentido mostra-se benéfica, considerando-se, afinal, que a crescente atomização das manifestações religiosas e o aumento no número de grupos ayahuasqueiros sem autonomia na produção do chá poderia provocar um efeito reverso, de incremento no número de casos de prisões cautelares (na modalidade preventiva, principalmente) ou até de condenações por tráfico de drogas ou associação para o tráfico, acaso não se atente ao mandamento primordial insculpido no artigo 2º Lei nº 11.343/06.

A influência exercida pela pauta reivindicatória relativa à tolerância religiosa na questão daimistas foi coetânea, é certo, a um certo abrandamento da questão perante a Suprema Corte brasileira. E não apenas por conta do recentíssimo precedente de 2016, que, dissolvendo contumélias, afastou a pecha de hediondez do tráfico de drogas praticado na modalidade eventual, também conhecida como forma “privilegiada” do mercadejo, nos termos do artigo 33, § 4º, da Lei de Drogas⁵⁸⁴ (HC 118.533/MS, relatado pela Ministra CARMEN LÚCIA, com julgamento, perante o Tribunal Pleno, em 23/06/2016, e publicado em 19/09/2016⁵⁸⁵), como também pela valorização do princípio da individualização das penas e, em particular, pelo vetor da progressividade no resgate daquelas (artigo 33, *caput*, do Código Penal⁵⁸⁶), em virtude da decisão consolidada noutro

⁵⁸⁴ Art. 33. *Omissis*.

§ 4º Nos delitos definidos no *caput* e no § 1º deste artigo, as penas poderão ser reduzidas de um sexto a dois terços, vedada a conversão em penas restritivas de direitos [aposto de efeitos suspensos pela Resolução nº 05, de 2012, do Senado Federal], desde que o agente seja primário, de bons antecedentes, não se dedique às atividades criminosas nem integre organização criminosa.

⁵⁸⁵ Remeta-se à nota nº 570.

⁵⁸⁶ Em coerência com o mandamento proibitivo constitucional quanto à existência de penas perpétuas no Brasil (artigo 5º, inciso XLVII, *b*, da Constituição de 1988), esse dispositivo legal prescreve que as sanções penais serão cumpridas de forma progressiva, primando-se pela paulatina reinserção do condenado no meio social, finalidade essa reconhecida no HC 97.256/RS.

precedente, o *Habeas Corpus* 97.256.RS, relatado pelo Ministro AYRES BRITTO, julgado pelo Pleno da cúpula do Poder Judiciário brasileiro em 01/09/2010⁵⁸⁷:

EMENTA: HABEAS CORPUS. TRÁFICO DE DROGAS. ART. 44 DA LEI 11.343/2006: IMPOSSIBILIDADE DE CONVERSÃO DA PENA PRIVATIVA DE LIBERDADE EM PENA RESTRITIVA DE DIREITOS. DECLARAÇÃO INCIDENTAL DE INCONSTITUCIONALIDADE. OFENSA À GARANTIA CONSTITUCIONAL DA INDIVIDUALIZAÇÃO DA PENA (INCISO XLVI DO ART. 5º DA CF/88). ORDEM PARCIALMENTE CONCEDIDA. 1. O processo de individualização da pena é um caminhar no rumo da personalização da resposta punitiva do Estado, desenvolvendo-se em três momentos individuados e complementares: o legislativo, o judicial e o executivo. Logo, a lei comum não tem a força de subtrair do juiz sentenciante o poder-dever de impor ao delinquente a sanção criminal que a ele, juiz, afigurar-se como expressão de um concreto balanceamento ou de uma empírica ponderação de circunstâncias objetivas com protagonizações subjetivas do fato-tipo. Implicando essa ponderação em concreto a opção jurídico-positiva pela prevalência do razoável sobre o racional; ditada pelo permanente esforço do julgador para conciliar segurança jurídica e justiça material. 2. No momento sentencial da dosimetria da pena, o juiz sentenciante se movimenta com ineliminável discricionariedade entre aplicar a pena de privação ou de restrição da liberdade do condenado e uma outra que já não tenha por objeto esse bem jurídico maior da liberdade física do sentenciado. Pelo que é vedado subtrair da instância julgadora a possibilidade de se movimentar com certa discricionariedade nos quadrantes da alternatividade sancionatória. 3. As penas restritivas de direitos são, em essência, uma alternativa aos efeitos certamente traumáticos, estigmatizantes e onerosos do cárcere. Não é à toa que todas elas são comumente chamadas de penas alternativas, pois essa é mesmo a sua natureza: constituir-se num substitutivo ao encarceramento e suas seqüelas. E o fato é que a pena privativa de liberdade corporal não é

⁵⁸⁷ Fonte: www.stf.jus.br.

a única a cumprir a função retributivo-ressocializadora ou restritivo-preventiva da sanção penal. As demais penas também são vocacionadas para esse geminado papel da retribuição-prevenção-ressocialização, e ninguém melhor do que o juiz natural da causa para saber, no caso concreto, qual o tipo alternativo de reprimenda é suficiente para castigar e, ao mesmo tempo, recuperar socialmente o apenado, prevenindo comportamentos do gênero. 4. No plano dos tratados e convenções internacionais, aprovados e promulgados pelo Estado brasileiro, é conferido tratamento diferenciado ao tráfico ilícito de entorpecentes que se caracterize pelo seu menor potencial ofensivo. Tratamento diferenciado, esse, para possibilitar alternativas ao encarceramento. É o caso da Convenção Contra o Tráfico Ilícito de Entorpecentes e de Substâncias Psicotrópicas, incorporada ao direito interno pelo Decreto 154, de 26 de junho de 1991. Norma supralegal de hierarquia intermediária, portanto, que autoriza cada Estado soberano a adotar norma comum interna que viabilize a aplicação da pena substitutiva (a restritiva de direitos) no aludido crime de tráfico ilícito de entorpecentes. 5. Ordem parcialmente concedida tão-somente para remover o óbice da parte final do art. 44 da Lei 11.343/2006, assim como da expressão análoga “vedada a conversão em penas restritivas de direitos”, constante do § 4º do art. 33 do mesmo diploma legal. Declaração incidental de inconstitucionalidade, com efeito ex nunc, da proibição de substituição da pena privativa de liberdade pela pena restritiva de direitos; determinando-se ao Juízo da execução penal que faça a avaliação das condições objetivas e subjetivas da convolação em causa, na concreta situação do paciente.

(HC 97.256/RS, Relator(a): Min. AYRES BRITTO, Tribunal Pleno, julgado em 01/09/2010, publicado em 16/12/2010).

Em acréscimo ao exposto, convém ressaltar que a perspectiva dos supracitados precedentes capitaneados junto à Suprema Corte brasileira enfatizaram a perspectiva do dimensionamento das penas, no que se refere à censura penal aos crimes inscritos na Lei nº 11.343/2006. Embora correlata à matéria aqui tratada, é preciso não perder de vista que, no caso específico do daimismo, o amadurecimento da análise

concreta das situações trazidas a cargo do Judiciário, antes de ensejar um arrefecimento da resposta punitiva pelo Estado-Juiz, produziram um efeito deletério de maior blindagem ao transporte e ao comércio do daime, como decorrência da atipicidade da conduta, haja vista o tratamento administrativo das substâncias proscritas.

Se, antes de 2010, o argumento concentrava-se na exclusão, depois da Resolução/CONAD nº 01 daquele ano, não houve, infelizmente um amadurecimento da matéria. As decisões judiciais persistiram em utilizar uma fórmula-padrão consagrada, quase um *modello di stampa* que, contrariando as premissas alinhavadas nessa dissertação, desconsideraram a perspectiva da liberdade religiosa e se omitem quanto à análise regulatória produzida pelo supracitado normativo de 2010, reiterando o entendimento da contrariedade à reserva legal como razão suficiente para coarctar a continuidade da persecução penal ou restituir os envolvidos em um contexto da prisão ao seu direito natural de liberdade.

Noutros termos, malgrado a elocução de um resultado desejável, o acolhimento da matéria no âmbito pretoriano ainda resta, sob o prisma da argumentação, aquém do adequado para um amplo debate e esgotamento mínimo da matéria.

Entretanto, certas decisões envolvendo a ayahuasca mostram-se dignas de nota, como um paradigmático exemplo de um estrangeiro, EDWARD HAMILTON BREWER, que estaria transportando 1.265 (mil duzentos e sessenta e cinco) gramas de *ayahuasca*, sem autorização. A quantidade especificamente considerada induziria, em praticamente qualquer caso concreto envolvendo outras substâncias, à manutenção da custódia cautelar.

Alerte-se, ainda, para o fato de que, mesmo ante a determinação constitucional de tratamento igualitário a nacionais e estrangeiros no País perante a lei brasileira, o fato de não ser o paciente brasileiro erigiria maiores consternações, sob um ponto de vista estritamente prático, em razão da ausência com o distrito da culpa, o que, à luz dos pressupostos legais e de admissibilidade para a prisão preventiva, segundo a norma processual (artigos 312 e 313 do Código de Processo Penal), sublinharia o risco de inconveniência à instrução processual e de frustração na aplicação da lei penal.

Nesse caso em especial, o órgão acusatório (Ministério Público Federal), enfatizara, mesmo diante dos assertivos resultados do laudo toxicológico apontando tratar-se de ayahuasca, que a natureza da substância não erigiria presunção absoluta de que sua destinação se daria para fins ritualísticos, em conformidade com os preceitos da religião daimista.

Outro fator concreto de maior preocupação no caso foi a constatação, na posse direta do paciente, de um *spray* de *Cannabis sativa L.*, voltado a uso exclusivamente medicinal por seu portador (*Habeas Corpus* nº 0079526-31.2012.4.01.0000/AM, de relatoria da Desembargadora MONICA SIFUENTES, Terceira Turma, julgamento em 18/12/2012). Em seu voto, a jurista concluiu, nesse diapasão, que:

Ora, se o próprio órgão acusador reconheceu a validade do laudo pericial, que afirmou não haver substância proibida dentre as transportadas pelo paciente, e o Juízo impetrado, por ocasião da conversão da prisão em flagrante em preventiva, reconheceu que o spray contendo cannabis seria para uso medicinal, cujo transporte não foi objeto da denúncia, tenho que não há fundamento para o prosseguimento da ação penal pelos crimes de que tratam a Lei 11.343/2006.

A propósito, o art. 2º da referida Lei 11.343/2006, assim dispõe:

Art. 2.º 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.

Assim, é de se observar que o referido preceito normativo houve por bem ressaltar a autorização regulamentar a respeito das plantas de uso estritamente ritualístico-religioso. Nesse sentido é de se ressaltar que o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD tem admitido o uso religioso da Ayahuasca, como no Parecer do CATC/CONAD, de 17/08/2004, onde ficou consignado, verbis:

Deve ser reiterada a liberdade do uso religioso da ayahuasca, tendo em vista os fundamentos constantes das decisões do Colegiado, em sua composição antiga e atual, considerando a inviolabilidade de consciência e de crença e a garantia de proteção do Estado às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, com base nos arts. 5º, VI e 215, § 1º da Constituição do Brasil, evitada, assim, qualquer forma de manifestação de preconceito.

Assim, tenho que não há como prosperar a ação penal quanto ao crime de tráfico, considerando a decisão do CONAD, que admite o uso da Ayahuasca para fins religiosos, bem como das conclusões constantes no laudo pericial, que afirma que as substâncias identificadas não estão relacionadas em nenhuma lista da Resolução da Diretoria Colegiada RDC n.º 39, da Anvisa, de 3/7/2012, e em conformidade com a portaria n.º 344-SVS/MS, de 12/5/98, republicada no DOU de 01/02/1999⁵⁸⁸.

Em síntese, do apanhado qualitativo de julgados analisados, dos quais uma parcela considerável se viu analisada no presente tópico, percebe-se que existe apenas relativa confluência de pensamento no tocante à matéria penal, fundando-se, porém, o reiterado argumento pretoriano na atipicidade da conduta pela simples exclusão do ayahuasca da portaria que regulamenta o rol de substâncias estupefacientes proscritas (Portaria SVS/MS nº 344/98).

Por uma perspectiva pragmática, pode parecer despropositada a insurgência acadêmica nesse campo; para os espíritos mais inquietos, o desenlace favorável não basta, vez que o principal valor constitucional em xeque, ao lado da liberdade deambulatoria, não ganhou, até o momento, a ressonância técnica que merecia.

Nos demais campos, como o cível e o tributário, nota-se considerável discrepância no tratamento legal da matéria. Os exemplos que melhor evidenciaram esse descompasso com o ritmo das liberdades fundamentais deram-se nos precedentes relativos a questões de Direito de Família, combinadas com a tutela da proteção integral de crianças e adolescentes. O mais assertivo dos fundamentos para se

⁵⁸⁸ www.trfl.jus.br.

coibir o consumo do daime por menores adviria da falta de respaldo científico concernindo os efeitos do psicoativo sobre o desenvolvimento físico e mental deles.

Contudo, é inadmissível ter-se como aviltante aos melhores interesses de crianças e adolescentes o exercício de uma liberdade religiosa pelos daimistas (seja pelos genitores, seja pelos próprios menores), os quais por muito tempo ficaram relegados às sombras de um preconceituoso obscurantismo, incompreensível numa sociedade que, como brasileira, é plural em suas raízes culturais, inclusive, sob o prisma do credo.

Por isso, não raro se defrontam os cultores da liberdade religiosa com decisões que, malgrado o comprometimento dos respectivos julgadores com os fins da Justiça, produzem decisões que também levam a certo desapontamento para todos aqueles que aspiram ao devido reconhecimento da legitimidade ansiada por daimistas ou por devotos de outras religiões minoritárias, assim como por todos aqueles que pretendem testemunhar o desabrochar de uma sociedade verdadeiramente livre e justa.

Por isso, a esperança em ver germinar esse embrião de irrestrita tolerância seja o verdadeiro fator de propulsão ao trabalho.

4.6. Direito estrangeiro e o respectivo tratamento da ayahuasca

A religião daimista ganhou projeção internacional desde o seu surgimento, ainda na primeira metade do século passado.

Conforme já apontando em tópico anterior, a partir do Céu do Mapiá e da diáspora nacional da doutrina daimista no Centro-Sul do País, os núcleos daimistas escandiram-se pelo mundo, atingindo, de acordo com as estimativas de MARCELO S. MERCANTE, pelo menos vinte e três países, incluindo Espanha, Holanda, Itália, França, Argentina, Uruguai, Japão, Israel, Estados Unidos e Canadá⁵⁸⁹.

Devem ser mencionadas também as sucursais do CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), as quais, em 2005, haviam se instalado nos Estados Unidos, Canadá e México e nas América Central e do Sul, das quais doze se localizam na Europa, com destaque para as filiais espanhola e holandesa, além de duas na Ásia e duas na África⁵⁹⁰.

O critério geográfico seguramente ofereceu um norte de abordagem desse tópico em particular, cujas dimensões ficam reservadas a uma apresentação do tratamento da ayahuasca em conformidade com os modelos estrangeiros, seguindo-se a proposta metodológica e de conteúdo apresentada no introito da dissertação, segundo a perspectiva da liberdade religiosa, sem qualquer pretensão, naturalmente, de esgotamento do tema em relação a qualquer um daqueles.

Nesse passo, o primeiro modelo a ser referido é o norte-americano. Chama a atenção pelo desenrolar da peculiar história de suas decisões no tocante ao tratamento das liberdades civis. O direito norte-americano é um dos exemplares mais vívidos de compromisso com o sistema do *common law*, o que já desperta interesse à dissertação, considerando-se que a incidência da malha de decidibilidade da jurisprudência

⁵⁸⁹ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 107.

⁵⁹⁰ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 107.

nos Estados Unidos em consonância com o cabedal de conflitos concretos trazidos à sua apreciação, bem como a aplicação da técnica da razoabilidade (*reasonableness*) para alcance de um desate técnico ao caso concreto.

Mais ainda, consoante visto anteriormente, a jurisprudência norte-americana padeceu de um impacto contundente, ainda no primeiro quarto do século passado, com a derrocada da Era Lochner⁵⁹¹. A partir deste precedente, o Poder Judiciário norte-americano passaria a temperar o liberalismo “cego” da era econômica vislumbrada por ADAM SMITH (autor da teoria da mão invisível, defensor do *laissez-faire*) com decisões politicamente afinadas com o projeto mais ambicioso, em prol do atingimento e preservação de um Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*).

Noutro vértice, em matéria de direitos fundamentais, também há estudos indicando um processo histórico de expansão na abrangência daqueles, no campo do direito interno, em virtude da aderência, ao rol normativo sintético e voltado à estruturação do Estado do texto original da Constituição de 1787, das emendas constitucionais promulgadas em momento posterior, as dez primeiras conhecidas como a *Bill of Rights*⁵⁹², com um *status* constitucional diferenciado, na expressão rememorada por LILIANE KEYKO HIOKI⁵⁹³, à semelhança do cipoal de direitos e garantias individuais consagrados como cláusula pétrea no constitucionalismo brasileiro (artigo 60, § 4º, inciso IV, da Constituição de 1988).

⁵⁹¹ SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito* cit., nota 467 supra, p. 466. Remeta-se, em especial, à nota nº 468.

⁵⁹² HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise comparativa das Leis de Restauração da Liberdade Religiosa – LRLR Federal (1993) e do Estado de Indiana no sistema legal dos Estados Unidos e do Brasil*. In: Marcus Vinícius Kiyoshi ONODERA e Thiago Baldani Gomes DE FILIPPO. *Brasil e EUA: Temas de Direito Comparado*. São Paulo: Revista da Escola Paulista de Magistratura, 2017, pp. 207-241, p. 210. “Verdade que o texto original da Constituição Americana é formado, além do preâmbulo, por singelos sete artigos e traça basicamente as regras de estruturação do Estado Americano; pouco diz sobre os direitos individuais das pessoas, que vieram efetivados com as emendas constitucionais promulgadas posteriormente, em especial as dez primeiras, conhecidas como ‘*Bill of Rights*’. São nelas, portanto, que se estabeleceram os direitos fundamentais, com especial destaque para o direito de liberdade”.

⁵⁹³ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 211. “Em um precedente específico (*United States v. Carolene Products Co.* – 304 US 144, 1938, 153, nota 4), a Corte reconheceu que determinados direitos tem um *status* constitucional e que a presunção de constitucionalidade que é dada às leis pode ser restringida quando elas – leis – estão diretamente no campo proibitivo imposto na Constituição, como das dez primeiras emendas. Os direitos constitucionais incluídos na *Bill of Rights* tem prelavência sobre qualquer outro direito e esta preferência deve ser efetivada por meio de uma análise judicial bastante criteriosa nas tentativas do governo de os controlar”.

Desperta a atenção, naquele peculiar conjunto normativo, a Primeira Emenda (*First Amendment*)⁵⁹⁴, por meio da qual se proibiu a atuação legislativa de promulgar leis instituindo uma determinada religião (*establishment clause*), em combinação, no modelo norte-americano, com o livre exercício da fé (*free exercise clause*), além da vedação técnica que proíbe o condicionamento do ingresso no serviço público a uma determinada religião⁵⁹⁵.

Inicialmente, as restrições à atuação estatal que se revelassem onerosas aos direitos fundamentais foram compreendidas na mais verticalizada perspectiva possível, dentro de uma realidade política federativa, ou seja, com múltiplas unidades políticas com (maior ou menor) autonomia, o que, no caso dos Estados Unidos, detentor de um federalismo centrífugo e descentralizado, se percebe em grau bem mais acentuado do que no Brasil. No entanto, tendo florescido a doutrina da incorporação, segundo a qual não mais se limitaria o manto protetor dos direitos fundamentais contra, apenas, atos do Governo Federal⁵⁹⁶, esse âmbito de abrangência fortaleceu-se enormemente.

Ora se considerando, de maneira específica, a matéria penal, tampouco se deixou de albergar o amplo cabedal de liberdades civis em prol da autonomia individual, em consonância com a doutrina política fundante do Estado norte-americano. Contudo, o amadurecimento das políticas públicas em uma via menos distanciada e mais conciliada com os direitos individuais de caráter fundamental implicou o fortalecimento do chamado princípio da lesão (*harm principle*)⁵⁹⁷.

⁵⁹⁴ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 210. “Amendment I (1791): Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances”. Em livre tradução para o português, tal como apresentado pela autora em seu texto: “Primeira Emenda (1791): O Congresso não promulgará leis que estabeleçam uma determinada religião, ou que proíbam o livre exercício religioso; ou que restrinjam a liberdade de expressão ou de imprensa; ou o direito das pessoas de reunirem-se pacificamente e de exigir do Governo reparação por abusos cometidos”.

⁵⁹⁵ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 214.

⁵⁹⁶ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 210.

⁵⁹⁷ MARTINELLI, João Paulo Orsini. *Paternalismo Jurídico-Penal*. Tese de Doutorado apresentada perante a Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Davi Teixeira de Azevedo, 2010, p. 18.

De um lado, o Estado ficaria incumbido de assegurar todos os meios para o irrestrito desenvolvimento pessoal do indivíduo⁵⁹⁸ (o que não deixaria de representar, à luz da Criminologia, um mecanismo político-social de prevenção ao crime); por outro, ao indivíduo caberia, além do óbvio dever de cumprimento das leis, amoldando sua conduta ao quanto legalmente prescrito, reprimir comportamentos que pudessem engendrar lesão a terceiros (*harm to others*)⁵⁹⁹, cujos direitos e interesses se veem protegidos pelo próprio Estado, em relação ao qual o ponto nuclear, na lógica da *common law*, é o compromisso com o bem-estar, em ampla acepção, dos seus jurisdicionados⁶⁰⁰.

Em relação ao daimismo, mais diretamente, a matéria de aplicação prática desses conceitos basilares surgiu com o precedente, julgado perante a Suprema Corte Americana, do caso *Alberto R. Gonzáles, Attorney General v. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*, 546, U.S. (2006)⁶⁰¹. Alerte-se, inicialmente, que esse referido precedente guardou monumental importância, por espelhar a confluência de temas

⁵⁹⁸ MARTINELLI, João Paulo Orsini. *Paternalismo* cit., nota 597 supra, p. 30. “O direito penal liberal deve restringir o mínimo de liberdade das pessoas evitando a criminalização de condutas e o envolvimento nas questões meramente morais que são pertinentes apenas aos envolvidos. O Estado liberal deve propiciar os meios para o desenvolvimento pessoal e, como consequência, cada um terá condições de optar pelo melhor caminho. Não pode haver influência na consciência por imposições, deve existir um caminho de mudanças a ser percorrido naturalmente através do ensino, da educação, da cultura e, principalmente, da dignidade. Garantir a dignidade humana é a tarefa maior do direito penal e este intento só é possível protegendo a autonomia individual”.

⁵⁹⁹ MARTINELLI, João Paulo Orsini. *Paternalismo* cit., nota 597 supra, p. 33. “Para o direito penal, a distinção entre lesão (*harm*) e meras ofensas (*offenses*) é de fundamental importância para delimitar as condutas que impedem o livre exercício da autonomia das pessoas. Há diversas espécies de comportamentos humanos que atingem interesses alheios, no entanto, nem todos atingem a autonomia. Mesmo assim, o ordenamento jurídico-penal vem demonstrando preocupação com atos aparentemente sem importância ao meio mais repressivo do Estado. O princípio da lesão, de cunho liberal, impõe que a intervenção do Estado apenas está justificada para regular comportamentos quando estes provocam lesão a terceiros (*harm to others*)” (...) O princípio da lesão, assim, procura proteger a independência das pessoas quanto às decisões sobre a própria vida. Tais resoluções incluem a disposição de bens próprios e regras de conduta que, apesar de imorais, não atingem efetivamente a independência de outros. Cabe ao Estado respeitar as escolhas que não afetem interesses alheios sem consentimento. Sabendo que apenas lesões e certas ofensas não consentidas podem ser objetos do direito penal, resta conceituar a lesão e verificar seus requisitos.

⁶⁰⁰ MARTINELLI, João Paulo Orsini. *Paternalismo* cit., nota 597 supra, pp. 37-38. “A preocupação do princípio da lesão com o bem estar (*welfare*) é bastante presente na doutrina da *common law*. Há definições mais simples de bem estar, como felicidade que somente o indivíduo pode sentir, assim como definições mais complexas, como a relação do bem estar com a economia ou com as relações sociais do sujeito. Os níveis de bem estar que o indivíduo alcança dependem de suas preferências e estas (as preferências) estão sob seu controle de acordo com as condições proporcionadas pelo Estado por meio da distribuição de meios adequados. Ou seja, o bem estar depende da colaboração externa para que a pessoa tenha as condições necessárias e suficientes para maximizar sua felicidade”. Nota de esclarecimento: as considerações anotadas pelo autor baseiam-se na doutrina jurídico-filosófica de JOEL FEINBERG.

⁶⁰¹ Fontes: www.supremecourt.gov, www.udvusa.org.

destrinçados nessa dissertação. Conforme se viu apontado da apresentação do caso, relativo à importação e ao consumo da ayahuasca no contexto de práticas ritualísticas de caráter religioso, o princípio da liberdade religiosa foi suscitado de plano, principalmente após caso anterior, datando de 1990, em que ao Estado ficaria assegurado o direito de impor determinadas restrições a seitas religiosas em geral, buscando moldar o respectivo exercício de seus cultos a prescrições legais genéricas (*Employment Div., Dept. of Human Resources of Ore. v. Smith*, 494 U. S. 872), o que, no limite, poderia ter-se mostrado excessivamente oneroso a determinados grupos religiosos.

Além do alardeado propósito, firmado no *leading case* em tela, em se homogeneizar a aplicação do *Controlled Substances Act*, evidente o interesse do precedente em virtude do conteúdo do *Religious Freedom Restoration Act* (1993), pelo qual efetivamente se proíbe qualquer interferência do Estado no direito individual de exercício de religião, ainda que deste exercício derive possível autolesão, segundo a doutrina norte-americana, na lógica do princípio da ofensividade (*offense principle*), explicado com sagacidade por JOÃO PAULO ORSINI MARTINELLI⁶⁰².

Malgrado o robustecimento da proteção aos direitos fundamentais no modelo norte-americano – e, por consequência, da liberdade de religião – por meio da doutrina da incorporação, a jurisprudência comportou um revés, antes do inestimável precedente *Alberto R. Gonzáles, Attorney General v. O Centro Espirita Beneficente União do Vegetal*, 546, U.S., com o caso *Employment Div., Dept. of Resources of Oregon v. Smith*, 494 US 872, ocorrido dezesseis anos antes, em 1990. Até por conta do paralelismo entre os dois casos, haveria lógica em reconhecer no caso mais recente, *González v. UDV* (indicado de forma mais simplificada) uma reação ao retrocesso do caso *Oregon vs. Smith* (também apontado de modo mais direto), cujo desfecho judicial, antagonizando o vasto corpo de liberdades civis consagrado na *Bill of Rights*, consolidara um recrudescimento à liberdade religiosa de grupo nativo-americano que, à semelhança dos daimistas, fazia uso religioso de substância, sobre a qual recaíram proibições legais.

⁶⁰² De acordo com o autor, “alguns interesses abrangidos pelo *offense principle* devem estar fora da teoria do bem jurídico por comprometer a subsidiariedade do direito penal. Muitas das ofensas profundas não estão na esfera de periculosidade suficiente para a incriminação. A ofensa deve ser capaz de ferir a autonomia individual de cada pessoa que se diz ofendida com o comportamento. Se a autonomia individual permitir que o ofendido afaste a situação ofensiva, não caberá ao direito penal resolver o conflito. Poderá o Estado fazer uso de outros meios de coerção ou de reparação dos danos, como o direito administrativo ou o direito civil. In: MARTINELLI, João Paulo Orsini. *Paternalismo* cit., nota 597 supra, p. 62.

Segundo explica LILIANE HEYKO HIOKI, no litígio, que envolvia indivíduos demitidos por prévio uso de uma substância proibida (por lei do Estado de Oregon) conhecida como *peyote*, em cerimônia religiosa, reverteu-se a decisão da Corte local, favorável os demandantes, porque, restringindo a abrangência da liberdade de religião, a Suprema Corte “*afirmou que as decisões da Corte nunca reconheceram o direito de alguém, sob a escusa do livre exercício de religião, de não se submeter a comandos legais válidos emitidos pelos Estados que proibam determinada conduta*”⁶⁰³.

Em reação, o Congresso americano aprovaria, três anos depois (1993), a *Religious Freedom Restoration Act* (RFRA ou, ainda, “Lei de Restauração da Liberdade Religiosa”), impedindo o Governo Federal vulnerar, de maneira substancial, o exercício de atividade religiosa, “*mesmo se esta violação resultar de uma aplicação de uma regra geral, salvo se o Estado demonstrar que a violação (1) atende a um interesse público imperativo e se (2) é o meio menos restritivo para se atingir aquele interesse público*”⁶⁰⁴.

No caso analisado de 2006, inspetores da alfândega norte-americana interceptaram três toneis contendo o daime (ayahuasca), apurando-se, em investigações ulteriores, que o núcleo da UDV daquele país havia recebido outros catorze anteriormente. Invocando o *Religious Freedom Restoration Act*, a UDV acionou os canais legais, alegando que o *Controlled Substances Act* comprometeria o livre exercício de religião por seus membros (*burden to a sincere exercise of religion*).

A exortação da agremiação religiosa no litígio reflete a Section 6 da *Religious Freedom Restoration Act*, apoiando-se essa legislação em um sistema amplamente protetivo, sobretudo após a Primeira e a Décima-Quarta Emendas, o qual exige do próprio Estado a comprovação de um interesse público imperativo, a fim de lhe possibilitar, nunca de forma muito vaga ou ampla, a liberdade religiosa, o que somente se permitiria, acaso não detectados outros meios menos onerosos para a consecução do

⁶⁰³ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 223.

⁶⁰⁴ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 224. Em nota marginal ao texto, a autora cita, inclusive, a *Section 6* da RFRA, cujo item “c” prescreve linha hermenêutica, de tal forma a obstar qualquer governo (não importa em que nível da estrutura federativa, portanto), de onerar qualquer crença religiosa. Na redação original do texto legal: “Nothing in this Act shall be construed to authorize any government to burden any religious belief”.

objetivo, de comprovada relevância pública, pretendido com a restrição àquele direito fundamental⁶⁰⁵.

Por seu turno, o Governo norte-americano rebateu o argumento, apontando que a medida restritiva teria a menos onerosa (*the least restrictive means*) para consecução de três objetivos primordiais: a proteção à saúde dos membros da UDV, a prevenção do desvio dos propósitos religiosos para fins recreativos da ayahuasca importada e o respeito ao compromisso firmado na Convenção de Viena para Substâncias Psicotrópicas (1971).

Entretanto, a Suprema Corte norte-americana, em síntese, sopesou conjuntamente dois aspectos fundamentais do caso: a integridade de propósitos quanto ao pretendido exercício de culto, segundo o princípio da liberdade religiosa, pelos adeptos da UDV norte-americana, de um lado; d'outra banda, pesou em favor desses últimos um fator negativo, qual seja, a ausência de verdadeira demonstração pelo Governo norte-americano quanto à efetividade das medidas restritivas à importação e ao consumo da ayahuasca em vista dos três interesses primordiais (*compelling interests*) citados⁶⁰⁶.

Na realidade, o caso *Alberto R. Gonzáles vs. UDV* (2006) deixou claro que caberia ao Governo norte-americano o ônus probatório (*burden of proof at trial*) de demonstrar a estreita relação entre as medidas restritivas pretendidas e o atingimento dos *compelling interests* visados, segundo a lógica da Primeira Emenda (*First Amendment*) – o que não se viu adequadamente levado ao cabo, favorecendo as pretensões dos acólitos da UDV naquele país.

Quanto ao segundo interesse invocado, sustentou-se a atinência das restrições à importação e uso da *hoasca* em atenção ao Schedule I do *Controlled*

⁶⁰⁵ HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise* cit., nota 592 supra, p. 214. “A Primeira e a Décima-Quarta Emendas da Constituição dos Estados Unidos protegem a liberdade de expressão, restringindo o poder federal e estadual de proibir ou de limitar sua abrangência por meio de leis. Assim, o Poder Público, em regra, não a pode restringir previamente ou limitar seu conteúdo, exceto se (i) comprovar um interesse público imperativo; (ii) se se utilizar do modo menos restritivo para limitar aquela liberdade e (iii) não regulamentar a restrição de forma muito vaga ou excessivamente ampla, agindo sempre de modo neutro, ou seja, sem favorecer ou prejudicar um ponto de vista ou outro”.

⁶⁰⁶ A mesma lógica, segundo o precedente ora trazido à colação, já havia sido empregado pela cúpula judiciária norte-americana no *Ashcroft v. American Civil Liberties Union*, 542 U. S. 656 (2004).

Substances Act, que proscreeve drogas com potencial efeito de toxicod dependência, além de inexistir, nos Estados Unidos, notícia de prescrição médica para tratamento por meio do uso do chá sacramental dos daimistas. Tratar-se-ia, segundo se alegou em desfavor da UDV, de um sistema regulatório “fechado” (*‘closed’ system*), que restaria comprometido em sua efetividade, acaso fossem toleradas exceções pela Justiça norte-americana.

Todavia, com base em outros dois precedentes (*Sherbert v. Verner*, 374 U. S. 398, de 1963, e *Wisconsin v. Yoder*, 406 U. S. 205, datando de 1972)⁶⁰⁷, a imposição governamental deveria ser submetida ao *compelling interest test*, tendo fracassado nesse mister. Mais ainda, o fato de a DMT (n,n dimetiltriptamina) ter sido incluída na listagem do Schedule I do *Controlled Substances Act* não constituiria motivo idôneo às restrições impostas à UDV local, em face do *Religious Freedom Restoration Act* e da própria legislação específica, que permite ao órgão fiscalizatório dispensar o requerimento de registro em favor de certos produtores e distribuidores, se julgar, *in concreto*, pela mínima compatibilidade da medida com os propósitos de proteção à saúde e à segurança públicas⁶⁰⁸.

Por derradeiro, a Suprema Corte, estudando os modos de preparação do chá sacramental dos vegetalistas ou *hoasca* (“feito”, no vocabulário dos daimistas tradicionais) – termo recorrente na decisão judicial citada – estaria englobada no âmbito de proteção da cláusula de exceção estabelecida na Convenção de Viena de 1971, mesmo

⁶⁰⁷ Fontes: www.supremecourt.gov, www.udvusa.org. Segundo o precedente, aplicou-se a regra de equilíbrio (*equipoise*) entre interesses públicos e a liberdade religiosa: “In each of those cases, this Court looked beyond broadly formulated interests justifying the general applicability of government mandates and scrutinized the asserted harm of granting specific exemptions to particular religious claimants. In *Yoder*, for example, we permitted an exemption for Amish children from a compulsory school attendance law. (...) In *Sherbert*, the Court upheld a particular claim to a religious exemption from a state law denying unemployment benefits to those who would not work on Saturdays, but explained that it was not announcing a constitutional right to unemployment benefits for ‘all persons whose religious convictions are the cause of their unemployment’”. Em livre tradução para o português: “Em cada um desses casos, este Tribunal examinou os interesses amplamente formulados, justificando a aplicabilidade geral dos mandatos governamentais e examinando o prejuízo declarado da concessão de isenções específicas a determinados requerentes religiosos. Em *Yoder*, por exemplo, permitimos uma isenção para crianças Amish de uma lei impondo frequência escolar obrigatória. (...) Em *Sherbert*, o Tribunal confirmou uma reivindicação particular de uma isenção religiosa face a uma lei estadual que recusava subsídios de desemprego para aqueles que não trabalhavam aos sábados, mas explicou que não estava anunciando um direito constitucional aos subsídios de desemprego para ‘todas as pessoas cujas convicções religiosas fossem a causa do seu desemprego’”.

⁶⁰⁸ Nos termos do precedente, “the [*Controlled Substances*] Act contains a provision authorizing the Attorney General to waive the requirement for registration of certain manufacturers, distributors, or dispensers if he finds it consistent with the public health and safety”.

porque, segundo os juristas da cúpula judiciária norte-americana, o objetivo da UDV local é importar a própria bebida, já pronta para o consumo em rituais religiosos, e não a matéria-prima para a fermentação e produção *in loco* do yagé.

Outrossim, tendo, segundo o precedente, o Governo norte-americano deixado de apresentar provas ou evidências das consequências internacionais em se firmar exceção em favor da UDV norte-americana – ponto indispensável diante do compromisso daquele país e tantos outros em coibir o tráfico internacional de drogas. Isso considerado, e preservando-se em mira o persistente objetivo em se assegurar o uso exclusivamente religioso da ayahuasca, não subsistiriam razões para se atender ao pleito daquela seita de raiz brasileira, albergada por adeptos locais.

No precedente firmado pela Suprema Corte norte-americana, o caso *Alberto R. Gonzáles vs. UDV* (2006), cuja lógica foi reiterada noutro caso mais recente (*Church of the Holy Light* – 2009), portanto, utilizou-se de uma estratégia de abordagem diversa daquela proposta no presente trabalho. Nem por isso, menos válida. Ao se trazer para o bojo do conflito de direitos fundamentais o crivo dos *compelling interests*, com o fulcro de se verificar quais possíveis interesses de mais elevada importância social seriam postos sob ameaça pelo exercício da liberdade religiosa pelos membros da UDV, importando e consumindo daime no contexto do uso ritualístico.

Percebe-se que o direito norte-americano, ao menos no âmbito da jurisprudência, oferece uma perspectiva mais “pragmática”: no corpo da decisão, não se verifica tanto o preenchimento do conteúdo material dos direitos fundamentais postos em confronto – a liberdade religiosa, de um lado, a saúde da coletividade e a tutela da integridade físico-psíquica dos acólitos praticantes da religião que envolva o consumo do estupefaciente, de outro.

A Suprema Corte não assumiu um discurso declarativo, no sentido de buscar encerrar as dimensões materiais de cada um daqueles direitos. Embora não se veja isso no corpo da decisão analisada, possível é assumir o pressuposto de que tais direitos seriam igualmente suscetíveis de tutela pelo Estado, cuidando o Poder Judiciário de dimensionar em que medida o exercício de uma liberdade civil fundamental pelos requerentes (a UDV norte-americana) poderia comprometer a consecução dos demais

direitos fundamentais postos em jogo. Não concluindo pelo comprometimento da saúde pública na tolerância às práticas religiosas vegetalista daquele País, sagrou-se o aval judicial para a importação e emprego estritamente religioso da ayahuasca pela seita local.

A perspectiva da saúde pública também vem consideravelmente valorizada no bojo das nações irmanadas ao Brasil no contexto latino-americano.

Embora reputando insustentável a pretensão de uma completa uniformização da matéria penal em blocos econômicos, em vista do significado eminentemente cultural das normas penais⁶⁰⁹ – regra que se confirmaria para os membros signatários do Tratado de Assunção⁶¹⁰ – CLAUDIO MACEDO, analisando o Direito Penal no bloco econômico do MERCOSUL por meio de uma chave culturalista-vitalista, na designação do autor, essencialmente se opõe a uma homogeneização às cegas das normas penais no âmbito dos países-membros. Propugna, pois, por uma harmonização das normas penais, de diferentes influxos, com ênfase no confronto entre semelhanças e diferenças culturais tornadas visíveis nas relações intranacionais, a fim de se alcançar o ideário de harmonização.

Não obstante o reconhecimento dessa premissa, chama a atenção, na obra de CLAUDIO MACEDO, uma abordagem particularizada de uma questão mais diretamente ligadas ao tema encetado nesta dissertação, qual seja, a saúde pública. Nesse passo, conviria evidenciar que, apesar de a concepção de Direito Penal apresentada se voltar, em princípio, a bens jurídicos individuais (vida, integridade física, liberdade, patrimônio), o autor sugere uma visão diferenciada para a saúde pública. Ainda que não seja insuscetível à polarização de valor culturalmente determinada,

⁶⁰⁹ MACEDO, Claudio. *Direito Penal* cit., nota 239 supra, p. 53. “É, pois, o valor cultural, e nunca o valor absoluto, que se manifesta na ordem jurídica. A unificação é pura ficção e não pode funcionar porque permanece fora da cultura, ou seja, à margem dos valores. É forma vazia e distante do tempo e do espaço. Este ideário levado às últimas consequências cria no âmbito do Mercosul uma normatividade penal inspirada num pensamento único. A unificação de ordenamentos jurídico-penais nacionais, dentro do bloco regionalizado, é insustentável diante da reflexão cultural aqui apresentada”.

⁶¹⁰ MACEDO, Claudio. *Direito Penal* cit., nota 239 supra, p. 52. “A harmonização legislativa prevista no *Tratado de Assunção* não pode desconsiderar o significado cultural das normas penais. Esta visão delega ao tempo e ao lugar a gestação da norma; por isso, a unificação afeta o Direito Penal naquilo que ele possui de mais relevante: os valores culturais. A unicidade só pode partir de uma força unilateral, como se fosse um nexo de causalidade. Entende-se a causa como elemento produtor do efeito, isto é, aquilo de que, como material imanente, provém o *ser* de uma coisa (ARISTÓTELES, 1945, Livro V – 100). O efeito produzido é inerte e depende por inteiro da causa, seu elemento criador. Essa orientação neutraliza o significado cultural porque impossibilita uma abordagem concreta da norma penal.”.

*“não é um bem jurídico fictício e não constitui simples referência abstrata criada pelo legislador. Trata-se de bem sobre o qual incidem juízos de valor, ou seja, encontra-se relacionado com os interesses de um grupo determinado de pessoas ou, na maioria dos casos, com os interesses de todas elas indistintamente. Em outras palavras, a saúde pública encarna valores culturais de uma sociedade, de modo que quando ofendido interfere nos interesses de todos – difusos – ou de algum grupo de pessoas – coletivos ”*⁶¹¹.

Em vista da dimensão coletiva do sujeito passivo nos crimes contra a saúde pública, as figuras típicas a estes correspondentes romperiam, pelo que se depreende da obra de MACEDO, a moldura tradicional dos tipos penais, por tutelarem não apenas a integridade física e biopsicológica sob um prisma atomizado do próprio indivíduo, como também a própria malha social, ao envolver questões necessariamente mais amplas que a esfera pessoal, como as ambientais e as de políticas públicas, com o condão de afetar, simultaneamente, boa parcela ou a integralidade do meio social a que o próprio sujeito particularizado pertença⁶¹².

Sem dúvida, vê-se instilada, aqui, maior gravidade à abordagem da questão pelas Cortes Constitucionais dos países-membros do MERCOSUL: cotejando-se a dupla dimensão da saúde pública, individual e coletiva, ambas tisonadas pelo traço da indisponibilidade legal, com a proteção à liberdade de religião, pouco resta a dizer para que se reconheça o caráter socialmente cardinal a que conduz o tema aqui apresentado.

Após descriminalizar o porte de droga para uso pessoal, em um análise de maior amplitude que a brasileira acerca do princípio da alteridade como

⁶¹¹ MACEDO, Claudio. *Direito Penal* cit., nota 239 supra, p. 155.

⁶¹² MACEDO, Claudio. *Direito Penal* cit., nota 239 supra, pp. 151-152. “Existe uma classe especial de crimes cuja objetividade jurídica acha-se na saúde pública. Consiste em um direito particular, apoiado no interesse do indivíduo em não ter sua integridade física e biopsicológica prejudicada pela contaminação de substâncias – ar, água, alimentos ou medicamentos – imprescindíveis para a vida. Essas substâncias, ao se relacionarem com a multiplicidade de homens agrupados mediante uma associação estável, transformam a saúde em direito social. RUIZ-GIMENEZ (1957) ensina que o Direito torna a convivência possível, porque coordena as atividades humanas e concilia os interesses singulares à plena realização de um bem comum, no qual deve constar a saúde, ambiente irrenunciável ao desprendimento do espírito. Neste caso, o Direito Penal deve proteger, sem dúvida, bens jurídicos cunhados como essenciais não apenas ao indivíduo, mas também à coletividade”.

premissa para a persecução penal nesses casos⁶¹³, a Corte Suprema de Justiça da Nação Argentina consagrou precedentes que, ainda que indiretamente, conferem supedâneo ao entendimento aqui defendido.

Mais remotamente, a posição da cúpula judiciária argentina sagrou, com divergências, a liberdade religiosa como um direito natural e inviolável do ser humano, em razão do qual ninguém poderia ser coartado, em material de religião, a atuar em detrimento da própria consciência, nem impedido de agir em conformidade a esta, *dentro dos devidos limites*, tanto na esfera privada, como na pública, seja de maneira individual, seja em associação com outros indivíduos (*Fallos 316:479*, datando de 1993)⁶¹⁴.

Em boa medida, a orientação constitucional argentina em matéria de liberdade religiosa, a exemplo do que se veria no Caso *Arriola Sebastián y otros* (2009)⁶¹⁵, revelou forte aceno favorável à autodeterminação individual, valorizando as múltiplas dimensões de realização da personalidade humana, dentre as quais o exercício da liberdade de crença e culto, sem óbice particularmente dirigidos pelo Estado, estaria seguramente incluído. Não foram, contudo, localizados precedentes específicos, perante a Suprema Corte daquele país, relacionados à ayahuasca.

BEATRIZ CAIUBY LABATE e KEVIN FEENY analisam a questão do tratamento internacional da ayahuasca pela perspectiva do compromisso estabelecido pelos países signatários da Convenção das Nações Unidas sobre Psicotrópicos de 1971, afirmando que, de acordo com o artigo 32, item 4, daquele documento⁶¹⁶, existe a

⁶¹³ Caso *Arriola Sebastián y otros* (Causa n° 9.080), com julgamento em 25 de agosto de 2009. Fonte: www.csjn.gov.ar. Nota de esclarecimento: após reconhecer que, pragmaticamente, a conduta de porte de drogas para consumo pessoal apenas aumentou de maneira considerável nos últimos anos (assim como a do tráfico de drogas no Cone Sul, com base no texto final do *World Drug Report* da ONU, ano de 2002), a Corte Suprema argentina: prestigiou o princípio da autodeterminação individual e invocando o precedente *Bazterrica*, e ressaltou a necessidade de melhor adequação das condições carcerárias no país em conformidade com os relatórios internacionais (caso *Verbitsky*), dentre outros aspectos analisados. Por isso, concluiu, na oscilação social do impacto das decisões constitucionais, sobretudo face ao princípio da dignidade humana, pela maior compatibilidade da linha interpretativa adotada no precedente liberalizante citado (caso ou *fallo Bazterrica*), e pacificou o vetor da descriminalização da conduta em questão.

⁶¹⁴ Fonte: www.csjn.gov.ar.

⁶¹⁵ Remeta-se à nota n° 613.

⁶¹⁶ Já estudado no curso da dissertação. Remeta-se à nota n° 562.

possibilidade técnica de isenção de controle estatal sobre plantas de germinação espontânea, incluídas no Nível I, contendo substâncias psicotrópicas tradicionalmente usadas por grupos pequenos e claramente demarcados, em ritos mágicos ou religiosos⁶¹⁷. O Brasil não se incluiria dentre os países que lançaram mão desse permissivo convencional, estabelecendo reserva quanto a este item, o que não impediu que diversos outros o fizessem. Segundo os autores, foi o caso de Bangladesh (não especificado), Canadá (peote ou peyote), México (não especificado), Peru (San Pedro e ayahuasca), além dos Estados Unidos (peote/peyote), cujo modelo já foi estudado.

Pela intrínseca relação com as raízes culturais e com o patrimônio imaterial nacional, o Peru assumiu, contudo, uma posição pioneira no que diz respeito ao tratamento descriminalizador da ayahuasca.

Reconhecendo tratar-se de práticas sociais consuetudinárias de nativos da região amazônica (para além das fronteiras brasileiras), a *Resolución Directoral Nacional n° 836*, de 2008, inspirada pelo artigo 2º, parágrafo 1º, da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial e, mais particularmente, pela *Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación* (Lei do Patrimônio Cultural da Nação – Lei n° 28.296), albergou não apenas as próprias espécies vegetais envolvidas nas práticas ritualísticas xamânicas, como também a forma de preparo e os usos tradicionais da chacrona, tal como preservados pelas comunidades nativas amazônicas, como patrimônio cultural imaterial peruano, visando-se, sobretudo, assegurar a continuidade cultural do universo ayahuasqueiro daquele país⁶¹⁸. A trilha jurídica adotada pelo Governo peruano parece assemelhar-se à vista no presente trabalho, dessumindo-se da declaração formal encetada naquela resolução, um esforço em enaltecer a autenticidade, grassada no curso da história, das práticas ayahuasqueiras, alcançando o valor cultural que lhes é intrínseco ao caráter de patrimônio intangível do país.

Infelizmente, um dos precedentes que poderia ter dado azo a um adequado enfrentamento do mérito não contou com o melhor desate técnico possível.

⁶¹⁷ LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações*. Revista OnLine *Periferia*, Volume III, Número 2. In: <http://www.academia.edu/26903564>

⁶¹⁸ Fonte: www.bialabate.net. Nota de esclarecimento: há tradução oficial da referida lei para o inglês no site oficial da UNESCO (www.unesco.org).

O vegetalista *yagecero* TAITA JUAN (curandeiro tradicional) foi preso em outubro de 2010 por posse de ayahuasca durante seu trajeto para o Estado norte-americano do Oregon, com o propósito de realização de cerimônias xamânicas. Porém, antes que o caso fosse solvido pela análise técnica da questão, a Promotoria norte-americana celebrou acordo em prol da retirada das acusações, deportando-se o xamã, sem que se suprisse o hiato deixado pelo lacônico epílogo, conferindo maior ressonância à fragilidade técnica com que a liberdade religiosa parece ser tratada nos Tribunais ao redor do globo. Segundo LABATE e FEENEY, “*isso pode ter sido uma saída estratégica do promotor para evitar uma batalha judicial que poderia expandir a proteção religiosa às tradições xamanísticas*”⁶¹⁹.

No Chile, também se verifica precedente específico que, embora se tenha resolvido nas instâncias judiciais iniciais, e sem a repercussão de uma resolução administrativa de reconhecimento da cultura ayahuasqueira como patrimônio imaterial, como no caso peruano, não é de desprezível importância. Pelo contrário. No ano de 2012, perante o 4º Tribunal de Juicio Oral en lo Penal de Santiago (segundo a *acta de deliberación* RIT 229-2011), o Poder Judiciário chileno absolveu os acusados CÉSAR RAFAEL AHUMADA LIRA e DANAE DIMITRA SAENZ RAZIS da prática de tráfico ilícito de estupefacientes (artigo 3º da Lei nº 20.000), sob vários fundamentos que, em essência, permitiram deduzir pela incoerência da configuração delitiva assacada na denúncia.

No caso mencionado, o primeiro espeque absolutório recaiu sobre a carência de provas de que os libelados haviam se conluiado para oferecerem a um número indeterminado de pessoas a própria DMT (no teor da prefacial acusatória), mesmo porque o laudo pericial indicara que eles estavam na posse da ayahuasca propriamente, e não da dimetiltriptamina, isoladamente considerada. Segundo a decisão, a DMT é substância proibida no país, podendo caracterizar, em tese, o tráfico, todavia não se tratava do referido composto em sua forma quimicamente pura, senão do equivalente ao chá do Santo Daime.

Outro aspecto decisivo repousou em um ponto técnico preciso: o rol de substâncias proscritas, nos termos do regramento anexo à referida Lei nº 20.000, é estrito, indicando expressamente as plantas psicotrópicas cuja plantação, cultivo e colheita

⁶¹⁹ LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo* cit., nota 617 supra.

perfariam a prática do tráfico; nem o *Banisteriopsis caapi*, nem a *Psychotria viridis* integram aquela lista.

A sentença absolutória é, a propósito, bem clara, ao ressaltar que a legislação chilena é absolutamente lacunosa quanto à proibição do ayahuasca. Por fim, sem adentrar o mérito da religiosidade propriamente, o julgador do caso considerou que, antes de representar um perigo à saúde pública, o consumo do ayahuasca revelou-se benéfico, pautando-se, para sustentar tal conclusão, em relatos de testemunhas referenciais. Portanto, com arrimo no artigo 340 do *Código Procesal Penal* chileno, sobreveio desate absolutório⁶²⁰.

O tratamento da questão na Europa não deixa de privilegiar a liberdade religiosa, embora se verifiquem oscilações na abordagem jurisprudencial, além de se registrarem alguns retrocessos em foro legal.

No âmbito europeu, a tutela da liberdade religiosa, apoiada no Artigo 9 da Convenção Europeia de Direitos Humanos⁶²¹, já havia produzido um valioso precedente perante a Corte Europeia de Direitos Humanos – o caso *Manoussakis v. Greece* (1996) – no qual se salientou, como princípio reitor da matéria, que “o direito à liberdade religiosa, tal como assegurado pela Convenção, exclui toda possibilidade, por parte do Estado, de determinar se as crenças religiosas ou os meios utilizados para expressá-las são legítimos”⁶²².

Citando, ainda, outros precedentes, como *Kimlya e outros v. Rússia* (Processos nº 76836/01 et 32782/03, § 86, CEDH 2009) e *Magyar Keresztény Mennonita*

⁶²⁰ Fonte: www.bialabate.net.

⁶²¹ Fonte: www.echr.eco.int (versão em português lusitano).

Liberdade de pensamento, de consciência e de religião.

1. Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou colectivamente, em público e em privado, por meio do culto, do ensino, de práticas e da celebração de ritos.

2. A liberdade de manifestar a sua religião ou convicções, individual ou colectivamente, não pode ser objecto de outras restrições senão as que, previstas na lei, constituírem disposições necessárias, numa sociedade democrática, à segurança pública, à protecção da ordem, da saúde e moral públicas, ou à protecção dos direitos e liberdades de outrem.

⁶²² LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo* cit., nota 617 supra.

Egyház et autres v. Hungria (Processos nº 70945/11 et 7 outros, § 88, CEDH 2014), bem mais recentes, parece reafirmar-se um posicionamento ampliativo, à semelhança ao aqui adotado, pelo qual se busca refrear qualquer constrição a conceituações ou práticas religiosas, a menos que se mostrem colidentes com outros direitos e valores de paridade axiomática na ordem constitucional.

Em um dos relatórios anuais de jurisprudência, a Corte Europeia de Direitos Humanos, malgrado os princípios de neutralidade e imparcialidade do Estado em matéria religiosa, pacificou o entendimento, segundo o qual

*“o direito consagrado no artigo 9º seria eminentemente teórico e ilusório se a latitude dada aos Estados lhes permitisse dar ao conceito de religião uma definição restritiva a ponto de privar uma forma não-tradicional e minoritária de uma religião, como a Confissão Alevi, de proteção legal (citada em particular nos acórdãos)”*⁶²³.

Contudo, a despeito das diretrizes gerais adotadas por aquele órgão jurisdicional internacional, o complexo modelo comunitário escandido para boa parte dos países europeus (cuja análise técnica escapa por completo aos fins deste trabalho) revela que, em âmbito mais setorizado, a praxe judicial nem sempre se revela em conformidade com o viés da tolerância religiosa.

Por isso, vem à baila, não de forma aleatória, certamente, a crítica de GÉRARD GONZALEZ ao contencioso daquela Corte internacional, perante a qual, conforme adverte o autor, religiões minoritárias são judicialmente responsáveis por protagonizar uma farte litigiosidade nas Cortes de Direitos Humanos, seja pelo disseminado medo dos adeptos quanto a posturas socialmente discriminatórias, seja pela proclividade dos novos

⁶²³ Paráfrase comportamento livre tradução do original em francês: “Le droit consacré par l’article 9 se révélerait éminemment théorique et illusoire si la latitude accordée aux États leur permettait de donner à la notion de culte une définition restrictive au point de priver une forme non traditionnelle et minoritaire d’une religion, telle que la confession alevite, d’une protection juridique (sont notamment cités les arrêts)”.

grupos religiosos em não buscar a tutela legal de canais oficiais, em decorrência daquele primeiro fator⁶²⁴.

Marcante é o cenário francês, nesse aspecto.

Especificamente ao tema ora tratado, veja-se um precedente de 1999, em França, relativo a acusações por tráfico de DMT, em evidente direcionamento persecutório a grupos daimistas locais. Conquanto não tenham prosperado as acusações, soçobrando a pretensão condenatória no ano de 2005, com possível assento no princípio da reserva legal, o Governo francês aprovou, no mesmo ano, um regramento proibindo a ayahuasca ou as plantas utilizadas na confecção do sacramento daimista⁶²⁵.

O posicionamento restritivo reflete o modelo francês, de viés fortemente assimilacionista, adverso a quase toda forma de interpenetração entre práticas e cultos religiosos e a dimensão pública.

A explicação está enraizada na tradição histórica daquele país, cuja revolução burguesa contra os privilégios do Antigo Regime instilou a desconfiança suscitada pelo Clero, sob a forma de ranço indiscriminado, contra manifestações religiosas em geral, sobretudo se dissentes do Cristianismo secularmente consagrado.

⁶²⁴ GONZALEZ, Gérard. *La convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*. Paris: Economica, 1997. « Les religions minoritaires d'un État offrent un contentieux plus fourni. Sans doute parce que leur condition leur fait craindre, ainsi qu'à leurs fidèles, un comportement discriminatoire à leur égard ou encore parce que leurs enseignements et leurs rites sont moins connus. Leurs adeptes sont plus enclins à agir seuls. Pour des raisons similaires renforcées par une opinion largement négative à leur égard, les nouveaux groupements religieux, dont certains constituent aujourd'hui de véritables religions minoritaires, sont 'sur-représentés' dans le contentieux européen des droits de l'homme ». Em livre tradução para o português: “As religiões minoritárias em um Estado oferecem um contencioso mais abundante. Provavelmente porque sua condição faz com que eles temam, assim como seus seguidores, um comportamento discriminatório em relação a eles ou porque seus ensinamentos e seus ritos são menos conhecidos. Seus seguidores estão mais inclinados a agir sozinhos. Por razões semelhantes, reforçadas por uma opinião amplamente negativa em relação a eles, os novos grupos religiosos, alguns dos quais hoje são verdadeiras religiões minoritárias, estão 'sobre-representados' nos litígios europeus em matéria de direitos humanos.”.

⁶²⁵ LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo* cit., nota 601 supra. Em 1999, na França, foram feitas acusações de tráfico de DMT contra uma vertente do Santo Daime. As acusações foram retiradas em 2005, após a corte determinar que produtos naturais contendo DMT não eram proibidos pela lei francesa (Bourgogne, no prelo; *Cour d'appel* de Paris, 2005). Em resposta a isso, o Governo rapidamente aprovou uma esolução proibindo a ayahuasca e as plantas que a compõem (Arrêté, 2005; Bourgogne, no prelo).

Ademais, segundo EL HOUSSAIN ABOUCHI e HENRI PALLARD, é própria da tradição jurídica francesa a aceitação da liberdade *individual* de crença (de caráter puramente instrumental, sem o devido reconhecimento num plano político), que não se estendia, na passagem do tratamento da questão de uma instituição supranacional como a Igreja Católica a uma nacional, o Príncipe absolutista, à liberdade de culto.

Nesse passo, também ficavam ao largo da devida proteção legal quaisquer formas de exteriorização da crença, as quais permanecerem adstritas ao foro exclusivamente privado, protraindo-se a intolerância religiosa por um período considerável, o que não deixou de alimentar tensões sociais nesse âmbito. Assim sendo, o pluralismo religioso, antes de ser visto como decorrência natural da tolerância paulatinamente instilada desde a Reforma Protestante, passou a ser visto como ameaça à estabilidade política⁶²⁶. Em franca contrariedade à tese filosófica espinosana, a liberdade religiosa era associada à instabilidade política, mitigando-se, por conseguinte, uma das mais significativas dimensões da liberdade de pensamento.

⁶²⁶ PALLARD, Henri. *De l'intolérance à la liberté religieuse en Occident*. In: ABOUCHI, El Houssain e PALLARD, Henri. *L'État de Droit et la question religieuse*. Coletânea de artigos de pesquisa da Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de l'Université Cadi Ayyad em Marrakech, pp. 28-42, pp. 34-35. « La pratique de la tolérance connaissait trois limites. D'abord, elle était accordée de façon temporaire et par opportunisme. Dans le dialogue politique, elle avait surtout une valeur instrumentale. Son acceptation ne se faisait pas par respect de l'autonomie individuelle ; on la devait à l'inefficacité du recours à la violence et l'absence d'autres moyens pour reconstituer l'unité sociale. Ensuite, la tolérance se limitait le plus souvent à la liberté de conscience et ne s'étendait pas à la liberté de culte, les manifestations extérieures des croyances religieuses. Elle se trouvait très circonscrite. Elle dépendait d'une religion dominante et était accordée à un groupe subordonné. On devait attendre le dix-huitième siècle avant que la tolérance ne se soit transformée en une véritable liberté religieuse. Enfin, on ne concevait pas la diversité comme source de richesse pour la société, mais comme menace à sa stabilité. On acceptait l'hétérogénéité seulement quand le coût social de la répression devenait lui-même une source d'instabilité politique. À cela pouvait s'ajouter un espoir qu'une ouverture envers les mécréants s'avérerait plus efficace, les conduisant à prendre plus facilement conscience de leur erreur et d'emprunter la route de la conversion ». Em livre tradução para o português: “A prática da tolerância conhecia três limites. Primeiro, foi concedido de forma temporária e oportunista. No diálogo político, tinha acima de tudo um valor instrumental. Sua aceitação não foi feita por respeito à autonomia individual; era devido à ineficiência do uso da violência e à falta de outros meios para restaurar a unidade social. Em seguida, a tolerância foi mais frequentemente limitada à liberdade de consciência e não se estendeu à liberdade de culto, as manifestações externas das crenças religiosas. Ela estava muito circunscrita. Dependia de uma religião dominante e foi concedida a um grupo subordinado. Tivemos que esperar até o século XVIII antes de a tolerância se transformar em verdadeira liberdade religiosa. Finalmente, a diversidade não foi concebida como fonte de riqueza para a sociedade, mas como uma ameaça à sua estabilidade. A heterogeneidade foi aceita apenas quando o custo social da própria repressão se tornou uma fonte de instabilidade política. Para isso, poderia acrescentar-se uma esperança de que uma abertura para os incrédulos se tornaria mais eficaz, levando-os a se tornarem mais facilmente conscientes do seu erro e a seguir a estrada da conversão”.

Por isso, o direito francês assenta-se, nessa matéria, em tenaz esforço para relegar ao foro exclusivamente privado o amplo exercício da liberdade religiosa. Embora o Artigo Primeiro da Constituição francesa vigente, datando de 04 de outubro de 1958, proscruva, expressamente, qualquer forma de discriminação religiosa⁶²⁷, fazendo vicejar a igualdade material plena, a legislação infraconstitucional claramente contraria esse mandamento superior.

Com efeito, a chamada *Loi About-Picard* (Lei nº 2001-504), datando de 12 de junho de 2001, também tratada como legislação “anti-seitas”⁶²⁸, modificou diversos dispositivos, inclusive no Código de Saúde Pública e no Código Penal franceses, com vistas a conformar as práticas religiosas segundo preceitos relativos à preservação da ordem pública, à tutela de direitos individuais e personalidade (como, sem maiores surpresas, se veem incluídas a vida, a integridade física e psíquica, a liberdade e a dignidade das pessoas), à proteção dos menores no contexto religioso, dentre outros objetivos.

A regulamentação francesa, no âmbito penal, ainda previu a tipificação de condutas relativas a fraudes e ao exercício ilegal da medicina e da farmácia (*exercice illégal de la médecine ou de la pharmacie*), no contexto religioso, bem como de condutas de publicidade enganosa (*publicité mensongère*) pela perspectiva do direito consumerista, além de contemplar modalidades de responsabilidade penal das pessoas jurídicas em relação a determinadas infrações penais produzidas a partir desse modelo, as quais, se assim declaradas (criminalmente responsáveis), podem sofrer dissolução⁶²⁹.

⁶²⁷ “**Article Premier.** La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances. Son organisation est décentralisée. La loi favorise l'égal accès des femmes et des hommes aux mandats électoraux et fonctions électives, ainsi qu'aux responsabilités professionnelles et sociales”. Em livre tradução para o português: “Artigo Primeiro. A França é uma república indivisível, laica, democrática e social. Garante a igualdade perante a lei de todos os cidadãos sem distinção de origem, raça ou religião. Ela respeita todas as crenças. Sua organização é descentralizada. A lei promove a igualdade de acesso das mulheres e dos homens aos mandatos eleitorais e às funções eletivas, bem como às responsabilidades profissionais e sociais.”.

⁶²⁸ LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo* cit., nota 617 supra. Infelizmente, a referida obra, conquanto valiosa, não trazia informações mais específicas sobre o precedente.

⁶²⁹ Fonte: www.legifrance.gouv.fr.

Além de refratária, por comparação ao posicionamento da Corte Europeia de Direitos Humanos, a legislação francesa também se revela avessa à maior amplitude que o tratamento formal dado pelos textos revolucionários conferiram ao conceito de “crença”, nos quais não se faz qualquer *descrimen* negativo à liberdade de religião, como uma espécie derivada da liberdade de consciência propriamente, na crítica de NICOLAS GUILLET⁶³⁰.

A estratégia legal em identificar grupos religiosos como seitas – ou, ainda, reforçando o caráter *sectário* desses grupos (com ênfase em seu destacamento face a toda a sociedade francesa⁶³¹) consistira, ainda, em um mecanismo legal de qualificação, nos termos empregados por GUILLET, das minorias religiosas, fundado na atuação legítima do direito francês de regramento do espaço religioso, segundo a lógica democrática e o princípio da laicidade, os quais, contudo, proíbem a lei francesa de operar discriminação em relação a quaisquer crenças, buscando-se, pelo canal legislativo, evitar estigmatizações discriminatórias que as impeçam de exercer o direito fundamento de liberdade de crença e de culto⁶³², muito embora a prática, mormente após a edição da Lei About-Picard revele retumbante fracasso nessa empreitada. Na prática, a postura das instituições francesas em salvaguardar a laicidade propriamente dita como valor acaba representando, numa dimensão mais prática, um aval indireto para a perseguição a movimentos sectários, apenas para se reproduzir a expressão de GUILLET, deixados à margem da tolerância religiosa.

Malgrado a conformação das leis francesas a uma acepção assimilacionista e proibitiva da interpenetração entre religião e espaço público, surgiu, algum tempo depois, um precedente favorável à igreja daimista francesa.

⁶³⁰ GUILLET, Nicolas. *Liberté* cit., nota 5 supra, p. 186.

⁶³¹ Remeta-se à crítica do autor a esse respeito – nota nº 317.

⁶³² GUILLET, Nicolas. *Liberté* cit., nota 5 supra, pp. 181-182. «Ces stigmatisations risquent alors de conduire à la négation des droits dont tout homme est titulaire et au développement de discriminations fondées sur les croyances. La détermination du caractère « sectaire » d'un groupement obéit au contraire à une logique de confrontation à des normes juridiques dont la légitimité démocratique ne peut en principe être contestée. Ainsi le mécanisme de qualification échappe à une espèce de subjectivité puisque la règle juridique est le fruit d'une production légitime et que le droit français interdit de juger les croyances en application du principe de laïcité». Em livre tradução para o português: “Essas estigmatizações correm o risco de negar os direitos que todos possuem e o desenvolvimento da discriminação com base em crenças. A determinação do caráter "sectário" de um agrupamento é contrária a uma lógica de confrontação com normas legais cuja legitimidade democrática não pode, em princípio, ser contestada. Assim, o mecanismo de qualificação escapa a uma espécie de subjetividade, uma vez que a regra jurídica é fruto de uma produção legítima e que a lei francesa proíbe julgar as crenças em aplicação do princípio da laicidade”.

No caso do Arrêt de 13 de janeiro de 2005, perante a 10^a. Câmara da *Court d'Appel* (Seção B, Dossier nº 04/01888), reverteu-se a condenação, em primeiro grau, dos cinco réus (caso CLAUDE BAUCHET e outros), das acusações por aquisição, importação, detenção e uso ilícito de estupefacientes, por compreender, sob o aspecto científico que a ayahuasca não se enquadraria no conceito de substâncias proscritas que possam ser quimicamente isoladas, em seu estado natural (à semelhança do quanto ocorreu no precedente chileno), de forma que os libelados foram todos absolvidos, restituindo-se-lhes os frascos contendo yagé e cautelarmente apreendidos no curso do processo penal⁶³³.

Uma vitória celebrada, que não representou, contudo, um marco de reorientação constitucional mais favorável à tolerância à pluralidade de credos.

Na Itália, os primeiros precedentes a cuidarem da matéria, sufragando o vetor de descriminalização da ayahuasca por meio dos precedentes da *Corte Suprema di Cassazione* de 06 de outubro de 2005 e de 28 de abril de 2008⁶³⁴. O último caso, por exemplo, refere-se ao provimento do pedido de restituição do ayahuasca no curso do processo penal respectivo, considerando, não se ter adequadamente provado que a substância não produziria efeito estupefaciente. Mais recentemente, no precedente firmado no caso WALTER MENOZZI, em decisão emanada cautelarmente, perante a *Sezione del Giudice per le Indagini Preliminari del Tribunale di Reggio-Emilia*, valendo-se de similar fundamento dos casos LIRA-RAZIS (Chile) e BAUCHET E OUTROS (França), ou seja, afastando a incidência da proibição penal, aplicada à DMT, especificamente, e às plantas

⁶³³ Fonte: www.santodaimееurope.org, www.santodaimе.it. Segundo o referido acórdão, ficou estatuído que os métodos de decocção e infusão utilizados no feitiço (no processo de preparação do sacramento) “não podem ser usados para obter uma "substância" na acepção das Convenções de Viena e da lei francesa, uma vez que não permitem isolar "os elementos químicos e seus compostos, tal como aparecem no estado natural ou que eles são produzidos pela indústria", os elementos químicos e seus compostos obtidos por essas técnicas, não podem ser de composição homogênea, sem serem submetidos a outras operações, uma cromatografia tão simples para isolar e, portanto, a extrair, assumindo que a N, N-dimetiltriptamina se presta bem como as quantidades deste produto na decocção chamada "Daime" ou "Ayahuasca"”. No texto original em francês, os métodos « (...) ne peuvent permettre d'obtenir une "substance" au sens des conventions de Vienne et de la loi française, puisqu'elles ne permettent pas d'isoler "les éléments chimiques et leurs composés comme ils se présentent à l'état naturel ou qu'il sont produits par l'industrie", les éléments chimiques et leurs composés obtenus par ces techniques, ne pouvant être de composition homogène, sans être soumis à d'autres opérations, telle une simple chromatographie permettant de l'isoler et donc de l'extraire, à supposer que le N,N-diméthyltryptamine s'y prête ainsi que les quantités de ce produit dans la décoction appelée "Daime" ou "Ayahuasca" ».

⁶³⁴ Fonte: www.bialabate.net. Nota de esclarecimento: a digitalização das decisões da *Suprema Corte di Cassazione* remete a casos a partir do ano de 2011 (www.cortedicassazione.it).

usadas na produção do yagé (*Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*), afastou a ilicitude do ato penal assacado ao acusado⁶³⁵. No entanto, o que mais chamou a atenção no caso MENOZZI foi a singularidade do segundo argumento utilizado na absolvição do réu: este foi o único caso detectado na pesquisa que fez explícita referência ao uso religioso da beberagem, assegurando-se ao seu portador o exercício de culto derivado da liberdade religiosa, valor fundamental assegurado no artigo 19 da Constituição italiana (1947)⁶³⁶. Em 2010, o Ministério da Saúde italiano divulgou nota, dizimando dúvidas quanto à não inclusão das plantas usadas em rituais daimistas nas listagens de produtos proibidos⁶³⁷.

Da Holanda, um dos países que reconhece oficialmente o daimismo como religião⁶³⁸, vem um precedente, envolvendo dois dirigentes da Igreja Daimista local, GERALDINE FIJNEMAN e HANS BOLGER.

FIJNEMAN e BOLGER acusados de transporte e posse de drogas, após serem detidos em suposto flagrante delito em 06 de outubro de 1999; a ré fora detida no curso de um ritual daimista, ao passo que ao outro imputado fora assacada, ainda, a conduta delitativa de se opor às prisões.

Todavia, já na instância de piso adveio um desate absolutório, vez que o magistrado sentenciante considerou que o DMT não constaria do rol de substâncias controladas, em cotejo com a Convenção das Nações Unidas de 1971, complementado pela Defesa que, dentre outros pontos, se manteve em constante alusão à tratadística internacional de direitos humanos, no que diz respeito à liberdade de crença e culto.

⁶³⁵ No texto original: “*La mancanza di un fatto tipico impedisce la considerazione del profilo dell’antigiuridicità*”. Fonte: www.bialabate.net.

⁶³⁶ Dispõe o referido artigo: “*Tutti hanno diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume.*”. Em tradução livre para o português: “*Todos tem o direito de professar livremente sua fé religiosa sob qualquer forma, individual ou associada, de propagá-la e de exercê-la em culto privado ou público, desde que não se trate de rituais contrários aos bons costumes*”. Fonte: www.quirinale.it.

⁶³⁷ Fonte: www.bialabate.net.

⁶³⁸ MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura* cit., nota 178 supra, p. 107. Remeta-se à própria nota 178.

Pautando-se por esses argumentos, e rechaçando, ainda, que o daimé representasse um risco à saúde pública, a Justiça holandesa reconheceu a importância do chá como sacramento, portanto, elemento indispensável à consecução do rito religioso, proferindo decisão absolutória em 21 de maio de 2001⁶³⁹.

Outro exemplo digno de nota é o caso da Espanha.

Atualmente, o modelo espanhol buscar largamente amparar a liberdade religiosa naquele País, como se percebe do conceito de liberdade religiosa, interpretado à luz da Constituição de 1978, por compreender no precedente, perante a Suprema Corte daquele País (STC 20-1990, datando de 15 de fevereiro daquele ano)⁶⁴⁰.

Na ocasião, o modelo espanhol estabeleceu que toda e qualquer liberdade de pensamento (*libertad ideológica*, na terminologia do direito constitucional espanhol) manteria uma relação de imprescindibilidade em relação ao pluralismo político, acolhido no seio do texto fundamental, de modo a exigir a máxima amplitude sob o manto protetor do ordenamento jurídico, incluindo-se, nesse talante, a liberdade de expressão como indicativo de uma democracia avançada.

Inscrive-se essa congêrie de liberdades no sistema espanhol, de modo a se salvaguardar não apenas um aspecto positivo da liberdade civil em questão, como, no caso do tema desta dissertação, na adesão a uma determinada religião ou no

⁶³⁹ LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo* cit., nota 617 supra. Do texto virtual se obtém, ainda, o endereço eletrônico da página contendo a suma do processo penal do CASO FIJNEMAN-BOLGER (http://libertedusantodaime.free.fr/nouvelleshollande/nouvelles_hollande.php).

⁶⁴⁰ Fonte: www.mjusticia.gob.es. No texto original em espanhol: “La libertad ideológica indisolublemente unida al pluralismo político que, como valor esencial de nuestro ordenamiento jurídico propugna la Constitución, exige la máxima amplitud en el ejercicio de aquélla y, naturalmente, no sólo en lo coincidente con la Constitución y con el resto del ordenamiento jurídico, sino también en lo que resulte contrapuesto a los valores y bienes que en ellos se consagran, excluida siempre la violencia para imponer los propios criterios, pero permitiendo la libre exposición de los mismos en los términos que impone una democracia avanzada. De ahí la indispensable interpretación restrictiva de las limitaciones a la libertad ideológica y del derecho a expresarla, sin el cual carecería aquélla de toda efectividad.”. Em livre tradução para o português: “A liberdade de pensamento está indissolublemente ligada ao pluralismo político que, como um valor essencial do nosso sistema jurídico, defende a Constituição, exige uma amplitude máxima no exercício dessa e, naturalmente, não só na coincidência com a Constituição e com o resto do sistema jurídico, mas também no que se opõe aos valores e bens consagrados neles, sempre excluindo a violência para impor seus próprios critérios, mas permitindo sua livre expressão nos termos impostos por uma democracia avançada. Daí a indispensável interpretação restritiva das limitações à liberdade ideológica e o direito de expressá-lo, sem o qual não teria eficácia.”.

exercício dos cultos correspondentes, mas também negativamente, no sentido de reprimir quaisquer censuras ao ceticismo agnóstico, ao ateísmo ou, até, à coerção a ritos públicos que envolvam elementos religiosos⁶⁴¹, por serem distintos da religião seguida ou por contrariarem a própria recusa ideológica individual às noções de religião ou de divindade (STC 101-2004, de 02 de junho daquele ano)⁶⁴².

Mais especificamente a esse último ponto, paradigmática foi a decisão da Suprema Corte Espanhola no STC 141-2000 (de 29 de maio), a respeito dos limites conferidos, no modelo espanhol, à liberdade religiosa, em relação à qual se asseguram, por princípio, as faculdades de professar crenças e de atuar em proselitismo destas⁶⁴³. Para o Poder Judiciário daquele país, todavia, o limite dessa liberdade, assim compreendida em sua dimensão positiva máxima, encontra barreira em manifestações correspondentes negativas, sobretudo, nos direitos de terceiros envolvidos em não crer ou não compartilhar determinadas crenças, ou, ainda, em não tolerar o proselitismo alheio⁶⁴⁴.

⁶⁴¹ HEREDIA. Ana Valeria. *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (un estudio constitucional comparado)*, Madrid: Gobierno de España Ed., 2008. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=AqCL2KFyhtcC&pg=PA75&lpg>, p. 106. Diz a autora: “De acordo com isto [o modelo democrático pluralista], o Tribunal Constitucional declarou que os direitos reconhecidos no artigo 16.1 CE são uma ferramenta fundamental para garantir o desenvolvimento correto do sistema democrático. A liberdade da consciência individual, o fundamento da consciência coletiva livre e, portanto, da opinião pública plural, torna-se, desta forma, uma autêntica garantia institucional necessária para a realização efetiva dos valores mais elevados do ordenamento e, portanto, ambos, para assegurar o sistema democrático de convivência”. No original, em espanhol: “De acuerdo con ello [el modelo democrático pluralista], el Tribunal Constitucional ha declarado que los derechos reconocidos en el artículo 16.1 CE son una herramienta cardinal para garantizar el correcto desenvolvimiento del sistema democrático. La libertad de conciencia individual, fundamento de la conciencia colectiva libre y, por ende, de la opinión pública plural, se convierte, de este modo, en una auténtica garantía institucional necesaria para la realización efectiva de los valores superiores del ordenamiento y, por lo tanto, para asegurar el sistema democrático de convivencia”.

⁶⁴² HEREDIA. Ana Valeria. *Libertad* cit., nota 636 supra, p. 95. A autora refere-se ao caso do soldado, absolvido de sanções militares que havia recebido por ter deixado uma solenidade oficial das Forças Armadas e, possivelmente, do próprio Governo espanhol, por se recusar a presenciar uma procissão da Virgem Maria.

⁶⁴³ No texto da STC 141-2000: “La libertad de creencias, sea cual sea su naturaleza, religiosa o secular, representa el reconocimiento de un ámbito de actuación constitucionalmente inmune a la coacción estatal garantizado por el art. 16 CE, "sin más limitación, en sus manifestaciones, que las necesarias para el mantenimiento del orden público protegido por la ley". Ampara, pues, un *agere licere* consistente, por lo que ahora importa, en profesar las creencias que se desee y conducirse de acuerdo con ellas, así como mantenerlas frente a terceros y poder hacer proselitismo de las mismas.” Em livre tradução para o português: “A liberdade de crença, seja qual for sua natureza, religiosa ou secular, representa o reconhecimento de uma área de ação constitucionalmente imune à coerção estatal garantida pelo art. 16 EC, "sem limitação adicional, nas suas manifestações, do que as necessárias para a manutenção da ordem pública protegida por lei". Assim, é uma era consistente, para o que é importante agora, professar as crenças desejadas e conduzir-se de acordo com elas, bem como mantê-las em frente de terceiros e poder fazer proselitismo das mesmas.”.

⁶⁴⁴ Fonte: www.mjusticia.gob.es.

Tamanha é a cautela, no modelo espanhol, de contenção das práticas relativas à liberdade religiosa, sobretudo quanto à dimensão do proselitismo, perante direitos fundamentais de terceiros, que essa lógica se estende, até mesmo, no campo da proteção aos direitos fundamentais dos menores de idade, cuja integridade moral foi apontada, no STC 141-2000, como indeclinável limite àquela liberdade fundamental, respeitando-se o grau de amadurecimento e os direitos personalíssimos daqueles sobre quem recaia o poder familiar (*patria potestad*, na terminologia do direito espanhol) de não compartilharem as mesmas crenças religiosas, não podendo ser coarctados a integrá-las simplesmente em função das convicções alheias, mesmo em se tratando de pais ou guardiões, ou ainda terceiros ligados pelo vínculo familiar⁶⁴⁵. Evidentemente, aqui se inclui inflexível proibição a quaisquer formas de represálias⁶⁴⁶.

Na órbita do auspicioso constitucionalismo espanhol, fora do espectro de horizontalidade na eventual colisão entre direitos fundamentais, vê-se que os limites à liberdade de religião são definíveis pela moralidade (STC 62-1982, de 15 de outubro), saúde (STC 120-1990, de 27 de junho) e segurança (STC 33-1982, de 8 de junho) públicas⁶⁴⁷. A Espanha contemporânea não apresentou precedentes relativos, especificamente, à diatribe daimista.

Também albergam uma tradição de maior acolhimento da liberdade de religião países como Suíça e Alemanha.

⁶⁴⁵ Segundo o precedente, “...Diante da liberdade de crença de seus pais e do direito de proselitismo com seus filhos, a mesma liberdade de crença que auxilia as crianças de acordo com a lei é levantada, bem como a intangibilidade da integridade moral deste último. idade, manifestam-se no seu direito de não compartilhar as convicções de seus pais ou não sofrer seus atos de proselitismo, ou mais simplesmente, para manter crenças diferentes das de seus pais, especialmente quando deles podem afetar adversamente seu desenvolvimento pessoal. As liberdades e os direitos mútuos que, se o conflito surgir, devem ser ponderados sempre tendo em conta os "melhores interesses" dos menores (artigos 15 e 16.1 CE em relação ao artigo 39 CE)". No original, em espanhol: “... frente a la libertad de creencias de sus progenitores y su derecho a hacer proselitismo de las mismas con sus hijos, se alza como límite, además de la intangibilidad de la integridad moral de estos últimos, aquella misma libertad de creencias que asiste a los menores de edad, manifestada en su derecho a no compartir las convicciones de sus padres o a no sufrir sus actos de proselitismo, o más sencillamente, a mantener creencias diversas a las de sus padres, máxime cuando las de éstos pudieran afectar negativamente a su desarrollo personal. Libertades y derechos de unos y otros que, de surgir el conflicto, deberán ser ponderados teniendo siempre presente el "interés superior" de los menores de edad (arts. 15 y 16.1 CE en relación con el art. 39 CE)”. Fonte: www.mjusticia.gob.es.

⁶⁴⁶ HEREDIA. Ana Valeria. *Libertad* cit., nota 636 supra, p. 110.

⁶⁴⁷ Fonte: www.mjusticia.gob.es.

Parece coerente a hipótese histórica como base explicativa para a compreensão do modelo derivado desses países, já que integram a porção do continente europeu que se fez palco dos cismas religiosos deflagrados a partir do século XVI. E, como visto anteriormente, as lutas travadas no contexto das chamadas guerras religiosas constituíram a matriz dos movimentos revolucionários por liberdades civis, na fase histórica subsequente. De fato, a Suíça foi berço da doutrina calvinista, ao passo que os reinos germânicos testemunharam a Reforma Protestante, a partir da promulgação das chamadas 95 Teses de MARTINHO LUTERO. Contemporaneamente, os países dividem as semelhanças culturais, a adoção do modelo federativo e o tratamento jurídico voltado à proteção da liberdade religiosa.

Evitando-se maior digressão na questão histórica, observa-se, nos modelos suíço e germânico, uma preocupação candente com a garantia da liberdade religiosa, compreendida como uma dimensão indispensável à consecução da personalidade humana. No caso da Suíça, é clara essa perspectiva desde a Primeira Constituição Helvética de 1798, conquanto, num primeiro momento, a ênfase tenha recaído sobre a paz confessional, visando-se coibir a escalada de violência nas disputas religiosas, invertendo-se a equação apenas com a Constituição de 1874⁶⁴⁸.

Atualmente, contudo, de acordo com JÖRG PAUL MÜLLER e MARKUS SCHEFER, ao invés do embate *entre* religiões, prevalece na dinâmica social uma problematização acerca das vivências e formas de exteriorização das diferentes religiões, o que apenas incrementou a relevância do debate⁶⁴⁹.

⁶⁴⁸ MÜLLER, Jörg Paul e SCHEFER, Markus. *Grundrechte* cit., nota 301 supra, p. 251. “Até o final do século 18, dominavam as esferas das discussões e debates, fundamentalmente, uma pressão pela uniformidade de crença. A primeira Constituição helvética de 1798, com sua liberdade de crença baseada em postulados esclarecidos e individualistas, questionou fundamentalmente as estruturas existentes, mas não pôde prevalecer. Nas consultas constitucionais de 1848, a preocupação com a *paz confessional*, e não a liberdade de crença, era uma prioridade; Finalmente, a liberdade de culto foi garantida, mas apenas para as denominações cristãs reconhecidas. A liberdade *individual* de crença recebeu apenas com o texto constitucional de 1874 um peso maior”. No original, em alemão: “Bis Ende des 18. Jahrhunderts herrschte in den Ständen und Untertanengebieten grundsätzlich Zwang zur Glaubenseinheit. Die erste Helvetische Verfassung von 1798 stellte mit ihrer durch aufklärerische und individualrechtliche Postulate fundierten Glaubensfreiheit die bestehenden Strukturen grundlegend in Frage, vermochte sich aber nicht durchzusetzen. Bei den Verfassungsberatungen von 1848 stand die Sorge um den *konfessionellen Frieden*, nicht die Glaubensfreiheit im Vordergrund; gewährleistet wurde schließlich die Kultusfreiheit, jedoch nur für die anerkannten christlichen Konfessionen. Die *individuelle* Glaubensfreiheit erhielt erst mit dem Verfassungstext von 1874 ein größeres Gewicht.”.

⁶⁴⁹ MÜLLER, Jörg Paul e SCHEFER, Markus. *Grundrechte* cit., nota 301 supra, p. 253.

O direito suíço buscou, nesse diapasão, preservar, na confluência das múltiplas matrizes religiosas que compartilham a aspiração à convivência harmoniosa, o caráter estritamente íntimo das religiões, no tocante a crenças, a pertencimento a grupos religiosos e a manifestações espirituais, dentre outros elementos, ou seja, trata-se de um âmbito de *forum internum* do indivíduo, no qual as autoridades públicas não se imiscuiriam. Para o Estado vale um dever de tolerância e de neutralidade, nos termos do Artikel 8 (artigo 8º), Abs. 2 (parágrafo 2º), da Constituição suíça (BV), proscrevendo-se a tomada de posição em assuntos afetos, exclusivamente, às doutrinas religiosas, ou mesmo, a identificação do Estado como um credo em particular⁶⁵⁰.

Por fim, conviria deixar o registro a respeito de modelos legais de confessionalidade negativa, ou seja, claramente refratários à liberdade religiosa, por proscreverem, inclusive ideologicamente, a dimensão da espiritualidade do espaço público e da tutela protetiva estatal como um todo. O exemplo mais contundente foi o soviético, sucumbente ante ao desfecho da Guerra Fria, abordado, no corpo argumentativo do próximo e derradeiro tópico, antes da conclusão.

⁶⁵⁰ MÜLLER, Jörg Paul e SCHEFER, Markus. *Grundrechte* cit., nota 301 supra, p. 268. “O dever do Estado de *neutralidade e tolerância* ante os diferentes credos resulta como uma decorrência da liberdade religiosa e da proibição, nos termos do artigo 8º, parágrafo 2º, da BV [*Bundesverfassung* ou Constituição Federal], de discriminar convicções religiosas ou ideológicas. Proíbe que o Estado interfira em questões de posição teológica, para avaliar a legitimidade de uma crença e estabelecer consequências legais. Também é inadmissível a identificação do Estado com uma determinada fé”. No original, em alemão: “ Die Pflicht des Staates zur *Neutralität* und *Toleranz* gegenüber den verschiedenen Glaubensbekenntnissen ergibt sich als Ausfluss der Religionsfreiheit und aus dem Verbot nach Art. 8 Abs. 2 BV, wegen der religiösen oder weltanschaulichen Überzeugungen zu diskriminieren. Es verbietet dem Staat, zu Fragen theologischer Richtigkeit Stellung zu nehmen, die Legitimität eines Glaubens zu beurteilen und daran Rechtsfolgen zu knüpfen. Auch die Identifikation des Staates mit einem bestimmten Glauben ist nicht zulässig”.

4.7. A proteção ao proselitismo daimista

Para além do dimensionamento técnico do daimismo e da cultura ayahuasqueira, esta dissertação tem por irrefragável escopo prover um sopro adicional a todos os libelos já escritos em prol da liberdade religiosa.

Em vista da omissão jurisdicional – não adstrita às cortes brasileiras, como visto no tópico imediatamente anterior – em relação a um valor cardinal às sociedades que se pretendam democráticas, parece coerente dedicar o derradeiro bloco argumentativo à forma mais natural de exteriorização da liberdade religiosa, o proselitismo. As religiões, como organismos sociais, não sobrevivem ao tempo, se os respectivos cabedais doutrinários não puderem ser transmitidos, o que nem sempre se dá *interna corporis*. Diversamente do que ocorre com o culto religioso, como prática doutrinária usufruída por iniciados, a tolerância social à dimensão pública de qualquer religião vê-se, de maneira essencial, na viabilização do proselitismo.

Conforme bem explica JOSÉ CELSO DE MELLO FILHO, assim como a organização de movimentos religiosos e a construção de tempos, os atos de proselitismo exemplificam a exteriorização da liberdade de pensamento e de crença⁶⁵¹, inclusive sob a perspectiva das religiões. Não por acaso, a doutrina especializada define o proselitismo como um direito de difusão da crença religiosa, por meio do compartilhamento da cabedal

⁶⁵¹ MELLO FILHO, José Celso de. *Constituição Federal anotada*. São Paulo: Saraiva, 2ª ed., 1986, pp. 436-437. Segundo o autor, “O regime jurídico-constitucional das liberdades do pensamento permite distingui-las em: a) liberdade de consciência, que abrange a liberdade de crença (direito de professar, ou não, uma religião) e a liberdade de opinião (direito de ter, ou não, convicção em matéria política ou filosófica); e b) liberdade de exteriorização do pensamento, que compreende a liberdade de culto (organização de movimentos religiosos, atos de proselitismo, construção de templos), a liberdade de palavra, a liberdade de imprensa, a liberdade de cátedra, a liberdade científica, a liberdade artística...”. Nesse sentido, também, é o texto de MARIA BEATRIZ BUCCHIANERI PINHEIRO: “Por este modo de ver as coisas, a liberdade material de crença – que se traduz na dimensão subjetiva do princípio constitucional da liberdade religiosa – pressupõe a ampla possibilidade de circulação de ideias, de troca de informações religiosas, e, até mesmo, do proselitismo (práticas que, por representarem já uma exteriorização da crença, fazem parte da dimensão coletiva/social da liberdade religiosa), para que as pessoas, de posse de tais elementos, possam livremente orientar-se em relação à fé.”. In: PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 44.

doutrinário e da tentativa de conquista de novos fieis, na dimensão social ou coletiva da liberdade religiosa⁶⁵².

Nesse passo, são definitivas as conclusões vertidas por DAVID TEIXEIRA DE AZEVEDO, na consolidação técnica do proselitismo como dimensão da liberdade fundamental (porque alicerçada no texto constitucional de 1988) de religião⁶⁵³:

“Não raras vezes, o proselitismo afeta a ordem social estabelecida sobre valores estatais monolíticos ou acaba por se expressar de modo conflitante com a moral convergente e de maneira dissonante da cultura religiosa imperante. Isso não obstante, como direito fundamental que é, há de ser incondicionalmente reconhecido tanto mais em uma sociedade culturalmente poliédrica e acêntrica, na qual devem-se reconhecer e consagrar as diversas opções religiosas e o direito de informação e disseminação do conteúdo da fé e da prática religiosa”.

Nessa mesma linha, JÓNATAS EDUARDO MENDES MACHADO conclui, no grupo de direitos derivados da liberdade constitucional de crença e de culto, pela existência de um direito à divulgação das convicções religiosas, vez que *“a proteção do fenômeno religioso não pode deixar de abranger os comportamentos idôneos à aquisição do consentimento e da adesão de outros à própria e à comunidade em que esta eventualmente se exprime”*⁶⁵⁴.

Destoante não é o posicionamento de GÉRARD GONZALEZ, para quem se validariam nas sociedades democráticas contemporâneas, se propensas a salvaguardar a tolerância entre os diferentes credos, quaisquer formas de persuasão social para se angariarem novos adeptos, excluindo-se, apenas, quaisquer métodos de coerção,

⁶⁵² PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 55.

⁶⁵³ AZEVEDO. David Teixeira de. *A liberdade* cit., nota 302 supra, p. 156.

⁶⁵⁴ MACHADO, Jónatas Eduardo Mendes. *Liberdade religiosa* cit., nota 63 supra, p. 222.

evidentemente⁶⁵⁵, ou seja, formas de enredamento de novos membros ao grupo religioso à revelia do direito personalíssimo de escolha de religião, quer pela adesão a partir de uma posição de agnosticismo ou de desligamento de outra crença precedente, quer pelo exercício do direito de conversão, no caso de ateus que, por qualquer motivo, assumam uma tomada de consciência religiosa.

Ambas as hipóteses dimanam da mais ampla interpretação que se pode inferir do artigo 9º, item 1, da Convenção Europeia de Direitos do Homem⁶⁵⁶, ou com o artigo 12, item 1, da Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969 (Pacto de San José da Costa Rica)⁶⁵⁷, devendo, ainda, ser protegidas de qualquer forma de embaraço pelas instituições estatais, ainda que em nome da manutenção da ordem pública, na ressalva feita por TATIANA ROBLES SEFERJIAN⁶⁵⁸.

Por conseguinte, mais do que manifestação cultural à qual se deve destinar a tolerância de todos os que não pertençam a essa religião, a composição do ritual daimista em sua integralidade, seja pela incorporação de componentes religiosos de matrizes culturais díspares (do Catolicismo caboclo ao ritualismo ameríndio, com agregação de elementos culturais do esoterismo europeu e de religiões africanas, *in casu*, pela perspectiva da música, sobretudo), é – e deve ser – objeto de tutela legal, mormente por sua inscrição no rol de liberdades fundamentais de primeira dimensão, consoante o artigo 5º da Constituição Republicana de 1988.

Deflui essa conclusão, inexoravelmente, tanto do fértil campo ontológico de direitos individuais que, para além da perspectiva dogmática do Direito Positivo, impõe-se na racionalidade acadêmica da disciplina jurídica como uma evidência

⁶⁵⁵ GONZALEZ, Gérard. *La convention* cit., nota 624 supra, p. 92.

⁶⁵⁶ Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou coletivamente, em público e em particular, por meio do culto, do ensino, de práticas e da celebração de ritos (texto traduzido livremente do original em francês).

⁶⁵⁷ No texto original: “Toda pessoa tem direito à liberdade de consciência e de religião. Esse direito implica a liberdade de conservar sua religião ou suas crenças, ou de mudar de religião ou de crenças, bem como a liberdade de professar e divulgar sua religião ou suas crenças, individual ou coletivamente, tanto em público como em privado”.

⁶⁵⁸ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra, p. 23.

histórica resultante da paulatina conquista de direitos do indivíduo, isto é, em prol do indivíduo frente ao Absolutismo estatal.

Com maior acento se vê o refluxo político da obtenção e preservação da liberdade religiosa, em sua mais ampla acepção, em meio ao numeroso plexo de direitos fundamentais de primeira dimensão.

Nesse diapasão, deve ser levado em conta o prodigioso papel ético que a religião exerce sobre as escolhas individuais, consolidando, ainda, valores de agregação social, invariavelmente traduzidos na tolerância aos credos alheios e no exercício de virtudes relativas à solidariedade, traduzidas nas esferas de reconhecimento da autonomia de grupos destacados pela mácula da perseguição direcionada (como no caso das minorias religiosas, dos grupos LGBT ou das comunidades indígenas, por exemplo), e de redistribuição de recursos socioeconômicos, visando aplacar abismos entre classes sociais, o que, em certa medida, espelhou as conquistas políticas nos campos trabalhista, assistencialista e de mitigação da miséria material.

Posta a lume essa perspectiva peculiar que a religião exerce, à semelhança do papel histórico que ela sempre fomentou em prol da sociedade, convém aludir ao auspicioso texto de PAULO BONAVIDES, o qual sintetiza a natureza do confronto político-jurídico entre Sociedade e Estado, segundo as lentes do prisma religioso⁶⁵⁹:

“Cumpre antes de mais nada ter presente o hiato Sociedade-Estado que nos remete para a órbita do primeiro em busca da liberdade que o segundo denega. A Igreja exprime para o homem do século XX um anteparo eficaz contra o açoite da servidão totalitária ao mesmo passo que oferece asilo e argumento ao homem para a luta social contra a crueldade capitalista. E como ela, ao contrário do Estado, se reidentifica mais facilmente com a Sociedade em face da crise que separa os dois poderes, as esperanças de uma redenção moral se acham todas de seu lado, convergem messianicamente para a grande força que a perseguição de outros Leviatãs do passado não pôde

⁶⁵⁹ BONAVIDES, Paulo. *Teoria Geral do Estado*. São Paulo, Malheiros, 9ª ed., 2012, p. 409.

abater. Força tão poderosa que logrou minar, há cerca de dois mil anos, a solidez dos alicerces do Império Romano. Em face do grande confronto, a Igreja parece exprimir, pois, a Sociedade, sendo seu instrumento institucional mais valioso, a arma do espírito oposta à razão do Estado”.

Conquanto não se ignore que o excerto extraído da mencionada obra de PAULO BONAVIDES, em vista da menção histórica, traga referência direta à Igreja Católica, observa-se, principalmente pela anotação final, que as conclusões formuladas pelo douto jurista extravasam a particularidade da história do Catolicismo ocidental.

Em alguma medida, atingem-se quaisquer expressões religiosas organizadas e institucionalmente reconhecidas, pela perspectiva da força adversativa aos arbítrios sociais impostos pelo Estado-Leviatã, como pelo germe de transformação ética das sociedades humanas.

Com efeito, a religião adquiriu o estatuto de esfera social autônoma nas sociedades contemporâneas, em decorrência da filosofia política contratualista⁶⁶⁰ e dos movimentos revolucionários deflagrados na passagem do século XVIII ao século XIX, por meio dos quais se afirmou, sem margem para concessões, a laicidade (em sentido lato) do Estado, seja pela proscricção de qualquer elemento religioso do âmbito público, seja pela preservação da tolerância entre credos, malgrado possível eleição de uma determinada religiosa à alcandorada posição de culto oficial do Estado.

Não se olvidando a já citada tipologia proposta por GEORGE BURDEAU em sua obra *Liberdades Públicas*⁶⁶¹, MARIA CLAUDIA BUCCHIANERI PINHEIRO

⁶⁶⁰ LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, p. 68: “Esta nova estrutura política, caracterizada, dentre outros, pela afirmação de um poder soberano sobre um povo dentro de determinado território, foi legitimada, no plano filosófico-político, por teorias de base contratualista (HOBBS, LOCKE E ROUSSEAU), segundo as quais o Estado seria obra da vontade daqueles que o compõem, como uma espécie de contrato firmado entre indivíduos livres e iguais. Constitui-se, assim, um Estado que, de forma legítima, dita normas gerais e abstratas de cumprimento obrigatório em todo o seu domínio e por parte de todos os cidadãos indistintamente.”

⁶⁶¹ Remeta-se à nota nº 74, conforme visto na obra de MARIA CLAUDIA BUCCHIANERI PINHEIRO. In: PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, pp. 73-74.

complementa seus valiosos estudos na disciplina, ao aludir, em suma, a dois grandes modelos de relação entre religião (ou Igreja) e Estado, conforme a confluência ou a secção entre essas duas searas institucionais.

De um lado, haveria os modelos de identificação, como as teocracias em geral e o cesaropapismo, a depender do polo de prevalência de poder; d'outro, haveria sistemas de união (*cultes reconnus, religions d'État*) e de separação institucional, a exemplo do que se observa, respetivamente, em Estados religiosos (como os que adotam a *sharia* muçulmana) e em Estados radicalmente laicos, possivelmente exemplificados pela França⁶⁶².

A citada autora ainda traz o rol de conceitos desenvolvidos por THIERRY GAMBAUD, por meio dos quais se compreendem os ordenamentos jurídicos conforme haja uma relação exclusiva (hipóteses de religião de Estado) ou não exclusiva (exige-se que os membros tenham uma religião qualquer, vinculação religiosa essa como condição de manutenção do vínculo social), bem com os casos de difusão de valores laicos (França) ou de refreamento à difusão de valores religiosos (EUA)⁶⁶³.

Portanto, não existe uniformidade absoluta na compreensão da tipologia dos modelos, pontilhando-se na doutrina jurídica especializada diversas perspectivas possíveis a respeito.

Ponto fundamental a ser observado, contudo, é o fato de que a presença da religião na dimensão pública não constitui uma “ameaça” à racionalidade dos valores institucionais, tampouco a adoção de um modelo teocrático. O reafirmado viés de independência da religião em relação ao Estado não exige a completa eliminação dos elementos relativos a um ou outro credo da dimensão pública.

Primeiro, por inexistir qualquer impossibilidade de conciliação, em prol do indivíduo, entre o exercício de sua cidadania e a preservação de questões de foro

⁶⁶² PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 72.

⁶⁶³ PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 72. Obra de referência: *Le principe de séparation des cultes et de l'état en droit public comparé: analyse comparative des régimes français et allemand*. Paris: L.G.D.J., 2004.

íntimo que reclamem exteriorização (seja em templos, seja em espaço coletivo, mediante organização e prévia autorização do Poder Público), como a adoção e a obediência aos preceitos de sua religião.

Segundo, por igualmente inexistir qualquer incompatibilidade entre a presença de elementos *culturais*, ainda que derivados de uma determinada matriz religiosa, vez que se sagraram, pelo tempo e pela composição de significado para uma expressiva parcela do povo, como parte da própria história deste.

Ainda em terceiro lugar, porque a posição de franca contrariedade à religião, em geral, desvelaria um desconhecimento quanto ao papel histórico e social dos diferentes feixes de valores derivados de origem religiosa na composição dos próprios movimentos revolucionários que consagrariam as liberdades fundamentais de dimensão individual no descortinar do século XIX.

A respeito do tema da politização histórica a partir da religião, EMERSON GIUMBELLI questiona o corriqueiramente enaltecido efeito assecuratório de liberdades fundamentais que se pretende apor à chamada secularização do Estado, vez que tal doutrina possivelmente subestimaria a importância de valores éticos decorrentes do culto a determinada religião.

Como bem já salientou TATIANA ROBLES SEFERJAN, não há incompatibilidade entre a tolerância das religiões em espaço público, podendo até assumir (segundo a autora) uma oficial, vez que a laicidade, além de não perfazer garantia da liberdade religiosa, pode estimular a intolerância mal disfarçada de neutralidade⁶⁶⁴.

Mais ainda, o enaltecimento da doutrina da secularização do Estado desconsideraria que, da luta histórica pela liberdade religiosa, com frequência traduzida como reação à opressiva perseguição do credo católico dominante a outros grupos, adviria o cabedal de princípios filosófico-jurídicos, alguns dos quais derivados diretamente das

⁶⁶⁴ SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa* cit., nota 102 supra. Remeta-se à nota nº 483.

doutrinas e do discurso religioso⁶⁶⁵, tecendo, numa posterior etapa de amadurecimento revolucionário, a proteção constitucional a quaisquer formas de repressão política, sobretudo, aquelas derivadas da própria intolerância religiosa⁶⁶⁶.

Quarto, por fim, porque a chamada confessionalidade negativa, compreendida, aqui, como uma manifestação ideológica de direcionamento dos indivíduos à aversão a quaisquer credos, tampouco perfaz automática garantia política de racionalidade estatal ou de preservação das demais liberdades individuais. Nesse sentido é a posição de MARIA CLAUDIA BUCCHIANERI PINHEIRO. Muito oportuna, aliás, a alusão na

⁶⁶⁵ PALLARD, Henri. *De l'intolérance* cit., nota 624 supra, p. 31. Segundo o artigo do autor citado, a p. 31: “Très tôt, le christianisme sombre dans l'intolérance et la persécution. Un demi-siècle après avoir pris le contrôle du pouvoir politique, le christianisme, en tant que religion d'État, est passé à la répression des autres religions au nom du devoir de prévenir l'erreur et d'appuyer la vérité. L'empereur Théodose Ier s'érigea d'abord contre les hérétiques chrétiens et, ensuite, contre les païens. Mais il ne faisait que suivre les croyants ordinaires qui s'étaient adonnés à la violence, s'attaquant aux temples païens et leurs adeptes. La dynamique de la persécution ne découlait pas nécessairement du dogme, car le christianisme pendant ses trois premiers siècles avait su résister à la tentation de la violence, comme le démontre bien l'attitude de Constantin. Cependant, les fidèles ressentaient un grand attrait pour la contrainte et les actions de Théodose s'inscrivaient dans un grand consensus social selon lequel la diversité religieuse n'avait pas de place en terre chrétienne, justifiant dès lors le recours à la violence pour assurer l'uniformité religieuse. Il s'installa alors un millénaire de persécution au sein du monde chrétien que la théologie d'Augustin d'Hippone a su justifier. La persécution en tant que moyen cherchait à protéger la société contre les conséquences spirituelles néfastes des hérésies ; on craignait que leurs erreurs conduisent les fidèles à leur égarement et à leur perte. La persécution devait aussi protéger la société contre son implosion qu'entraînerait inévitablement la division religieuse”. Em tradução livre: “Inicialmente, o Cristianismo sofrerá intolerância e perseguição. Meio século depois de assumir o controle do poder político, o Cristianismo, como religião do estado, lançou-se à repressão de outras religiões em nome do dever de evitar erros e apoiar a verdade. O imperador Teodósio I firmou-se contra os hereges cristãos e depois contra os pagãos. Mas ele apenas seguiu os crentes comuns que se haviam dedicado à violência, atacando os templos pagãos e seus seguidores. A dinâmica da perseguição não resultou necessariamente do dogma, pois o Cristianismo durante os três primeiros séculos foi capaz de resistir à tentação da violência, como demonstra a atitude de Constantino. No entanto, os fiéis sentiram uma grande atração pela coerção e as ações de Teodósio faziam parte de um grande consenso social de que a diversidade religiosa não tinha lugar no plano cristão, justificando o uso da violência para garantir uniformidade religiosa. Ele então estabeleceu um milênio de perseguição no mundo cristão que a teologia de Agostinho de Hipona foi capaz de justificar. A perseguição como meio procurado para proteger a sociedade das consequências espirituais nocivas das heresias; temia-se que seus erros levassem os fiéis à sua mistificação e perdição. A perseguição também era para proteger a sociedade da sua implosão que a divisão religiosa implicaria inevitavelmente”.

⁶⁶⁶ Mostrando que a religião exerceu um fator decisivo no processo de politização no séc. XIX, a ponto de muitas das experiências históricas de nacionalismo terem derivado de uma tradição religiosa específica, GIUMBELLI apontou a consagração do princípio de liberdade religiosa *lato sensu*, a abolição das restrições civis e políticas para os grupos minoritários, a supressão de todo e qualquer conteúdo específico ligado à religião no contexto das leis, a recusa ao estabelecimento de leis derivadas de acordos do Estado com representações eclesiais que, na prática, demonstravam, por um certo plano, que o elemento religioso nunca deixou de ser considerado tanto no plano social como político, colocando, assim, em xeque, a ideia de privatização e despolitização da religião pretendida pela secularização. In: LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, pp. 74-75.

literatura jurídica especializada ao modelo soviético⁶⁶⁷, que transcendeu os lindes de uma simples neutralidade religiosa para cultivar uma doutrina adversa a quaisquer manifestações de credo e, nem por isso, deixou de comportar perene supressão de diversas outras liberdades individuais, como denota, *verbi gratia*, a experiência histórica do stalinismo. Tecendo semelhante conclusão, manifesta-se JOSÉ ANTÓNIO PAZ⁶⁶⁸.

Do contrário, não apenas o daimismo, como, possivelmente, qualquer religião não apenas restaria à mercê da força implacável do tempo, a qual, não raro, impõe o efeito de dissolução dos agrupamentos humanos, como também acabaria

⁶⁶⁷ PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 115. “Tanto é assim que é possível conceber-se um Estado que, muito embora consagre formalmente a sua separação em relação aos movimentos religiosos, não mantenha um regime de ampla liberdade individual de crença e de culto religioso, ou, ainda, conferindo tratamento diferenciado em relação às crenças em disputa. Um bom exemplo deste tipo de ente estatal é representado pela antiga União Soviética, na qual havia a expressa consagração da separação entre Estado e Igreja e a simultânea propagação de uma ideologia anti-religiosa (afastada, portanto, de qualquer noção de neutralidade estatal em tema religioso) a influenciar, por isso mesmo, o direcionamento religioso dos indivíduos através de um regime de confessionalidade negativa”. Ver ainda notas nº 463 e 464.

⁶⁶⁸ PAZ, José António Souto. *Comunidad* cit., nota 476 supra, pp. 218-219. “El vaciamiento de las creencias religiosas del contenido ideológico del Estado se va a producir a través del laicismo y del ateísmo científico. El laicismo excluye del sustrato ideológico del Estado cualquier referencia religiosa y, por expansión, de cualquier manifestación religiosa de la vida pública, reduciendo el ámbito de las creencias religiosas a la autonomía individual, a la libre conciencia de los individuos. El ateísmo científico no sólo elimina las creencias religiosas de la ideología del Estado, sino que asume – en sustitución de aquella – una actitud antirreligiosa, una concepción ateísta beligerante que, en la experiencia histórica concreta, se ha traducido frecuentemente en la prohibición de la libertad religiosa y en la persecución de personas e instituciones portadoras de creencias religiosas. (...) Lejos de una actitud neutral han asumido y potenciado una determinada ideología – unas creencias no religiosas –, han actuado parcialmente en un intento de eliminar o suprimir las creencias religiosas presentes en la sociedad. Esta postura es claramente contraria al derecho de libertad religiosa, por lo que la exigencia de estas ideologías ha supuesto, en gran medida, la limitación, y en ocasiones, la supresión del contenido del propio derecho de libertad religiosa. La superación de estas opciones ideológicas se ha producido con la adopción de la libertad como contenido ideológico del Estado y su proyección, a nivel individual, a través del reconocimiento y protección de la libertad de creencias religiosas o no religiosas, de actitudes teístas o ateístas; en definitiva, del reconocimiento y consiguiente protección jurídica de la libre elección individual de su propia cosmovisión, independientemente de que su origen sea religioso, filosófico, ideológico, ético, humanitario o de cualquier otra naturaleza”. Em livre tradução para o português: “O esvaziamento das crenças religiosas do conteúdo ideológico do Estado ocorrerá por meio do secularismo e do ateísmo científico. O secularismo exclui do substrato ideológico do Estado qualquer referência religiosa e, por expansão, qualquer manifestação religiosa da vida pública, reduzindo o alcance das crenças religiosas à autonomia individual, à consciência livre dos indivíduos. O ateísmo científico não só elimina as crenças religiosas da ideologia do Estado, mas assume - no lugar dele - uma atitude antirreligiosa, uma concepção ateísta beligerante na experiência histórica concreta muitas vezes resultou na proibição da liberdade religiosos e na perseguição de pessoas e instituições que carregam crenças religiosas. (...) Longe de uma atitude neutra, eles assumiram e promoveram uma certa ideologia - crenças não religiosas -, eles parcialmente agiram na tentativa de eliminar ou suprimir as crenças religiosas presentes na sociedade. Esta posição é claramente contrária ao direito à liberdade religiosa, de modo que a exigência dessas ideologias tem, em grande medida, limitado e às vezes a supressão do conteúdo do direito à liberdade religiosa. Superar estas opções ideológicas que ocorreu com a adoção da liberdade como conteúdo ideológico do Estado e sua projeção, individualmente, através do reconhecimento e proteção da liberdade de crenças religiosas ou não religiosas, atitudes teístas ou ateístas; em suma, o reconhecimento e a consequente proteção legal da livre escolha individual de sua própria visão de mundo, independentemente de sua origem é religiosa, filosófica, ideológica, ética, humanitária ou de qualquer outra natureza”.

contrariada em uma das mais cardinais finalidades de qualquer manifestação espiritual, a de resgate da alma ou de termo equivalente a essa dimensão de interioridade pessoal, como se vê, principalmente, nas religiões cristã e muçulmana, assim como em todas aquelas com fortes traços salvacionistas ou que, em alguma medida, incorporem o fatalismo dentre seus preceitos dogmáticos.

No que diz respeito, mais diretamente, ao daimismo, prepondera o vetor constitucional da liberdade religiosa que, no rigor do modelo brasileiro, deve ser trazido a primeiro plano.

Embora a prática forense pátria tenha consagrado a fórmula absolutória com base na atipicidade formal das condutas relativas aos crimes definidos na Lei nº 11.343/2006, pela simples exclusão da ayahuasca da lista de substâncias proibidas, esta é a razão de decidir mais tibia, em comparação ao valor fundamental da liberdade religiosa inscrita no artigo 5º, inciso VI, da Constituição Republicana de 1988.

Assumida essa premissa, arrefece-se não apenas a persecução penal no campo das drogas, como também se dá azo a uma compreensão renovada acerca de outros tipos penais que, no enfeixe com a questão religiosa, por vezes poderiam ensejar condenações socialmente inaceitáveis, eis que pouco afeitas ao pluralismo democrático no campo da tolerância quanto às manifestações de espiritualidade. O exemplo mais candente nesse aspecto é o delito de curandeirismo.

Torna com força à memória o escólio de JESUS-MARÍA SILVA SÁNCHEZ, que desafia, em sua perspectiva do Direito Penal na contemporaneidade, as análises assépticas de antanho, para impor as razões subjacentes, de caráter eminentemente cultural, de determinadas persecuções penais. No caso tratado, observar-se-ia a existência de condenações criminais que espelhariam um sutil embate do Catolicismo dominante na realidade brasileira em relação a religiões vanguardistas, como o espiritismo derivado das doutrinas esotéricas europeias, e as religiões candomblecistas e umbandistas, censuradas por sua matriz africana.

Portanto, para que se garanta a daimistas o exercício do mais nítido dos atos de exteriorização da liberdade religiosa, é preciso que o proselitismo seja mantido

ao largo de qualquer persecução penal, a menos que fique demonstrado o propósito subreptício de mercantilização da fé, em subversão à defesa da liberdade de crença e culto, valores infensos ao entendimento pela criminalidade vulgar. Um ônus probatório que recai sobre o Estado, contudo.

O daimismo é uma vertente religiosa ayahuasqueira que, em virtude de seu sincretismo cultural, alberga diversos ritos e práticas, de romarias a iniciações de neófitos. A malha ayahuasqueira urbana depende da aquisição, a preço de custo, do yagé, para preservar a regularidade de seus rituais religiosos.

Se esta afirmação já se impõe para grupos brasileiros, com maior contundência vale para os daimistas organizados em outros países, dependentes da importação do chá. A jurisprudência internacional fulminou quaisquer dúvidas em contrário. Devem bastar, portanto, as provas relativas à oficialização do grupo daimista como organização religiosa, independentemente da base documental utilizada perante as autoridades públicas. Fariam as vezes de uma licença de transporte, à míngua de uma regulamentação administrativa própria, e erigiriam uma relação de verossimilhança, a fim de se coibirem prisões arbitrárias, porque precipitadas, instiladas pelo preconceito e, portanto, ilegais.

Eliminada essa diretriz, o daimismo como manifestação religiosa (e cultural, por conseguinte), não sobrevive.

Na oportuna conclusão de JANAÍNA PASCHOAL⁶⁶⁹:

“A maior parte das religiões se estabelece em torno de dogmas, que, por força do proselitismo, inerente à liberdade religiosa, podem ser pregados. Afinal, essa rica liberdade pressupõe o direito a convencer o outro e a educar os próprios filhos, segundo os preceitos de sua fé. Ainda mais que a liberdade de expressão, a liberdade religiosa deve ser protegida e garantida, pois é a que mais representa a escolha; e a

⁶⁶⁹ PASCHOAL, Janaína Conceição. *Direito Penal* cit., nota 420 supra, p. 293.

liberdade de escolha conecta-se diretamente com os valores democráticos.

(...)

A arma mais pesada do Estado só deve ser utilizada quando o discurso deságua em atos. Desse modo, o abuso no exercício do proselitismo deve ser coibido por vias alternativas, administrativas, civis e até mesmo pela reação moral.”

E o que não se poderia conceber numa sociedade que sobreviveu a furores de uma ditadura ainda recente é o desaparecimento desse patrimônio imaterial, ora reconhecido e inscrito, de forma indelével, na história humana.

5. Conclusão

Lorsque les lois d'un État ont cru devoir souffrir plusieurs religions, il faut qu'elles les obligent aussi à se tolérer entre elles. C'est un principe, que toute religion qui est réprimée, devient elle-même réprimante: car sitôt que, par quelque hasard, elle peut sortir de l'oppression, elle attaque la religion qui l'a réprimée, non pas comme une religion, mais comme une tyrannie.

*Il est donc utile que les droits exigent de ces diverses religions, non seulement qu'elles ne troublent pas l'État, mais aussi qu'elles ne se troublent pas entre elles*⁶⁷⁰.

MONTESQUIEU, *L'Esprit des Lois*, XXV, 9.

Foi necessária a dessacralização dos céus para que a salvação da vida humana ganhasse maior relevo que o pendor pela primazia da alma. Em nome de tal propósito, às vezes internalizado com honestidade, às vezes utilizado apenas como um canal discursivo para a barbárie, justificaram-se no curso de muitos séculos as perseguições religiosas mais atrozes. O único meio que permitiria purificar os hereges, alegava-se. Melhor fazer arder a carne do que acreditar que os condenados seriam, por princípio, infensos à salvação, ou seja, não teriam a graça de escapar da única forma humanamente concebível de perdição que se revelaria pior do que a própria morte.

É certo que, no campo do extraterreno, defronta-se o espírito humano, a rigor, com meras especulações que, diretamente, não produzem impactado nas ciências ou na filosofia, como formas do saber reflexivo, pois, enquanto a primeira busca compreender a Natureza, a última se debruça sobre os valores, as essências e o próprio modo de conhecimento viável. E, no entanto, justamente na força da mais tormentosa das especulações se testemunharam, num plano político, os incontáveis momentos em que, em nome de Deus, a vida humana foi ceifada sem maiores enlevos de piedade.

⁶⁷⁰ Em livre tradução para o português: “Do momento em que as leis de um Estado acreditaram que devem sofrer muitas religiões, é preciso também que aquelas as obriguem a se tolerarem mutuamente. É um princípio de que toda religião que é reprimida torna-se repressora: porque assim que, por alguma casualidade, ela puder escapar à opressão, ataca a religião que a reprimiu, não como uma religião, mas como uma tirania. Portanto, é útil que os direitos exijam dessas várias religiões não só que não perturbem o Estado, mas também que não se perturbem”.

O retrospecto do vetusto emparelhamento entre política e religião no Brasil não mostra um cenário diverso nesse aspecto. Confirmam-se as regras. A nação brasileira enraizou suas fundações em um terreno onde se construíram muitas senzalas ao redor de uma única casa-grande. O empreendimento colonial iniciou-se em pleno vigor do mercantilismo seiscentista a partir da expropriação das terras impostas aos povos aborígenes, em um cerceamento de direitos que a Constituição brasileira atual somente toleraria no caso de cultivo de plantas voltadas ao narcotráfico ou – doce ironia – de emprego de trabalho escravo. Os ameríndios que não se refugiaram rincões dentro das capitânicas hereditárias foram doutrinados pela catequese; dentre os escravos, algumas poucas mulheres podiam ingressar na residência dos senhores de engenho para os afazeres domésticos ou para o desafogo da concupiscência de seus donos. Assim se aleirou o solo brasileiro, resultante de uma diminuta, porém inflexível, classe social de origem europeia, com voraz apetite para a concentração de renda, malgrado a etiqueta do desapego material sugerida no bojo da tradição cristã que professava.

O daimismo tradicional surgiria, nesse contexto, como um produto de um improvável sincretismo cultural e, em particular, de credos, já numa fase avançada da história brasileira. Tardio, até, poderia ser qualificado, por comparação ao caráter milenar das tradições vegetalistas de que é tributário. Pesquisas em Arqueologia trouxeram a lume a existência de cerâmica equatoriana que enuncia a existência de práticas xamânicas há, pelo menos, dois mil anos no continente sul-americano.

Portanto, como tradição religioso-cultural, possui um assento histórico equivalente aos das consagradas religiões abramínicas, conquanto, por muito tempo, tenha permanecido contido em sociedades americanas com um modelo de autossuficiência, pautado na subsistência por meio dos recursos naturais, sem pretensões de proselitismo de que se tenha notícia, na maioria dos casos. Era, afinal, a religião dos povos da floresta. E estes não dispunham dela ao bel-prazer, senão após respeitosamente pactuar a caça e a pesca, o abrigo e a cura, com o mundo espiritual que a tudo permeava.

A conexão com as entidades divinizadas não era verticalizada, como se vê em muitas religiões; deuses e espíritos de relativa ambiguidade moral permeavam tudo o que existia e firmavam compromissos com as pessoas. Para muitos povos, o xamã, que concentrava os misteres de líder espiritual, conselheiro político e arúspice, também

exercia a função diplomática entre seu povo e os espíritos, gratificando-os, no plano extraterreno, a fim de assegurar um maior distanciamento dos mal-intencionados e conquistar a benfazeja ação dos demais.

O vegetalismo amazônico preservou essa moldura cultural ao longo dos séculos, apesar de não ter restado impermeável ao contato com o mundo exterior, no avanço do processo colonizador. A carga cultural de fortes traços de fé mesclando a vasta hagiografia cristã com símbolos, danças e ritos de matriz africana rompeu a timidez do projeto colonial português com o redirecionamento dos ciclos econômicos. Afinal, a linha demarcatória do Tratado de Tordesilhas nunca havia sido óbice para arrojados do bandeirantismo. No entanto, somente em meados do século XVIII propriamente, quando o Brasil já nem era mais territorial colonial, e sim a maior porção do Reino Unido lusitano, ao lado de Portugal e Algarve, as primeiras levadas de migrantes nordestinos abandonaram a secura sertaneja, substituindo-a pela busca da seiva da borracha.

Não causou surpresa, por conseguinte, que um desses nordestinos, negro, sem maior instrução formal, e profundamente singular em sua história, viesse a esculpir os primórdios de uma tradição religiosa na história cultural brasileira. RAIMUNDO IRINEU DA SERRA, MESTRE IRINEU em sua consagrada epítome, nascera pouco antes da viragem para o século XX no transitório Estado do Maranhão, um pedaço do país situado entre as araucárias que enunciam os lindes da Floresta Amazônica e a caatinga nordestina.

O contato do fundador do daimismo com a cultura vegetalista, oferecendo amparo e cura física aos despojados da assistência do Estado, propiciou-lhe as primeiras experiências com o chá obtido a partir da planta-mãe, a infusão que, não antes da segunda metade da década de 1980, ainda permaneceria relegada à clandestinidade de uma censura penal eletiva quanto aos padrões culturais aceitáveis e os suscetíveis de menoscabo. À semelhança da gênese com outras tradições religiosas, o primeiro daimista, MESTRE IRINEU, narrou a experiência com uma divindade, a Rainha-Mãe da Floresta, também expoente cardinal do Catolicismo popular brasileiro no generoso sincretismo cultural tão marcante da cultura pátria.

Para além da fronteira do Acre, já se aproximando dos Andes, os xamãs e curandeiros mantiveram maior apego com a raiz ameríndia propriamente dita.

Preservaram um distanciamento do Cristianismo trazido pelos espanhóis. A história brasileira conheceu uma realidade diferente. Perante os olhos portugueses, a imagem do preconceito estava vinculada à tradição religiosa: entre lusitanos, um igual seria, por força, cristão; a alteridade seria tolerada, a menos que não compartilhasse a mesma fé. Esse ponto de partida forneceu, portanto, cores únicas à palheta usada na formação étnica e cultural da sociedade brasileira.

A tradição fundada pelo MESTRE IRINEU, que nunca parece ter tido pretensões à divinização, albergou a diversidade desde o princípio, utilizando-se da música e dos bailados de herança africana, os símbolos e os preceitos de norteamento moral da tradição católica e o culto pessoal à espiritualidade e ao equilíbrio com a natureza do vegetalismo à brasileira. Não por acaso, da conservação, na tradição daimista, de uma multiplicidade de esferas enraizadas em tradições culturais adveio a singularidade histórico-cultural que suscitou mais de um projeto de tombamento⁶⁷¹ como parte do patrimônio imaterial do Brasil. Em especial, ganharam maior destaque, no correr das décadas subsequentes, dois traços notáveis do daimismo praticado no Brasil: a linha de continuidade da tradição vegetalista de cura e a habitual prática ritualística ligada ao consumo da ayahuasca, como parte indelével da eucaristia ayahuasqueira.

A primeira delas sempre foi objeto de censura penal. No contexto das Ordenações Filipinas, uma mescla de conjunto de tipos penais esparsos sem parte geral e de bastião dos valores de homogeneização cultural própria do Cristianismo europeu, o exercício religioso de determinadas práticas, hoje reconhecidas como parte da liberdade constitucional em se manter a própria fé, eram tismados com o rótulo da feitiçaria. Destinados a esse cadafalso teriam estado os curandeiros vegetalistas, cuja humanidade a Europa relutou a reconhecer senão graças aos temperamentos do escalonamento ético,

⁶⁷¹ Nota de esclarecimento: de acordo com um dos sítios oficiais dos daimistas (www.mestreirineu.org.br), O Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo foi tombado em 05/09/2006, por decretos simultâneos do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim, como patrimônio histórico e cultural de Rio Branco e do Acre. Em esfera nacional, há um pedido de registro da ayahuasca e das vertentes ayahuasqueiras brasileiras (Santo Daime, UDV e Barquinha) ainda em estudo perante o IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico-Artístico Nacional) desde 2008. Parcela considerável do levantamento documental, concentrado no Estado do Acre mormente, já havia sido alcançado até 2015. Em 22 de agosto de 2017, levou-se a cabo um evento de Apresentação Pública do Levantamento Preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) dos Usos Ritualísticos da Ayahuasca (Fonte: www.portal.iphan.gov.br).

proporcionados pelas doutrinas teológicas da Baixa Idade Média, pontilhadas pelo avanço da noção de Purgatório, identificada, em muitas lendas, com os próprios trópicos.

Ainda que o registro histórico tenha reservado muitas de suas linhas a hereges e bruxas de regiões bem menos longínquas, dado o prolongado desinteresse da Metrópole pela Amazônia, a moldura de intolerância religiosa e opressão cultural fez-se vividamente presente, nos cenários de processos sumários e de enviesada produção probatória, abrandados apenas pela ausência de um Tribunal do Santo Ofício instaurado no País. Assim, a palpitante sequência narrativa que a História do Direito brasileiro oferece não deixa de inscrever-se no registro mais amplo da conquista paulatina em prol de liberdades civis, servindo o apelo pelo credo e culto livres como um modelo para as demais no curso dos movimentos revolucionários. Não por acaso consideraria JELLINEK que a luta pela liberdade religião é a verdadeira origem dos direitos fundamentais⁶⁷².

Mesmo assim, da leitura das antigas leis ao ora vigente Código Penal, que contém a tipificação do curandeirismo, percebe-se o ranço histórico em se coibir o cabedal de manifestações culturais, especialmente religiosas, que não contenham direta e unicamente o apanágio da raiz cristã. Ao longo do século XX, quando o discurso pela laicidade cega do Estado já não era novidade, e o desencantamento com a panaceia ofertada pelas religiões (marcando o início do auge da dominação legal-racional na sociologia weberiana) dissolveu a objetividade dos valores morais, as condenações criminais por curandeirismo não chegaram a rarear.

E a perseguição penal dirigiu-se contra adeptos do espiritismo, umbandistas, candomblecistas e praticantes de outras vertentes religiosas que, ao final e ao cabo, contribuíram para a disputa de fé com o Catolicismo.

A saúde pública é tema da mais cardinal importância para o Estado de Bem-Estar Social. Por certo, ninguém subestima a importância desse valor constitucionalizado, erigido, na dinâmica das eras dos direitos, à condição de direito fundamental, apesar de não ser identificado à matriz histórica das liberdades civis e dos direitos políticos – o que já não é um problema, a artificialidade dos rótulos deve ser

⁶⁷² PINHEIRO, Maria Claudia Bucchianeri. *A separação* cit., nota 8 supra, p. 26.

mesmo abandonada em prol de uma compreensão dogmática mais cintilante das dimensões de cada direito. Ainda assim, nada disso parece aniquilar o estarecimento com a presença de um tipo penal que, em sua dimensão prática, se mostrou pouco afeito aos princípios de um Direito Penal mínimo, sufragado pelo binômio da fragmentariedade e da subsidiariedade.

Pelo observado dos casos tratados pela jurisprudência brasileira, somente se mostrou, em princípio, necessária a intervenção pelo braço repressor do Estado, nos casos em que a prática espiritual de cura, não obstante sua capitulação no título dos crimes contra a incolumidade pública, simplesmente desvelou uma modalidade inovadora de fraude, como só se vê a partir de casos concretos, explorando seus autores a credulidade alheia na promessa de uma “falsa” cura espiritual.

Noutros termos, em que pese o rótulo dos precedentes jurisprudenciais, tinha-se em lume a proteção ao patrimônio alheio como constante na maioria dos casos, relegando-se a verificação de efeitos nocivos à integridade física das vítimas a uma posição marginal. A inversão dessa lógica operou-se, quando muito, em casos extremos. Ainda assim, apartado o teratológico dos exemplares colhidos, surge a inevitável interrogação: a tutela do patrimônio contra ardis que ludibriem as vítimas a se despojarem dele, gerando vantagem indevida ao agente, não é estelionato?

Chama a atenção, merece nota, que o florescimento da daimismo tenha sido coetâneo com o projeto republicano, ainda no concerto do Presidencialismo café-com-leite, quando já não se falava em colônia, nem em império. Vicejou com a seiva da borracha, ultrapassando a efemeridade de um empreendimento econômico que, no caso brasileiro, buscou suprir lacunas no avanço da indústria fomentada pelas Grandes Guerras do século passado e soçobrou diante da pouca competitividade internacional e da crise financeira e fiscal do Encilhamento (no caso do primeiro ciclo).

A doutrina do mestre tinha o traço da personalidade, enredando os novos adeptos a partir de sua própria família, responsável pela continuidade da vertente ayahuasqueira que RAIMUNDO IRINEU DA SERRA iniciara. O modelo comunitário, responsável pela coesão social dos daimistas tradicionais junto à Floresta, deriva da vocação gregária e da intersecção de tradições religiosas encerradas no vegetalismo

praticado no Brasil. Como exemplo mais expoente há o Céu do Mapiá, referido *en passant* na literatura especializada como uma Meca ayahuasqueira, de onde partiram raios de influência doutrinária não apenas para outras regiões do País, como em terra estrangeira.

Alguns dos principais acólitos do núcleo daimista original romperam com os remanescentes da família do mestre, responsáveis por manter o núcleo do Alto Santo, e fundaram os próprios núcleos daimistas. A cisão deu-se em múltiplas esferas, a doutrinária não sendo uma delas. Antes que a doutrina religiosa ayahuasqueira entrasse em compasso com a inversão demográfica dos anos 1970 e ganhasse terreno no contexto das emergentes cidades brasileiras, o caráter “fidedigno” da doutrina, tal como originalmente concebida conservou surpreendente homogeneidade nos diferentes núcleos.

Contudo, o incremento da urbanização nacional, a pulsão social das pautas reivindicatórias daquele período e a crítica acirrada à artificialidade dos modelos mais conservadores de espiritualidade somaram-se para pontilhar os centros urbanos com novos núcleos de adeptos que não se contentaram apenas em reproduzir, por meio do consumo do yagé, a reveladora experiência transcendental que Mestre Irineu denominara como “miração”. Mesmo preservando uma integridade de propósito, as novas experiências religiosas, principalmente no contexto das religiões ayahuasqueiras, subiram o tom na escala de pessoalidade, reagindo à excessiva racionalidade que privou o homem contemporâneo de sua vocação se imbuir do sublime, condenando-o a reiterar as práticas ritualísticas das religiões herdadas de gerações anteriores, sem internalizar verdadeiramente os valores que inspiraram seus antepassados⁶⁷³.

Os núcleos dos chamados neoayahuasqueiros, surgidos no contexto da urbanização brasileira e suscetíveis a influências alheias às raízes da cultura brasileira, conservaram muito do aparelhamento espiritual do sincretismo daimista, apesar de espelharem esse processo de renovação da cultura religiosa. O daimismo, ele próprio, não

⁶⁷³ PETER BERGER denominou o fenômeno como contra-secularização, conforme esclarece FÁBIO DE CARVALHO LEITE, na leitura da obra daquele primeiro autor (*A dessecularização do mundo: uma visão global*. In: *Religião e sociedade*. Rio de Janeiro: ISER, v. 21, n. 1, abr. 2001): “Em resumo, também é produto do feixe de efeitos secularizantes na era contemporânea a própria contra-secularização, como uma experiência de reencantamento do mundo ou de revanche do sagrado na cultura profana, em nível social. Ademais, a secularização social não implica necessariamente a secularização da consciência individual ou a supressão do sentimento religioso”. In: LEITE, Fabio Carvalho. *Estado e religião* cit., nota 4 supra, p. 72.

deixaria de representar, em seu traço singular de sincretismo religioso, um exemplar vanguardista da reelaboração de conceitos e símbolos tributários de outras tradições religiosas, de modo que a doutrina dos núcleos da rede urbana de neoayahuasqueiros (expressão empregada por BEATRIZ CAIUBY LABATE), simplesmente carrou para um segundo nível uma tendência genética de reformulação de doutrinas espirituais de raízes bastantes distanciadas no curso do processo civilizatório mundial.

O tribalismo africano, o xamanismo vegetalista das populações ameríndias e o norteamento moralizador derivado do Catolicismo lusitano, enriquecido no encontro étnico ínsito à formação misturada da população brasileira, ainda albergarem noções próprias do esoterismo europeu (espiritismo kardecista) na gênese do daimismo, como uma das três principais vertentes ayahuasqueiras brasileiras. E sua herança, já plural desde o nascedouro, ainda conformaria práticas, conceitos e rituais derivados de religiões de origem cultural ainda mais remota. Orientalismos, práticas de meditação surgidas no Subcontinente Indiano e preceitos do Osho estão entre algumas das reformulações doutrinárias dos núcleos ayahuasqueiros urbanos.

Embora sua assimilação de práticas e terapias holísticas de outras religiões comportem um frescor de novidade na malha nacional de grupos vegetalista, ainda assim conservam fidelidade ao emprego estritamente ritualístico do sacramento, corporificado para esses grupos, em um chá que não deve ser sorvido, senão no contexto ritualístico da religião.

Essa regra cardinal de respeito à conexão espiritual, como uma reação ao mecanicismo consumista da sociedade ultra-racionalista de hoje em dia, reflete o forte pendor prescritivo que as normas religiosas operam sobre o comportamento humano. Espontaneamente, a malha ayahuasqueira, malgrado suas diferenças quanto à assimilação de conceitos, práticas e tratamentos, insurgiu-se em uníssono contra a tentação da promiscuidade no uso recreativo do chá.

Se o temor social de antissociabilidade a partir do uso contínuo, em contexto religioso da ayahuasca, vem sendo sistematicamente desmentido pelas pesquisas científicas, a ponto de se ter, há pouco mais de trinta anos, já excluído a ayahuasca da lista nacional de substâncias proibidas no âmbito do tratamento legal dispensado às drogas

(Resolução/CONFEN nº 06/1986), o risco de formação de um comércio clandestino do daime, como produto no mercadejo ignóbil dos estupefacientes corriqueiros (como a cocaína, o *crack* e a maconha) ou serviço no turismo religioso, viu-se sem maior respaldo confirmatório na experiência empírica brasileira.

Não há que se considerar tal risco como mínimo, nulo, insuscetível de consternação. Afinal, além das questões especificamente suscitadas na dissertação, acima referidas, percebe-se na sociedade brasileira contemporânea, assim como, possivelmente, no mundo, uma tendência à atomização às manifestações religiosas. A história política da humanidade foi impulsionada, em meio a banhos (não sabáticos) de sangue, pelas constantes tentativas de homogeneização da fé ao redor do orbe terrestre, sobretudo, com o avanço das religiões monoteístas.

O processo inverso desenha-se no cenário daimista nacional: sob o auspício da liberdade religiosa, os novos grupos não mais submetem o amoldamento de suas convicções segundo uma doutrina religiosa pré-estabelecida; absorvem uma pluralidade conceitual de diferentes matizes culturais, a fim de firmar uma vivência mais personalizada, com acento em uma postura de identificação do fiel à religião que serve. Não se poderia ingenuamente supor, contudo, que não haveria riscos de desvirtuamento da garantia fundamental aos livres credo e culto, propiciando-se o fortalecimento da mercantilização da fé.

Uma sociedade democrática, como aspira ser a brasileira, opta, contudo, pela assunção de tais riscos, ao invés de desprestigiar, de antemão e com os requintes arbitrários de governos opressores do passado, a garantia fundamental de cada indivíduo em cultivar cultos e ritos segundo seus preceitos religiosos, ou seja, de se devotar, à sua maneira, ao seu próprio Deus.

Seguramente, o libelo à liberdade religiosa não se apresenta, juridicamente, como infenso a limites. Nesse trabalho, aceita-se a constatação concreta da colisão em direitos fundamentais. E por mais audaciosas ou prolíficas que sejam a filosofia ocidental e a ciência racional dela derivada, a busca por respostas apriorísticas poderia conduzir a uma labiríntica trilha de percursos infundáveis. Da experiência concreta derivam os conflitos a se submeterem ao crivo do Poder Judiciário, auxiliado por um cipoal de

instituições e representantes da sociedade civil, com vistas a se alcançar um resultado que prestigie, com equilíbrio, as garantias fundamentais e as liberdades civis.

Restou, afinal, sagrada na fórmula racional da filosofia moderna, a exemplo do contundente discurso espinosano, a conclusão de que a liberdade religiosa, matriz histórica de todas as demais, favorece a estabilidade política, ao mesmo tempo em que prestigia uma das dimensões indispensáveis ao pleno desenvolvimento da liberdade humana. A proscrição das manifestações de exteriorização da liberdade religiosa – como os cultos praticados em foro público e os atos de proselitismo – incitam a exclusão social dos grupos atingidos. Da privatização dos atos de exteriorização da religião nasce a intolerância, e da intolerância, nascem as tensões sociais que se pretendem evitar.

O enaltecimento, aqui, das justificativas filosóficas, embasando o conteúdo substancial da Constituição Republicana brasileira de 1989, não significaria, contudo, desprestigiar o conhecimento religioso, as doutrinas sacras e os discursos de fé. Tampouco se põe em dúvida o elevado valor social que a religião, no campo discursivo e como prática social, reservam à humanidade.

Todavia, o conhecimento religioso tem limitações próprias: não é apreendido intelectualmente, de modo uniforme, por qualquer pessoa, mas exige uma postura de acolhimento de verdades reveladas, ou seja, não desvendadas pelo espírito inquisitivo partilhado por cientistas e filósofos, mas inspirada pela fé daqueles que devotam a vida a cumprirem diretrizes éticas, segundo mandamentos da Bíblia, do Corão ou de qualquer outro livro sagrado. Idêntico é o posicionamento daqueles que, mesmo não seguindo religiões “tradicionais”, como as abraâmicas, cujas regras de comportamento e ensinamentos de fé se transmitiram ao longo da história por meio da oralidade e da preservação de cultos, ritos e aparatos que identifiquem tais manifestações religiosas. Diversamente do quanto alguns poderiam sustentar, não há como estabelecer qualquer forma de escala hierarquizante entre as religiões; uma delas não pode ser compreendida como mais legítima que as demais, sob pena de se transformar a convicção íntima de alguns em favor de um determinado credo como uma possível maneira de lançar em descrédito as demais religiões, o que a História provou ser a mais renitente e impiedosa forma de perseguição social.

Tanto assim se destaca a importância de igual respeito no tratamento das mais diversas formas religiosas, que a defesa do próprio discurso religioso não pode ser empregada como uma forma de desqualificar outra religião. Cite-se, por exemplo, a atuação de um padre católica, que, durante a missa, enalteça os preceitos cristãos, tal como postulados na Bíblia Sagrada publicada sob orientação da Igreja Católica Apostólica Romana. Essa atividade de proselitismo e de renovação de fé perante os fieis mostra-se legítima e merece a tutela do Estado, como instituição sobranceira às demais modalidades de organização social, em prol da liberdade religiosa, mais especificamente, da liberdade de manifestação do pensamento religioso.

Legítimo é o emprego da palavra pelo sacerdote que busca introduzir o esclarecimento doutrinário para seus seguidores. Legítimo é o uso de ritos sagrados, preservados no bojo da religião como forma de ascese e conexão com a(s) entidade(s) divina(s), já que qualquer credo merece proteção no exercício de seus cultos e aparatos. Legítimo é, até mesmo, o discurso do líder religioso que defenda seu credo como a única verdade universal. Ao ultrapassar esses lindes e incutir, a outra forma de manifestação religiosa, um caráter negativo, demeritório, ocorre o abuso discursivo que desagua na intolerância que se pretende eliminar do bojo do pluralismo democrático no campo religioso, sem o qual, durante tanto tempo, o daimismo e as demais religiões ayahuasqueiras ficaram ao largo de uma tutela legal adequada.

Infelizmente, a realidade prática é pontilhada de outros exemplos que revelam a atuação ilegítima de líderes religiosos que incorporaram atos e manifestações eivados da mais pura intolerância. O fervoroso líder evangélico que desrespeita uma das imagens sacras mais caras ao Catolicismo, punindo a fé católica por meio de chutes contra uma santa, ultrapassa a fronteira do proselitismo legítimo. O pastor manter-se-ia num campo de legítima atuação doutrinária, se permanecesse no campo discursivo. Estendendo a discussão, em torno do exemplo prático, a um limite ainda mais elástico, seria até admissível buscar provar o argumento que ele sustenta – a cega idolatria a quaisquer entidades diversas do Deus cristão – enaltecendo a própria iconoclastia do protestantismo, em sua vertente evangélica, denominação bastante utilizada em solo brasileiro. A defesa da própria Verdade religiosa, que não deixa de ser uma maneira indireta de desprestigiar a fé alheia, é indissociável das atividades de doutrinação e de difusão do discurso religioso.

No entanto, o limite de atuação é dado pela abstenção do ataque direto, por vezes pleno da vulgaridade dos turpilóquios ou mesmo de ações de aberta hostilidade, no intuito de desmoralizar os seguidores de outra religião.

Novamente, a História é tomada de exemplos da radical agressividade permeando a guerra religiosa, desde o célebre episódio da noite de São Bartolomeu, em França (o massacre inumano dos huguenotes pelo seguidores do Catolicismo), até os recentes relatos de destruição de templos religiosos cristãos e judeus (assim como de quaisquer manifestações culturais julgadas incompatíveis com rigorosos preceitos corânicos) pelo Estado Islâmico em diversas cidades do Oriente Médio afetadas pelas zonas de conflito. A defesa da própria fé reclama o uso da palavra para advoga-la; não exige o emprego de meios violentos para desconstituir a fé alheia, como forma de afirmação do próprio credo.

Ao final e ao cabo, por mais auspiciosos que tenham sido os constantes esforços em se assegurar mínima validação social ao daimismo, permanece ainda presente, como uma espada de Dâmocles, o receio de uma reversão técnica, instilada pelas oscilações políticas em prol da intolerância religiosa, vindo a proscrever-se novamente essa e, até mesmo, outras religiões ayahuasqueiras ao limbo da ilegalidade.

Com efeito, a análise jurisprudencial dos sodalícios brasileiros, à semelhança do quanto analisado dos modelos estrangeiros, não permitiu entrever nada além da simples justificativa de atipicidade formal, calcada na exclusão da ayahuasca de uma portaria administrativa que, na estrutura dos crimes regrados pela chamada norma penal em branco, ditaria, afinal, o que é crime, e o que não é. A alusão a um valor constitucionalmente consagrado, como a liberdade de religião, reconhecido na Convenção de 1971, é, na melhor das hipóteses, tracejado de forma marginal nos acórdãos brasileiros. E, dos precedentes identificados alhures, apenas um precedente isolado, da jurisprudência italiana, aludiu ao respeito ao exercício de crença e culto.

Persiste, assim, o risco sofrido pelo daimismo, no jogo pouco leal das democracias sujeitas a demandismos sociais precipitados, de se refrearem os esforços em prol de uma descriminalização escorada em um argumento menos débil que os invocados nos precedentes amealhados até o presente momento. Sem o reconhecimento

social adequado do patrimônio imaterial que a cultura ayahuasqueira representa, ademais, à semelhança do que se observou no Peru, ainda são plausíveis os receios de se ver o daimismo padecer de mecanismos de desqualificação social, seguidos de censura penal, como se extraiu da doutrina de NICOLAS GUILLET.

Os daimistas construíram uma tradição religiosa ainda vanguardista e plural, a qual fez da ataraxia da alma sua principal missão. Compartilham com os não daimistas, contudo, outra ainda mais árdua: a consolidação de um reconhecimento legal e pretoriano, tão sólido quanto, *pari passu*, o devido reconhecimento social, pelo qual, durante tanto tempo, vem militando para que se realize. Algumas batalhas foram vencidas; a guerra do eterno Exército de Juramidam, no entanto, não chegou ao fim.

Por fim, registrem-se os pontos finais de maior contribuição.

Albergada no seio da Constituição brasileira a liberdade religiosa como valor, maior coerência haveria em nossa jurisprudência se, ao invés de se dedicar tanto tempo no uso do Direito (particularmente, do Direito Penal) *contra* os daimistas, a disciplina fosse invocado *em favor* deles.

Fervilham os exemplos: o cerceamento ou a completa supressão do dever-direito de guarda de pais daimistas, por serem daimistas; o eventual emprego do poder difusor da televisão, ou simplesmente de um culto de outro credo, como oportunidade para desqualificação do daimismo como legítima manifestação religiosa, e da sinceridade da fé de seus adeptos, como um exemplo de perversão espiritual e moral; a criminalização do uso ritualístico da ayahuasca (sacramento) por daimistas, tradicionais ou neoayahuasqueiros.

Melhor conviria ao Direito de Família que protegesse o direito dos pais daimistas em educar os filhos segundo os preceitos da religião que seguem (mesmo que, pela falta de maior segurança científica, devam abster-se de partilhar o sacramento com os menores, enquanto assim o forem). Melhor conviria que o emprego da palavra, se direcionado para ataque à sinceridade de fé dos daimistas pudesse ensejar a persecução penal, como clara manifestação de injúria qualificada por discriminação religiosa, prescrita no artigo 140, § 3º, do Código Penal.

A esse propósito, imperativa uma nota final: o fato de alguns grupos daimistas não se identificarem como seitas religiosas, mas como meras associações privadas formadas com base numa peculiar filosofia de vida, não comportaria exclusão do crime contra a honra em questão.

Não se perde de vista o fim específico do tipo penal relativo à injúria. Entretanto, mesmo na tutela da honra subjetiva do sujeito passivo, deve ser firmado um parâmetro de objetividade, que não se reduziria na proteção penal aos grupos daimistas por conta de uma eventual autoidentificação minoritária como grupo não religioso.

Afinal, o escopo do tipo previsto no artigo 140 do Código Penal consiste em reprimir a conduta de desqualificação da alteridade em virtude de preconceito religioso, dentre outras formas, o que toma por parâmetro o ponto de vista (demeritório) do sujeito ativo, e não a autoimagem do sujeito passivo.

Outro traço de conclusão deve referir-se aos tipos penais previstos no artigo 208 do Código Penal. Ao redor do mundo, percebe-se tão incipiente a tutela penal *em favor* de grupos religiosos minoritários (como se viu no modelo francês, *verbi gratia*), que as condutas de ultraje a culto e perturbação de cerimônia não encontram correspondência típica em outras legislações, com a frequência desejada. A título de exemplo, não há nenhum tipo penal correspondente ao citado artigo 208 no Código Coimbreense.

Dessa forma, buscando-se maior tutela penal em favor dos daimistas, o elevado grau de reprovabilidade das condutas relacionadas no artigo 208 do Código Penal, por seu distinto traço de intolerância e de preconceito, reclamam uma pena de reclusão, e não de mera detenção, pois a esta são inerentes certas limitações técnicas, como visto no trabalho, que não afetam aquela primeira.

Como o Direito Penal não se presta a atuar como mecanismo de conformação social entre os diferentes grupos humanos, a tolerância, vale destacar, não será instilada por meio de uma disciplina dogmática de viés eminentemente repressivo. Porém, esse braço mais pungente do Estado na coibição de determinadas condutas não impede a evolução social. Os constantes episódios de violência e terror praticados ao redor

do mundo fazem recordar o demandismo por tolerância religiosa, dentre outras possíveis reivindicações.

No caso brasileiro, ainda se vê, nesse aspecto, um latente ranço de preconceito religioso, direcionado aos mais diferentes credos. Os daimistas não estão ao largo dessa discriminação negativa, infelizmente. No entanto, não se defende, aqui, a abrogação do tipo penal relativo ao curandeirismo, malgrado seu claro contorno histórico de opressão a elementos religiosos de matriz africana.

Deve ser coibida e criminalizada a prática do curandeirismo voltada à mercantilização do credo, por subverter o valor de sinceridade de fé que se busca proteger, e à dissuasão do “paciente” em buscar os canais médicos reconhecidos, haja vista as possíveis consequências deletérias em detrimento da saúde e da integridade física e/ou psíquica do indivíduo tratado, enquanto valores jurídicos indisponíveis.

Quanto ao campo da droga propriamente dito, uma observação particular: tímida e insatisfatória, à luz da liberdade religiosa, a mera exclusão do ayahuasca dos quadros de substâncias proscritas. Uma portaria – norma subsidiária muito mais efêmera e tibia de proteção em relação à lei em sentido estrito – não deve conferir o esteio da liberdade de credo de todos os grupos daimistas no País. É pouco.

A atipicidade do comportamento daimista em fazer uso ritualístico do seu sacramento vegetal não deve ser puramente formal; há base normativa do mais elevado quilate hierárquico. É a Constituição Republicana de 1988 que impõe a tolerância social e o respeito indiscriminado entre todos os credos.

Via de conclusão: essa atipicidade, diversamente do quanto os Tribunais relutam em dizer, é material.

Nesse passo, incide outra observação prática. O artigo 2º, da atual Lei de Drogas (Lei nº 11.343/2006) ressalva, sob o manto da liberdade religiosa, *apenas* o *uso* de substância psicoativa para fins ritualísticos-religiosos.

Conviria, portanto, a ressalva para alteração legal, com vistas a se tutelar *qualquer conduta* com previsão típica, para ser trazida ao campo de abrangência do citado artigo 2º, sob pena de uma tutela legal inócua. Significa albergar o transporte, a venda (a preço de custo), o depósito, o armazenamento, a guarda e o porte, sempre em vista da *consecução* do ritual religioso.

Por integridade intelectual, a presente conclusão, arrimada em uma pesquisa com um objeto claro e preciso, limita-se ao ayahuasca apenas (inclusive as plantas usadas em sua confecção), com exclusão das demais drogas. A singularidade do objeto, contudo, não diminui a extensão da conclusão.

Em prol da liberdade religiosa, é um passo ousado.

6. Bibliografia e outras fontes de consulta

Literatura acadêmica e artigos científicos

ABDELHAMID, Hassan. *Le modèle de l'État de Droit et la théorie du pluralisme juridique : modèles mondialisés et sociétés traditionnelles*. In: ABOUCHI, El Houssain e PALLARD, Henri. *L'État de Droit et la question religieuse*. Coletânea de artigos de pesquisa da Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de l'Université Cadi Ayyad em Marrakech, pp. 43-69.

ALEXY, Robert. *Theorie der Grundrechte*. Berlin: Suhrkamp, 1ed., 1994.

ANDRADE, E. N. *et al.*. *Farmacologia humana da hoasca: estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá hoasca por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do chá hoasca)*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 671-680.

ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil*. Dissertação de Mestrado perante o Departamento de Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – FFLCH/USP, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Paula Montero, 2012.

AZEVEDO, David Teixeira de. *A liberdade religiosa e o proselitismo*. In: SILVEIRA, Renato de Mello Jorge, SALVADOR NETTO Alamiro Velludo, SOUZA, Luciano Anderson de. *Direito penal na pós-modernidade: estudos em homenagem a Antônio Luís Chaves de Camargo*. São Paulo: Quartier Latin, 2015, pp 151-158.

BALZER, Carsten. *Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 507-537.

BOBBIO, Norberto. *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi, 1997.

BONAVIDES, Paulo. *Teoria Geral do Estado*. São Paulo: Malheiros, 9ª ed., 2012.

BOROWSKI, Martin. *Die Glaubens- und Gewissensfreiheit des Grundgesetzes*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

BRITO, Glacus de Souza. *Farmacologia humana da hoasca (chá preparado de plantas alucinógenas usado em contexto ritual no Brasil)*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 623-651.

CALEARI, Antonio. *Malleus Holoficarum – O estatuto jurídico-penal da revisão histórica na forma do jus puniendi versus animus revidere*. Lisboa: Chiado Ed., 1ª ed. 2012.

CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart e DUARTE, Francisco Carlos. *Hermenêutica e argumentação neoconstitucional*. São Paulo: Atlas, 1ª ed., 2009.

CAPEZ, Fernando. *Curso de Direito Penal IV. Legislação penal especial*. São Paulo: Saraiva, 6ª ed., 2011.

CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. *Feiticeiros, burlões e mistificadores. Criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo – 1950 a 1980*. São Paulo: UNESP, 2003 (disponível em: <https://books.google.com.br/books>).

CEMIN, Arneide. *The rituals of Santo Daime: systems of symbolic constructions*. Trad. ingl. Robin WRIGHT e Matthew MEYER. *Os rituais do Santo Daime: sistemas de*

construções simbólicas. In: LABATE, Beatriz Caiuby e MACRAE, Edward. *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Londres: Equinox, 2010, pp. 39-64.

CERQUEIRA, Marcello. *A Constituição na História. Da Revolução Inglesa de 1640 à crise do Leste Europeu*. Rio de Janeiro: Revan, 2ª ed., 2006.

CLASSEN, Claus Dieter. *Religionsrecht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

COELHO, Inocêncio Mártires. *Interpretação constitucional*. São Paulo: Saraiva, 4ª. ed., 2011.

COOGAN, Michael D. (org.). *Weltreligionen*. Trad. germ. Susanne Staatsmann, Christian von Somm, Malte Ecker. *World religions*. Berlin: Tasche, 2007.

COULANGES. Fustel de. *La cité antique*. Disponível em: lettereapaoline.files.wordpress.com/2014/02/fustel-de-coulanges-la-citc3a9-antique.pdf

COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime: rito da ordem*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009.

CUNHA, Paulo Ferreira da. *Liberté(s) religieuse(s), culture et politique*. In: ABOUCHI, El Houssain e PALLARD, Henri. *L'État de Droit et la question religieuse*. Coletânea de artigos de pesquisa da Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de l'Université Cadi Ayyad em Marrakech, pp. 70-95.

DÜRKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan, 12ª ed., 1925.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. 1960. Trad. esp. Ernestina de CHAMPOUCIN. *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Paris: Payot, 1951.

ESPINOSA, Baruch de. *Tratado Teológico-Político*. Trad. port. Diogo Pires AURÉLIO. *Tractatus Theologico-Politicus*. São Paulo: Martins Fontes, 1ª ed., 2003.

FERRAZ Jr, Tercio Sampaio. *Introdução ao Estudo do Direito – Técnica, Decisão, Dominação*. São Paulo: Atlas, 2ª ed., 1994.

FÜHRER, Maximiliano Roberto Ernesto. *História do Direito Penal – Crime natural e crime de plástico*. São Paulo: Malheiros, 2005.

GONZALEZ, Gérard. *La Convention européenne des droits de l'homme et la liberté des religions*. Paris: Economica, 1997.

GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto de surgimento do culto do Santo Daime: formação da comunidade e do calendário anual*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009.

GRECO FILHO, Vicente e RASSI, João Daniel. *Lei de Drogas anotada*. São Paulo: Saraiva, 2007.

GROB, Charles S. *et al. Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos*. Trad. port. Glacus Souza BRITO. *Human pharmacology of hoasca: a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil*. In: Beatriz Caiuby LABATE e Wladimir Sena ARAÚJO. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 653-669.

GUILLET, Nicolas. *Liberté de religion et mouvements à caractère sectaire*. Paris: LGDJ, 2003.

HARNER, Michael J. *Common themes in South American indian yaje experiences*. In: <http://biopark.org/peru/Indians-yaje.html>

HEREDIA, Ana Valeria. *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (un estudio constitucional comparado)*, Madrid: Gobierno de España Ed., 2008. Disponível em: <https://books.google.com.br/books?id=AqCL2KFyhtcC&pg=PA75&lpg>

HIOKI, Liliane Keyko. *Uma análise comparativa das Leis de Restauração da Liberdade Religiosa – LRLR Federal (1993) e do Estado de Indiana no sistema legal dos Estados Unidos e do Brasil*. In: Marcus Vinícius Kiyoshi ONODERA e Thiago Baldani Gomes DE FILIPPO. *Brasil e EUA: Temas de Direito Comparado*. São Paulo: Revista da Escola Paulista de Magistratura, 2017, pp. 207-241.

KRICKEBERG, Walter, MÜLLER, Werner, TRIMBORN, Hermann, ZERRIES, Otto. *Die Religionen des alten Amerika*. Trad. fr. L. JOSPIN. *Les religions amérindiennes*. Paris: Payot, 1962.

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

LABATE, Beatriz Caiuby e FEENEY, Kevin. *O processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações*. Revista OnLine *Periferia*, Volume III, Número 2. In: <http://www.academia.edu/26903564>

LABATE, Beatriz Caiuby, MAcRAE, Edward. *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Londres: Equinox, 1ª ed., 2010.

LABATE, Beatriz Caiuby, PACHECO, Gustavo. *Opening the portals of heaven – Brazilian ayahuasca music*. Trad. port. Matthew Meyer, *Música brasileira de ayahuasca*. Berlim: Lit, 2010.

LABATE, Beatriz Caiuby, ROSE, Isabel Santana de, SANTOS, Rafael Guimarães dos. *Religiões ayahuasqueiras. Um balanço bibliográfico*. Campinas: FAPESP Ed., 2008.

LE GOFF, Jacques. *La civilisation de l'Occident médiéval*. Paris: Flammarion, 2008.

_____. *La naissance du Purgatoire*. Paris: Gallimard, 1981.

LEITE, Fábio Carvalho. *Estado e religião – a liberdade religiosa no Brasil*. Curitiba: Juruá, 2014.

LEMBCKE, Oliver W. *Hüter der Verfassung – eine institutionentheoretische Studie zur Autorität des Bundesverfassungsgericht*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

LINZ, Wolney. *Homem vs Igreja – A conquista dos direitos humanos*. São Paulo: CMP, 1ª ed. republicada, 2012.

LOCKE, John. *Two treatises of government*. New York: Cambridge University Press, 19ª ed., 2009.

LUNA, Luís Eduardo. *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009.

LUZ, Pedro. *O uso ameríndio do caapi*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 37-68.

MACEDO, Claudio. *Direito Penal no Mercosul: uma metodologia de harmonização*. Belo Horizonte: Mandamentos, 2006.

MACHADO. Jónatas Eduardo Mendes Machado. *Liberdade religiosa numa comunidade constitucional inclusiva dos direitos da verdade aos direitos dos cidadãos*. Coimbra: Coimbra Ed., 1ª ed. 1996.

MACRAE, Edward. *Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1ª ed., 1992.

MARTINELLI, João Paulo Orsini. *Paternalismo Jurídico-Penal*. Tese de Doutorado apresentada perante a Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Davi Teixeira de Azevedo, 2010.

MERCANTE, Marcelo S. *Imagens de cura: ayahuasca, imaginação, saúde e doença na Barquinha*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2012.

MELLO FILHO, José Celso de. *Constituição Federal anotada*. São Paulo: Saraiva, 2ª ed., 1986.

MENDES, Gilmar Ferreira, COELHO, Inocêncio Mártires, BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. *Curso de Direito Constitucional*. São Paulo: Saraiva, 5ª ed., 2010.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. *República e pluralidade religiosa no Brasil*. Revista USP, São Paulo, v. 59, 2003, p. 146-162.

MIRANDA, Jorge. *Teoria do Estado e da Constituição*. Rio de Janeiro: Forense, 3ª ed., 2011.

MIZUMOTO, Suely Akimi. *Dissociação, religiosidade e saúde: um estudo no Santo Daime e na Umbanda*. Dissertação de Mestrado perante o Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Wellington Zangari, 2012.

MOLINA, António García-Pablos de. *Tratado de Criminología*. Valencia: Tirant Lo Blanch, 2014.

MORTANGES, René Pahud de (Org.). *Religiöse Neutralität – Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*. Zúriq: Schulthess, 2008.

MÜLLER, Jörg Paul e SCHEFER, Markus. *Grundrechte in der Schweiz im Rahmen der Bundesverfassung, der EMRK und der UNO-Pakte*. Berna: Stämpfli, 4ª ed., 2008.

MÜLLER, Alois. *Religion als vorpolitische Ressource – Welche Interessen hat der säkulare Staat an der Religion?*. In: MORTANGES, René Pahud de (Org.). *Religiöse Neutralität – Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*. Zúriq: Schulthess, 2008, pp. 31-63.

NINO, Carlos Santiago. *Ética e Direitos Humanos*. Trad. port. N. SCHNEIDER. *The Ethics of Human Rights*. São Leopoldo: UNISINOS, 2011.

OLIVEIRA, Ana Sofia Schmidt de. *Políticas públicas de segurança e políticas de segurança pública: da teoria à prática*. In: SPOSATO, Karyna; PASCHOAL, Janaína; WALDMAN, Erika Alessandra B.. *Das políticas de segurança pública às políticas públicas de segurança*. Revista do ILANUD, São Paulo: Ed. ILANUD, 2002, pp. 55-75.

PALLARD, Henri. *De l'intolérance à la liberté religieuse en Occident*. In: ABOUCHI, El Houssain e PALLARD, Henri. *L'État de Droit et la question religieuse*. Coletânea de artigos de pesquisa da Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de l'Université Cadi Ayyad em Marrakech, pp. 28-42.

PASCHOAL, Janaina Conceição. *Constituição, criminalização e Direito Penal mínimo*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

_____. *Direito Penal e Religião - as várias interfaces de dois temas que aparentam ser estanques*. Tese apresentada à Egrégia Congregação da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo como exigência parcial à obtenção do título de Professor Titular em Direito Penal, 2017

PAZ, José António Souto. *Comunidad política y libertad de creencias*. Madrid: Marcial Pons, 1ª ed., 2007.

PELAEZ, Maria Cristina. *Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 473-498.

PINHEIRO, Maria Cláudia Bucchianeri. *A separação Estado-Igreja e a tutela dos direitos fundamentais de liberdade religiosa no Brasil*. Dissertação de Mestrado defendida sob orientação do Prof. Dr. Associado Alexandre de Moraes perante a Faculdade de Direito da USP – 2007.

PRADO, Luiz Régis. *Curso de Direito Penal II*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 10ª ed., 2012.

REINHARD, Wolfgang. *Geschichte der Staatsgewalt – eine Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. Munique: C. H. Beck, 2ª ed. revisada, 2000.

RUSSO JUNIOR, Álvaro Antônio. *Na boca da mata: diálogos entre Santo Daime e Umbanda*. Dissertação de Mestrado defendida sob orientação do Prof. Dr. Vagner Gonçalves da Silva perante o Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo FFLCH/USP – 2016.

SÁNCHEZ, Jesús-Maria Silva. *Aproximación al Derecho Penal contemporáneo*. Buenos Aires: Julio César Faira, 2012.

SARMENTO, Daniel, SOUZA NETO, Cláudio Pereira de. *Direito Constitucional – teoria, história e métodos de trabalho*. Belo Horizonte: Fórum, 2012.

SAVOLDI, Robson. *Behavioral changes over time following ayahuasca exposure in zebrafish*. Artigo on-line. Disponível em: [dx.doi.org/10.3389/fnbeh.2017.00139](https://doi.org/10.3389/fnbeh.2017.00139). Acesso: 30/10/2017.

SCHENBERG, Eduardo Ekman *et al.*. *Acute biphasic effects of ayahuasca*. Artigo on-line. Disponível em: [dx.doi.org/10.1371/journal.pone.0137202](https://doi.org/10.1371/journal.pone.0137202). Acesso 28/10/2017.

SEFERJAN, Tatiana Robles. *Liberdade religiosa e laicidade do Estado na Constituição de 1988*. Dissertação de Mestrado defendida sob orientação do Prof. Dr. Associado Alexandre de Moraes perante a Faculdade de Direito da USP – 2012.

SEKULOW, Jay Alan. *Witnessing their faith – religious influence on Supreme Court Justices and Their Opinions*. Oxford: Rowman & Littlefield, 2006.

SILVA, Clodomir Monteiro da. *O uso ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e ARAÚJO, Wladimir Sena. *O uso ritual do ayahuasca*. São Paulo: FAPESP & Mercado de Letras, 2ª ed., 2009, pp. 413-444.

SILVA, José Afonso da. *Aplicabilidade das normas constitucionais*. São Paulo: Malheiros, 7ª ed., 2009.

_____. *Curso de Direito Constitucional Positivo*. São Paulo: Malheiros, 25ª ed., 2011.

SILVA, Virgílio Afonso da. *Direitos fundamentais – conteúdo essencial, restrições, eficácia*. São Paulo: Malheiros, 2ª ed., 2011.

SILVEIRA, Renato de Mello Jorge e REALE JUNIOR, Miguel. *Dos crimes contra a saúde pública*. In: *Direito Penal – Jurisprudência em debate*. São Paulo, Saraiva: 2ª ed., 2016, pp. 539-581.

SOARES, Luís Eduardo. *Santo Daime in the context of the new religious consciousness*. Trad. ingl. Paulo Henriques BRITTO e Matthew MEYER. *Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa*. In: LABATE, Beatriz Caiuby e MACRAE, Edward. *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*. Londres: Equinox, 2010, pp. 65-72.

SORIANO, Aldir Guedes. *Liberdade religiosa no direito constitucional e internacional*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 1ª ed., 2002.

SOUZA, Laura de Mello. *O diabo e a terra de Santa Cruz – Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª ed., 1986.

STRATENWERTH, Günter, KUHLEN, Lothar. *Strafrecht. Allgemeiner Teil. Die Straftat*. Munique: Franz Vahlen, 6ª ed., 2011.

TERAOKA, Thiago Massao Cortizo. *A liberdade religiosa no Direito Constitucional brasileiro*. Tese de doutorado defendida sob orientação da Prof.ª Dr.ª FERNANDA DIAS MENEZES DE ALMEIDA perante a Faculdade de Direito da USP – 2010.

TISKI, Sergio. *A questão da religião em Auguste Comte*. Londrina: EDUEL, 2006.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *De la démocratie en Amérique*. Obra on-line. Disponível em: <http://oll.libertyfund.org/titles/tocqueville-de-la-democratie-en-amerique-4-vols-12th-ed-1848>

TZITZIS, Stamatios. *Violence religieuse et tolérance*. In: ABOUCHI, El Houssain e PALLARD, Henri. *L'État de Droit et la question religieuse*. Coletânea de artigos de pesquisa da Faculté des Sciences Juridiques, Économiques et Sociales de l'Université Cadi Ayyad em Marrakech, pp. 96-116.

WINZELER, Christoph. *Die weltanschauliche Neutralität des Staates. Ein Rechtsprinzip und seine Bedeutungsaspekte*. In: MORTANGES, René Pahud de (Org.). *Religiöse Neutralität – Ein Rechtsprinzip in der multireligiösen Gesellschaft*. Zúriq: Schulthess, 2008, pp. 03-23.

ZACCHI, José Marcelo. *Prevenção da violência: avanços e desafios na ordem do dia*. in: Karyna Sposato, Janaína Paschoal, Erika Alessandra B. Waldman. *Das políticas de segurança pública às políticas públicas de segurança*. Revista do ILANUD, São Paulo: Ed. ILANUD, 2002, pp. 41-56.

Fontes de consulta na rede mundial de computadores:

Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS) – www.santodaime.org

Código Criminal do Império (1830) - www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm

Código Penal Republicano (1890) – www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-847-11-outubro-1890-503086-publicacaooriginal-1-pe.html

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia (1707) – books.google.com.br/books?id=S5AwAQAAMAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary

Código Filipino ou Ordenações Filipinas (1595) - books.google.com.br/books/about/Ordenações_filipinas.html

Convenção Americana de Direitos Humanos de 1969 (Pacto de San José da Costa Rica) – www.pge.sp.gov.br/centrodeestudos/bibliotecavirtual/instrumentos/sanjose.htm

Convenção Europeia de Direitos do Homem (já com as modificações introduzidas por conta dos Protocolos 11 e 14, além dos vários protocolos adicionais) – www.echr.coe.int/Documents/Convention_POR.pdf

Corte Suprema de Justicia de la Nación Argentina – www.csjn.gov.ar

Corte Europeia de Direitos Humanos – www.echr.coe.int

Dados levantados pela autora BEATRIZ CAIUBY LABATE a respeito dos centros daimistas no mundo - www.neip.info/simposio_audio ; www.bialabate.net

Hinário “O Cruzeiro”, base da doutrina daimista - www.mestreirineu.org

Informações sobre o inventário e o processo de tombamento da ayahuasca e dos rituais das religiões ayahuasqueiras – portal.iphan.gov.br

Legislação administrativa específica – Resoluções CONFEN / CONAD – www.normasbrasil.com.br

Legislação francesa (em especial, Constituição de 1958 e Lei About-Picard) – www.legifrance.gouv.fr

Ministério Público Federal – www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/clipping/docs/2014

Ministerio de la Justicia / Dirección de Asuntos Religiosos / Gobierno de España – www.mjusticia.gob.es

Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – www.neip.info

Projeto Hoasca, por Eliseu Labigalini Junior, sobre abandono da toxicod dependência por álcool via adesão à UDV – www.udv.org.br

Seita do Santo Daime na Europa – www.santodaimeeurope.org; www.santodaime.it

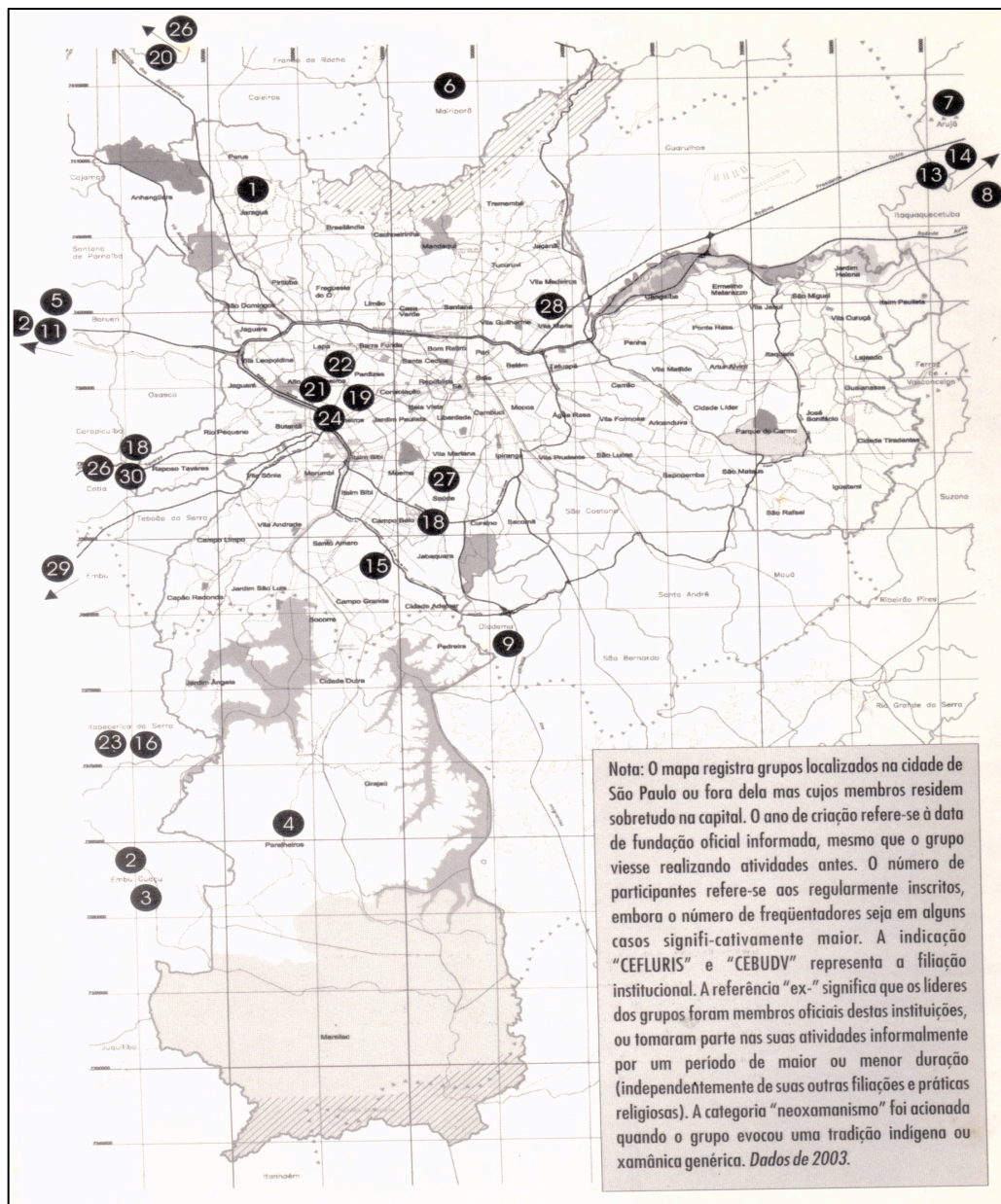
Superior Tribunal de Justiça - www.stj.jus.br

Suprema Corte norte-americana – www.supremecourt.gov

Supremo Tribunal Federal – www.stf.jus.br

UDV norte-americana – www.udvusa.org

ANEXO I – MAPA DOS GRUPOS AYAHUASQUEIROS EM SÃO PAULO



(in: LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras & FAPESP, 2004, p. 535, com numeração dos centros ayahuasqueiros conforme rol do Anexo II)

ANEXO II – LISTA DE GRUPOS AYAHUASQUEIROS (DAIMISTAS E DE OUTRAS FILIAÇÕES VEGETALISTAS) NA CAPITAL PAULISTA E DERREDORES

No presente anexo, constam as filiações segundo as siglas comumente empregadas pela literatura especializada, a saber: 1) CEBUDV ou UDV (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, fundada pelo Mestre JOSÉ GABRIEL DA COSTA na década de 1960); 2) CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra, vertente do Padrinho SEBASTIÃO MOTA DE MELO, fundada na década de 1970).

	Nome	Localização	Criação
01	Céu de Maria (CEFLURIS)	Pico do Jaraguá	1992
02	Centro Lua Cheia (CEFLURIS)	Itapecirica da Serra	1993
03	Céu da Nova Era (CEFLURIS)	São Lourenço da Serra	1998
04	Reino do Sol (CEFLURIS)	Parelheiros	2002
05	Núcleo Samaúma (CEBUDV)	Araçariguama	1972
06	Núcleo São João Batista (CEBUDV)	Mairiporã	1988
07	Castanheira (CEBUDV)	Arujá	1990
08	Rei Davi (CEBUDV)	Mogi das Cruzes	1995
09	Centro Espírita Beneficente Ordem Maçônica Rosa-Luz (ex-CEBUDV) ⁶⁷⁴	Diadema	1982
10	Centro Espírita Beneficente Ordem do Templo Universal de Salomão ⁶⁷⁵	Jardim Ferreira	2002
11	Associação Espírita Luz do Vegetal (ex-CEBUDV)	Araçariguama	1991
12	Via Solis (ex-Luz do Vegetal)	Araçariguama	2001
13	Associação Beneficente Luz de Salomão (ABLUSA) (ex-CEBUDV)	Mogi das Cruzes	1997
14	Centro Espírita Beneficente Natureza Divina – Mestre Yagé (ex-CEBUDV)	Mogi das Cruzes	2000
15	Casa de Oração Sete Estrelas	Granja Viana	1994
16	U.R. Flor das Águas (ex-CEFLURIS)	São Lourenço da Serra	1995
17	Caminho do Coração (ex-CEFLURIS)	Nazaré Paulista	1997
18	Porta do Sol (ex-Mano, Caminho do Coração e CEFLURIS)	Saúde/Cotia	1997

⁶⁷⁴ Separou-se do CEBUDV aproximadamente em 1973.

⁶⁷⁵ Separou-se do Centro Espírita Beneficente Ordem Maçônica Rosa-Luz em 1991. Quando da elaboração da listagem, o grupo estava direcionado a integrar-se ao CEBUDV em setembro de 2003.

19	Beija Flor de Lótus (ex-Caminho do Coração e CEFLURIS)	Pompéia	1999
20	Kaire Te	Jd. Guedala/ Espírito Santo do Pinhal	1997
21	Linha Unificada da Ayahuasca do Centro da Esferas da Consciência (LUACEC) (ex-Beija Flor de Lótus)	Sumaré	2001
22	Centro de Estudos Espirituais para Expansão da Consciência Estrela do Oriente (ex-LUACEC e CEFLURIS)	Pompéia	2003
23	Estrela Dalva (ex-CEFLURIS)	São Lourenço da Serra	2003
24	Sandra (ex-CEFLURIS)	Vila Madalena	1999
25	Grupo de Gerson Din (ex-CEFLURIS, Caminho do Coração e Beija Flor de Lótus)	itinerante	1999
26	Os Filhos da Terra – Paz Géia (neoxamanismo)	Cotia/ Valinhos	1991
27	Templo Cruz de Luz – Instituto Xamânico KTV (neoxamanismo)	Jardim Saúde	1995
28	Abiyala (neoxamanismo/ ex-Porta do Sol)	Vila Maria	1998
29	Céu Nossa Senhora da Conceição (neoxamanismo)	Registro	2002
30	Instituto Salud y Plantas (vegetalismo peruano)	Tijuco Preto, Cotia	2002

(in: LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. São Paulo: Mercado das Letras & FAPESP, 2004, pp. 530-534)

ANEXO III – HINÁRIO *O CRUZEIRO*

Coletânea de alguns dos principais cantos componente do vasto hinário, em constante processo de incorporação de novos textos, da abertura ritualística ao rogativo aos mortos.

ABERTURA: SOL, LUA,
ESTRELA (de pé)

Sol, lua, estrela
A terra, o vento e o mar
É a luz do firmamento
É só quem eu devo amar
É só quem eu devo amar
Trago sempre na lembrança
É Deus que está no céu
Aonde está minha esperança
A virgem mãe mandou
Para mim esta lição
Me lembrar de Jesus Cristo
E esquecer a ilusão
Trilhar este caminho
Toda hora e todo dia
O divino está no céu
Jesus filho de Maria

DEVO AMAR AQUELA
LUZ (de pé)

Devo amar aquela luz
O divino aonde está
Para ser um filho seu
No coração eu devo amar
No coração eu devo amar a luz
A virgem mãe foi quem me deu
Para ensinar os meus irmãos
Para ser um filho seu
Para ser um filho seu de amor
No coração este primor
Conhecer esta verdade
Deus do céu foi quem mandou
Deus do céu foi quem mandou a luz

1ª COLUNA

1 - LUA BRANCA (de pé)
Deus te salve ó lua branca
Da luz tão prateada

Tu sois minha protetora
De Deus tu sois estimada
Ó mãe divina do coração
Lá nas altur(as) onde estás
Minha mãe lá no céu
Dai-me o perdão
Das flores do meu país
Tu sois a mais delicada
De todo o meu coração
Tu sois de Deus estimada
Ó mãe divina do coração...
Tu sois a flor mais bela
Aonde Deus pôs a mão
Tu sois minha advogada
Ó Virgem da Conceição
Ó mãe divina do coração...
Estrela do universo
Que me parece um jardim
Assim como sois brilhante
Quero que brilhes a mim
Ó mãe divina do coração...

2 - TUPERCI (3x)

Tuperci não me conhece
Tu não sabes me apreciar
Tu não sabes me compreender
A minha flor cor de Jaci

3 - RIPI (3x)

Ripi Ripi Ripi
Ripi Ripi Iaiá
Se você não queria
Para que veio me enganar

4 - FORMOSA

Formosa formosa
Formosa é bem formosa
Formosa é bem formosa
Tarumim tu sois formosa
Formosa é bem formosa
Formosa formosa

Formosa é bem formosa
Tarumim eu estou com sede
Tarumim tu me dá água
Tarumim tu sois mãe d'água
Tarumim tu sois formosa
formosa
Formosa é bem formosa

5 - REFEIÇÃO

Não é cantado em trabalhos,
a letra encontra-se no
final do caderno.

6 - PAPAÍ PAXÁ

Equiôr Equiôr Equiôr
Equiôr que me chamaram
Eu vim beirando a terra
Eu vim beirando o mar
Quando Papai Paxá
Barum, Marum mais eu
Saudade saudade
Saudade de mamãeA
A tua imagem linda
É meus encanto(s) enfim
Neste mundo e no outro
Vós se alembrai de mim
O amor que eu te tenho
Dentro do meu coração
É vós quem me guia
No caminho da salvação
Quando papai me chamar
Toda vida obedeci
Quando chegar este dia
Eu só tenho que ir

7 - DOIS DE NOVEMBRO

Hino da Missa de Finados,
não é cantado no hinário,
a letra encontra-se no
final do caderno.

8 - A RAINHA ME MANDOU

A rainha me mandou
Eu rezar para o meu irmão
Para ela lá no céu
Alimpar meu coração
A rainha me mandou
Eu rezar para a humanidade
Para ela lá no céu
Fazer as vossas vontades
A rainha me mandou
Eu rezar para os inocentes
Para ela lá no céu
Rogar o onipotente
A rainha me mandou
Santa paz e alegria
Para ela lá no céu
Mandar o pão de cada dia

9 - MÃE CELESTIAL

Eu peço e rogo
Ó mãe celestial
Que tudo enquanto eu tenho
É vós é quem me dá
Ó mãe celestial
Eu peço e rogo
Ao pai celestial
Que tudo enquanto eu tenho
É vós é quem me dá
Ó pai celestial
Eu peço e rogo
Ó mãe celestial
Que me dê a salvação
E me bote em bom lugar
Ó mãe celestial

10 - EU DEVO PEDIR

Eu devo pedir
A quem pode me dar

Papai me deu
Sou eu, sou eu
Mamãe me ensina
Eu devo aprender
Na eternidade
É quem pode me valer
Dos raios do sol
É que me vem a luz
Não devo esquecer-me
Do nome de Jesus
As estrelas pequeninas
Suas luzes incandescentes
Só Deus, só Deus
Só Deus onipotente
Vejo a lua nas alturas
Sua luz seu resplendor
O meu amor eu entrego a ti
E em Jesus Cristo salvador

11 - UNAQUI

Eu estou aqui
Foi Deus do céu quem me
mandou
Sou filho da virgem mãe
Lá no céu Jesus Cristo
salvador
Sofreu na cruz
Foi preso e foi amarrado
E quem matou foi os judeus
Na Judéia foram todos
perdoados
Eu estou aqui
Neste mundo de ilusão
Eu faço por agradar todos
Neste mundo só me dão
ingratidão

12 - MEU DIVINO PAI

Ó meu divino pai
Só por vós devo chamar

Tantas vez vos ofendi
E vós me queira perdoar
Vós me queira perdoar
Que eu pequei por inocente
Porque não tinha certeza
Do nosso Deus onipotente
Ó meu divino pai
É vós quem me dá a luz
Eu nunca mais hei de
esquecer
Do santo nome de Jesus
O povo estão iludido(s)
Por completa ilusão
Porque não querem acreditar
Na mãe de Deus da criação
A laranja é uma fruta
Redonda por vossas mãos
Vós me entrega com certeza
E eu deixar cair no chão

13 - ESTRELA-D'ALVA

Estrela-d'alva vós me dá
Sois divina, sois divina
Sois divina em meu olhar
São felizes os passos meus
Com certeza eu encontrar
O dia seu resplendor
É só quem eu devo amar
A minha mãe que me ensinou
No mundo dos pecadores
Tirai-me da ilusão
Para eu ter outro valor

14 - ROGATIVO DOS MORTOS

Hino da Missa de Finados,
não é cantado no hinário,
a letra encontra-se no
final do caderno.

(In: <http://www.mestreirineu.org/cruzeiro.htm>, cf.
revisão feita por PERCÍLIA MACHADO, 1994).