

**DE MACONHA À SANTA MARIA: APONTAMENTOS PARA UMA
CARTOGRAFIA DE UM PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO ACERCA DO USO
RELIGIOSO DE SUBSTÂNCIAS PSICOATIVAS LÍCITAS E ILÍCITAS (1970-
2010)**

FROM MARIJUANA TO SANTA MARIA: NOTES ON A CARTOGRAPHY OF A
SUBJECTIVATION PROCESS AROUND THE RELIGIOUS USE OF LEGAL AND
ILLEGAL PSYCHOACTIVE SUBSTANCES (1970-2010)

Jéssica Rocha¹

Resumo: O Santo Daime é uma religião genuinamente brasileira que faz uso de um chá psicoativo em seus rituais, de uso já regulamentado nacionalmente, e que o considera com poder de cura e ascensão espiritual. Em uma ramificação dessa doutrina também encontramos, em meados da década de 1970, um *processo de subjetivação*, como conceituado por Guattari aquilo que tem o seu sentido modificado para atender a demanda das enunciações coletivas, de outro psicoativo. Este apesar de ainda ilícito no país, passa de maconha à Santa Maria, a partir de sua ressignificação forjando o *set* e o *setting* de seu uso.

Palavras-chave: Maconha; Subjetividade; Rizoma; Santa Maria; Cartografia

Abstract: The Santo Daime is a genuine brazilian religion that uses a already nationally regulated psychoactive tea in it's rituals, the Daime religion considers the tea to have healing and spiritual ascension powers. In a branch of this doctrine we can also find in mid 1970's, a subjectivation process, as said by Guattari is something that has it own

Artigo recebido em 19/10/2016. Aprovado em 29/11/2016.

¹ Licenciada em História pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS), Membro do Grupo de Estudos e Pesquisas em Historiografia Brasileira da UFMS, Aluna especial do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho". E-mail: rochajessicahist@gmail.com

meanchanged to attend the demand of the collective enunciations of another psychoactive. This one although still illegal in Brazil, pass from marijuana to Santa Maria, due to its resignification forging up the *set* and the *setting* of it's uses.

Keywords: Marijuana; Subjectivity; Rhizome; Santa Maria. Cartography

Introdução

Neste artigo pretendemos expor uma pesquisa que está em curso, e que ainda é embrionária, pois estamos em fase de coleta de fontes e análise de dados. Pretendemos explorar a metodologia que melhor compõe com a nossa leitura do objeto no momento, entendendo o método como sendo uma experimentação de sentido, uma possibilidade de leitura ou de escritura acerca do que observamos a partir de estudos de campo em algumas igrejas daimistas de Mato Grosso do Sul e também de São Paulo. Tomando por base a liturgia daimista como fonte principal, pois nela encontramos a produção de sentido gerada pelos próprios adeptos, uma vez que os hinos e os escritos oficiais são feitos por variadas comunidades que passam a cultuar o Santo Daime através dos personagens de Raimundo Irineu Serra, enquanto Mestre Irineu, e de Sebastião Mota de Melo, como Padrinho Sebastião.

As culturas das drogas são complexas e múltiplas em significados. A religião do Santo Daime, que faz uso da bebida Ayahuasca², teve início entre as décadas de 1920 e 1930 com Raimundo Irineu Serra (1890), um negro maranhense, nascido pouco após a Abolição da Escravatura no Brasil. Este migrou ao Acre na expansão territorial impulsionada pelo comércio da borracha (MACRAE, MOREIRA, 2011, p.69-79). Migração esta que, principalmente incentivada pelos Governos do Pará e do Amazonas, veio a alterar o panorama sócio-geo-político da floresta Amazônica, levando muitos nordestinos em busca de trabalho nos seringais a produzirem

² "Bebida composta pela decocção do cipó *Banisteriopsis caapi*, e sua respectiva fervura com diversos arbustos possuidores da DMT, princípio ativo das visões, sendo no caso do Santo Daime utilizado a *Psychotria viridis* na fórmula" (CARNEIRO, 2005), e que também recebe o mesmo nome de Daime.

borracha, esses que fugiam da seca que dizimava seus povos por sede e fome (MACRAE, MOREIRA, 2011, p. 25; FRÓES, 1986, p. 147-148).



Figura 1: *Psycotria viridis*, a esquerda. *Banisteriopsis caapi*, a direita. Fonte: abhr.org.br (Acessado em: 10/01/2016).

Mestre Irineu, como é conhecido o fundador da *doutrina daimista*, conhece a bebida Ayahuasca através de seu amigo Antônio Costa (GOULART, 1996), e recebe por meio de uma *miração*³, segundo a sua crença, a ritualização do uso desta. Enquanto passa dias com uma dieta restrita apenas à beberagem e à macaxeira, com abstenção de relações sexuais e interpessoais, tendo apenas este amigo o servindo. Em concentração e comunhão com a *Virgem Soberana Mãe*, assim identificada por ele em suas visões como sendo a Virgem da Conceição, esta lhe teria direcionado as *mirações*.

Instruindo-lhe na criação da doutrina, segundo a crença *daimista*, a Virgem da Conceição estipulou à Mestre Irineu: i) as *fardas*⁴, como as vestimentas à serem utilizadas nos cultos, ii) os *bailados*, como parte do ritual que acontece embalado de iii) *cânticos*, sendo o primeiro destes também a mesma quem lhe teria intuído, intitulado *Lua Branca*, e que mais tarde comporia o seu hinário *O Cruzeiro* que contém cerca de

³ “*Miração* é o termo usado para definir o estado de consciência no qual é possível ter contato com a espiritualidade ou percebê-la, através do consumo de uma ou mais plantas tidas por sagradas. Ela se manifesta através de um conjunto de percepções que proporcionam uma sensação de transcendência. Paralelamente a essa sensação de transcendência, a *miração* revela as experiências mais profundas da espiritualidade, ou seja, o mergulho ou a ascensão aos planos superiores, ao astral superior, ao palácio Juramidam, aos jardins espirituais, aos locais onde residem os seres divinos da corte celestial.” Cf. GROISMAN, 1999, p. 55.

⁴ “A *farda* é uma roupa cerimonial, usada somente por ocasião dos rituais, que segue fundamentalmente o modelo estabelecido tradicionalmente por Mestre Irineu.” Idem (71).

129 hinos, caracterizando assim a liturgia de ritualização do sacramento a partir dessas práticas (MACRAE, MOREIRA, 2011, p. 96).



Figura 2: Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu.

Fonte: santodaime.org (Acessado em: 10/10/2013).

Raimundo Irineu Serra criou uma religião genuinamente brasileira, sincrética e eclética⁵, e que até a sua morte, no ano de 1971, limitava-se apenas a sua igreja, no Acre (MACRAE, MOREIRA, 2011, p. 43). E apenas após três anos de sua morte, Sebastião Mota de Melo, amazonense de descendência nordestina e homem da floresta, seringueiro, simplório, seguidor de Mestre Irineu, sai do Alto Santo após uma disputa pela liderança do centro, levando consigo à Colônia Cinco Milcerca de cem seguidores, onde residia e já atendia algumas pessoas em busca de auxílio espiritual, e também já produzia o seu próprio Daime com a autorização do próprio Mestre Irineu, desvinculando-se do Alto Santo⁶ (COUTO, 1989, p. 94).

⁵ “Os daimistas denominam o modelo de espiritualismo que praticam de ecletismo evolutivo, com base na tradição oral herdada de Irineu Serra. [...] A denominação ecletismo evolutivo traz consigo uma marca da influência do espiritismo brasileiro na gênese do culto. Esta denominação me pareceu muito adequada como forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista, e outros, na cosmologia grupal. Ao mesmo tempo, assinala a singularidade da concepção daimista no mundo espiritual.” Ibidem (45-46)

⁶ Nome da igreja fundada por Raimundo Irineu Serra. Cf. MORTIMER, 2000; MACRAE, MOREIRA, 2011.

1. A dissidência enquanto *devir minoria*

Fruto da disputa de representatividade e legitimidade religiosa, é então que, a Colônia Cinco Mil passa a comportar uma vertente do Santo Daime definitivamente, talvez sua primeira insurgência, e de onde nasceria a expansão da religião para os grandes centros urbanos (LABATE, 2004). Dentre as práticas que demarcam a diferença desta vertente à ortodoxia do Alto Santo, podemos ressaltar a prática da *incorporação de entidades* por meio dos adeptos, o *Umbandaim* (ALVES JUNIOR, 2007, p. 28), e a inserção da *Cannabis* em um *processo de subjetivação* como *Santa Maria*, esta última objeto de nossa problematização. Sendo essas duas práticas os principais motivos de estigmatização do segmento de Padrinho Sebastião⁷, o ICEFLU (Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal – Patrono Sebastião Mota de Melo), dentro do próprio campo religioso ayahuasqueiro, assim como em relação à sociedade mais ampla (FERNANDES, 2014, p. 05).

A expansão do Santo Daime para outros cantos do país e do mundo se deve principalmente à abertura deste líder, que permitiu a recepção e conversão de novos adeptos, muitos oriundos do sul do país, e que traziam ideais da contracultura por conta do contexto em que estavam inseridos, sendo alguns até ex-presos-políticos da ditadura militar que o país enfrentava desde a década de 1960 (MACRAE, 2002, p.71). É a partir das trocas de aprendizado que Padrinho Sebastião se permite fazer com os que chegam na Colônia Cinco Mil, que desejamos pensar junto com Guattari (2013) o *processo de subjetivação* da *Santa Maria*.

Entendemos, a partir do proposto pelo autor que, a *subjetividade* não se trata de uma essência imutável, mas uma multiplicidade de *agenciamentos de enunciação*, comportando “componentes heterogêneos, tanto de ordem biológica, quanto social, maquínica, gnosiológica, imaginária” (GUATTARI, 2013, p. 317). E no que se apresenta

⁷ Padrinho ou Madrinha é o cunho que os e as líderes ou aqueles/as adeptos/as que se destacam na doutrina por algum motivo recebem. Cf. MORTIMER, 2000.

enquanto uma subjetividade individuada, o caso *Santa Maria*, é que pretendemos situar um processo de subjetivação, que concerne a esses agenciamentos.

A maconha dos hippies e andarilhos passa a ser concebida como a Virgem Mãe de Jesus, a Santa Maria, e é assim que a *subjetividade capitalística*⁸(GUATTARI, 2013) que a torna uma droga a ser perseguida e extinta, propagando a ideia de “Guerra às drogas”, se revela mais uma vez. A subversão da subjetividade permite um agenciamento de *singularidades desejantes* (GUATTARI, 2013), investindo um jogo próprio que a revela ao invés de denunciá-la.

E para pensar tal, podemos nos valer do que Deleuze⁹ propõe em seu texto “Duas Questões”, no qual sugere que seja preciso repensar a droga não a partir de uma *causalidade específica*, mas traçar um território ou um conjunto-droga, mostrando “a maneira como o desejo investe um sistema de traços”, na qual “Os drogados não se serviriam da ascensão de um novo sistema desejo-percepção em próprio proveito e chantagem?”.



Figura 3: A planta *Cannabis sativa*. Fonte: super.abril.com.br (Acessado em 10/01/2016).

⁸ “Trata-se de sistemas de conexão direta entre as grandes máquinas produtivas, as grandes máquinas de controle social e as instâncias psíquicas que definem a maneira de perceber o mundo.” Cf. GUATTARI, 2013, p. 27.

⁹Cf. DELEUZE, G. Duas questões. Disponível em: <http://www.interzona.com.br/interzona/mapa/duasquestoes.html> (Acessado em: 10/11/2014 às 10h:30min)

Assim, para traçar um *rizoma*¹⁰ do caso *Santa Maria*, cartografamos os seguintes passos: i) os *processos de subjetivação* envolvidos na utilização da *Cannabis/Maconha*; ii) os processos de produção de sentido envolvidos no uso referido em (i); iii) para repensarmos a droga não mais como *causalidade específica*, mas como o traçar de territórios. Para os daimistas seguidores de Sebastião Mota, a diferença entre a maconha e a *Santa Maria*, nome que designa a erva para estes, está em seu modo de usar e em sua forma de aquisição. Entendendo que a *subjetivação* se faz ao emprestar, associar, aglomerar dimensões de diferentes espécies, pretendemos, em um diálogo com a Etnografia¹¹ e o saber historiográfico, analisar as práticas discursivas, os processos de produção de sentido daimistas/*marianos* em sua materialidade, o que torna possível esse *discurso*.

O consumo da bebida Ayahuasca e a prática do Santo Daime em outros países – há notícias de rituais daimistas sendo praticados em 43 países, na América do Norte e do Sul, Europa, África, Ásia e Oceania (ASSIS, LABATE, 2014, p. 20-21) – se deu de maneira expressiva a partir de Padrinho Sebastião. E toda a história da emergência de uma nova vertente dentro do Santo Daime através deste, é de um misticismo anunciador, no qual Sebastião Mota passa a ser considerado um novo “profeta” para os daimistas que o seguem (GOULART, 2003, p. 79), o que acirra ainda mais as diferenças entre os dois grupos, a ortodoxia e a divergência.

A doutrina *daimista*, a partir de Sebastião Mota, se anuncia com o intuito de um movimento messiânico desde que o mesmo decide mudar-se do Acre, onde está localizada a Colônia Cinco Mil, para o Amazonas, primeiro tendo se alojado com parte de seus seguidores no Seringal Rio do Ouro, e posteriormente no Igarapé Mapiá, onde atualmente encontra-se a sede da Presidência do ICEFLU, o Céu do Mapiá

¹⁰ Por *rizoma* entendemos os sistemas que ao derivar infinitamente, “estabelecem conexões transversais sem que se possa centrá-los ou cercá-los. O termo “rizoma” foi tomado de empréstimo à botânica, onde ele define os sistemas de caules subterrâneos de plantas flexíveis que dão brotos e raízes adventícias em sua parte inferior” (GUATTARI, 2013, P. 322). Cf. DELEUZE, GUATTARI, 1995, p. 9-37.

¹¹ Por etnografia entendemos o registro da cultura material de um povo, e a partir desse entendimento, nos valeremos dos trabalhos antropológicos sobre a comunidade.

(MORTIMER, 2000, p. 230). Em forma de profecia anunciada pelos hinos recebidos, esse movimento *daimista* tem levado consigo os ideais da *doutrina da floresta*, onde se busca a existência com harmonia, respeito e aprendizado com *os seres da floresta*, que se manifestariam através e nos próprios sacramentos consagrados pelos adeptos (MORTIMER, 2000, p. 90). E isso é explícito nos hinos que os próprios adeptos, dirigentes de igrejas ou não, acreditam “receber do astral” (REHEN, 2007).

Um dos hinos que afirmam esta intenção de expansão da doutrina, afim de conquistar mais adeptos às práticas que buscam essa sintonia com a natureza e sua forma de existência, seria um hino ofertado¹² ao Padrinho Alfredo, filho e sucessor de Padrinho Sebastião após a sua morte, pelo daimista Ricardo Tadeu, e que veio a compor o hinário *Nova Era*, uma anunciação da *Nova Era* que a doutrina se propõe a construir no mundo, mas também do novo comandante da religião. O hino é o de número 10 e está intitulado como *Mensagem*, que em primeira estrofe diz: “Vou cantar esta mensagem | Que meu Mestre me mandou | Doutrinar o mundo inteiro | Na ordem do Pai Criador”.

Na pesquisa que desenvolvemos, trilhamos um dos caminhos possíveis para se contar parte da história desta religião criada a partir desse contexto. Cartografando as práticas discursivas que são responsáveis por produzir a subjetividade da vertente de Sebastião Mota de Melo, lembramos que além do modelo proibicionistavigente no Brasil, que tem como meta a política de “Guerra às drogas”, em parte do período que nos propomos a analisar (1970-2010). O país enfrenta um contexto histórico de repressão imposto pela ditadura militar (1964-1985), o que também gerou formas de resistência, e que encontra ressonância no Movimento de contracultura, a *Nova Era* que se consolida entre meados de 1960 e 1980 entre os jovens (TAVARES & DUARTE &

¹² Entre os adeptos existe o costume de ofertarem hinos entre si, e conseqüentemente passar a compor os hinários daqueles que recebem a oferta. Neste caso, o hino ofertado passou a compor um hinário oficial do calendário ritual daimista, o que reforça a importância da *Mensagem*.

COGNALATO, 2010, p. 182), e chega a Colônia Cinco Mil através de *hippies*, como o próprio Lúcio Mórtimer.

Padrinho Sebastião, como é chamado pelos seus seguidores, ao abrir as portas da Colônia Cinco Mil para receber pessoas interessadas em conhecer o chá do Santo Daime, oriundas do sul e sudeste do país, acreditava que assim estaria expandindo a doutrina para todo o Brasil e o mundo, como de fato aconteceu¹³. A morte de Raimundo Irineu Serra, o concomitante desligamento de Sebastião Mota de Melo, e a Colônia Cinco Mil se tornando uma forte referência do Santo Daime, ocorreram no período de 1970 à 1980 (MORTIMER, 2000). Padrinho Sebastião, recebia visitantes de outros estados, concedendo-lhes a possibilidade de conversão, sendo que alguns eram *hippies*¹⁴, mal vistos tanto na ortodoxia do Alto Santo (a igreja ortodoxa, fundada por Mestre Irineu), quanto na própria Colônia, na qual eram vulgarizados de *cabeludos*¹⁵, e entendidos como dentro de um estereótipo marginalizado (MORTIMER, 2000). Apesar de se tratar de uma produção de subjetividade social contestadora político e moralmente da alternativa de organização social do período (DUARTE, 2010, p. 65).

Entre tantos interessados no chá *Ayahuasca*, muitos eram os que passavam tempos na Colônia Cinco Mil e viviam suas rotinas diferenciadas do que encontravam nos centros urbanos de onde eram oriundos, mas não quanto ao uso de uma planta, comum entre os tidos como *hippies*. O lazer que usufruíam com o uso da planta era por eles tidocomo que uma compensação do trabalho árduo que levavam no campo, como seringueiros, agricultores, e os demais trabalhos que lhes eram solicitados (MORTIMER, 2000, p.115-122). O uso da planta *Cannabis*, porém, não era propriamente escondido, mas por terem conhecimento de sua ilicitude, aqueles que vinham da

¹³ Cf. LABATE, 2004.

¹⁴ “[...] a contracultura representou, sobretudo, uma luta no campo da ideologia e das relações, conduzindo a constituição de novos vínculos sociais, onde seu “impacto” pode ser percebido em maior ou menor grau no plano das instituições sociais e da espiritualidade. Radicalmente pacífica, numa “desobediência civil” ao estilo de Mahatma Gandhi. Os *hippies*, como foram chamados os engajados nesse movimento, não tomaram o poder e nem modificaram a política tradicional, mas conseguiram fazer com que seu discurso e suas praticas alterassem o mundo.” Cf. DUARTE, 2010 (53).

¹⁵ Cf. MORTIMER, 2000.

cidade à Colônia Cinco Mil faziam um uso moderado. Ao ponto de Sebastião Mota só vir a tomar conhecimento depois que um dos *hippies*, Lúcio Mortimer, resolve lhe apresentar (MORTIMER, 2000, p. 123-130).

2. Subjetivando a erva: de maconha a Santa Maria

Em decorrência desta apresentação, podemos perceber o que Guattari (2013, p. 31) classifica como um *agenciamento coletivo de enunciação*. E conseqüentemente, como esse *agenciamento* gerou uma *produção de subjetividade* acerca do uso de uma substância psicoativa demonizada socialmente, e popularmente conhecida como *maconha*, ao ser apresentada ao Padrinho Sebastião. Este que, ao ver a erva, disse ter tido em um sonho a visita de um anjo que lhe dizia que em breve “mudaria de linha”, e que segurava em sua mão um galho verde, daí a associação imediata com a realização de uma profecia para Padrinho Sebastião, e a sua decisão de empreender um “estudo” com a mesma (MORTIMER, 2000, p. 123).

Desde então, a religiosidade *daimistado* ICEFLU passou a agregar a erva como um *enteógeno*¹⁶, assim como o Daime. A trajetória desse *processo de subjetivação* foi, e ainda é, apesar da reconstituição de sentido ali empreendida, repleta de condenação quanto ao uso de outras substâncias psicoativas. E até mesmo as já sacralizadas (GOULART, 2003), quando usadas fora do contexto ritual da crença comungada entre os *ayahuasqueiros* e os *marianos*¹⁷, ou entre aqueles que não veem nessas substâncias sacramentos a se comungar, por considerá-las drogas. O *set e setting*¹⁸, ou seja, o ritual de consagração, que perpassa desde a forma de aquisição, ao produto em si, ao modo de consumo e ao sentido da substância para aqueles que usam, é de extrema

¹⁶Enteógeno seria o termo para designar, segundo Edward Macrae, “aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si” (1992, p. 16)

¹⁷ Como se intitulam os adeptos ao uso da Santa Maria. Cf. MORTIMER, 2000; GOULART, 2003.

¹⁸ Cf. MACRAE, 2005.

importância para os daimistas/ *marianos*, vindo a configurar uma dogmatização do ritual (MACRAE, 2005, p. 470).

A dicotomia entre bem e mal, de certo e errado, que a cultura daimista se utiliza nos parece compor com parte da revelação do puritanismo que a Guerra às drogas se utiliza para se legitimar (RODRIGUES, 2008), o que torna mais possível a *subjetividade dominante* enquanto farsa, formando um *rizoma* de sentidos, que ora tem condenações e ora absolvições. E como observamos no exemplo da *Santa Maria*, este espaço de farsa na política proibicionista, na *inversão* dessa lógica instituída socialmente, é que diferentes práticas e usos de substâncias psicoativas podem ser concebidos.

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche, remete a essa polarização de bem e mal como sendo aquilo que, a moral utiliza como justificativa para se tornar autoridade indiscutível e inquestionável (NIETZSCHE, 1999, p. 137). Como aquilo que apresenta dicotomicamente o aceitável e o repugnante, e quando aplicado no caso da legislação das drogas, podemos nos referir o que é permitido e o que é proibido, *lícito* e *ilícito*, respectivamente.

As Políticas de Redução de Danos abordadas por estudiosos no Brasil, como Edward MacRae (1986, 2000, 2003, 2005, 2008), dialogam com as utilizadas em diversos países que adotaram meios diferentes de lidar com a questão das drogas. Rejeitando a “Guerra às drogas”, propostano modelo proibicionista do presidente estadunidense Richard Nixon no início do século XX, e que se proliferou pelo mundo (RODRIGUES, 2008). Demonstam que a importância do *set* e do *setting* se fundamenta na relação que o usuário estabelece com a substância (MACRAE, 2005; 2008), e não em uma *causalidade específica da droga* (DELEUZE, 2014).

Baseando-se no proposto por Deleuze, ainda podemos distinguir essa relação estabelecida pelo usuário com a droga, também entre outras duas hipóteses: i) *empreendimento mortífero*, quando há um investimento autodestrutivo; e ii) *experimentação vital*, quando o usuário se vale desta para conceber positivamente. O que dialoga com a configuração do *set* e *setting*, definindo a prática da *produção desejante*,

onde o desejo investe “diretamente em posição de produzir seus objetos e os modos de subjetivação que lhes correspondem” (GUATTARI, 2013, p. 322).

3. O set e o setting do Santo Daime e da Santa Maria

O conceito criado por Michel Foucault de *vontade de verdade*, em seu livro *A ordem do discurso* (2013, p. 07), compõe com a crítica proposta por Nietzsche, por perceber que existem procedimentos de exclusão, limitação, rarefação e interdição do *discurso*, colocando em jogo a construção do próprio. E é por meio de um *princípio de inversão* que o autor propõe um método de análise, no qual “é preciso reconhecer, ao contrário (do desejo de verdade), o jogo negativo de um recorte e de uma rarefação do discurso”, levando em consideração o que o mesmo legitima e exclui, por meio de diferentes mecanismos intrínsecos ao próprio *discurso*, que elegem “uma verdade ideal como lei do discurso e uma racionalidade imanente como princípio de seu desenvolvimento” (2013, p. 43), a *Santa Maria* só é sagrada porque se contrapõe a abjeção da droga, o *mariano* só faz um uso *mediúnico*¹⁹ se dentro da ritualização concebida.

Quem usa Maconha é usualmente conhecido como maconheiro, na sociedade a abjeção dessa palavra é tamanha que ser usuário da substância que ela procura nomear e ser identificado como maconheiro implica sanções legais que podem ir desde penas brandas a severas. Judith Butler, no último capítulo de *Cuerpos que Importan*, se propõe a analisar a temporalidade do termo queer: “como é possível que uma palavra que indicava degradação tenha dado um giro tal - foi refundida num sentido brechtiano - que termine por adquirir uma nova série de significações afirmativas?” (BUTLER, 2008, p.313). No caso específico de nosso objeto de análise não ocorre uma modificação da significação do termo, mas inventa-se outro termo para dar conta de práticas de significação que pretendem expulsar de si a abjeção. A doutrina do Santo

¹⁹ Padrinho Sebastião faz a distinção entre *uso mediúnico* e *uso tóxico* para distinguir o bom do mau uso da substância

Daime reivindica um uso da *Cannabis* que inviabiliza, no caso do sacramento, a caracterização desta última como Maconha e do seu usuário como maconheiro, esse giro de significação nos interessa de perto.

Nosso problema não é o mesmo da filósofa, tanto pelos vocábulos que nos interessam quanto pelos processos de significação que os envolvem, porém nos parece útil o cruzamento com as considerações que ela faz em torno do queer, na medida em que a substituição vocabular não acontece sem que a performatividade da *Cannabis* seja deslocada do vício como destino, como *causalidade específica*, criando-se assim uma alternativa aos seus usuários sem, no entanto, inviabilizar a existência do maconheiro que, aliás, acaba sendo instituídos como espécie de *corpo tóxico* contraposto ao *corpo mediúnico e santo*.

Para Nietzsche, a polarização em mal e bem seria a moral em si, que simplesmente “consegue, muitas vezes com um único olhar, paralisar a vontade crítica, até mesmo atraí-la para o seu lado, e aliás há casos em que sabe fazê-la voltar-se contra si mesma, de tal modo que a vontade então, igual ao escorpião, ferra no próprio corpo o ferrão.” (NIETZSCHE, 1999, p. 137). E assim, dessa mesma moral que as religiões ayahuasqueiras absorveram para si próprias, a moral judaico-cristã, é que sai o *discurso* e a definição acerca do que é Santa Maria e o que é maconha; do que é sacramento e o que é droga.

Temos como escopo dar continuidade na pesquisa a uma abordagem mais próximadesses discursos a partir da liturgia daimista, os hinos, e também dos documentos que propõe normas de rituais de conduta, da literatura e etnografia produzida por alguns estudiosos que também são adeptos, percebemos esta polarização, que não se limita ao entendimento de uma *causalidade específica* da droga, mas que forja a partir de significações da própria *subjetividade capitalística* uma *novaprodução de subjetividade*, uma *produção desejanste*. Como sugerido por Guattari (2013), procuramos como a *subjetividade capitalística* age tanto em nível dos opressores

como dos oprimidos, entendendo que a política de repressão ao uso de drogas seja uma limitação que aniquila culturas, ou no mínimo diminui sua potência social.

Sendo assim, a história de proibição da maconha no Brasil, em um *rizoma* maior, se confunde com a própria história da “Guerra às drogas”, e por isso está muito nos interessa. Por termos como escopo da pesquisa, dentre tantas questões que desejamos levantar ao longo desta, problematizar também a proibição da erva que recebe nome científico de *Cannabis*, e tem variadas espécies, com usos milenares e funções terapêuticas, religiosas e recreativas múltiplas (FRANÇA, 2015; CARNEIRO, 2005). Pois, a partir da bibliografia que tivemos acesso até o presente momento, a mesma parece se dar por motivos eugenistas de cunho racista, uma vez que, notamos no contexto de proibição dela abordada por diversos autores, como MacRae (2000), Barros & Peres (2011), Carvalho (2011), França (2015), Henman & Pessoa Jr. (1986) e entre outros, a insistente relação do uso desta com os povos de origem africana escravizados no país, para referir-se a ela pejorativamente.

A criminalização da Maconha no Brasil ocorre, identificado por alguns autores (BARROS & PERES, 2011, p. 13) como “um traço de embranquecimento”, quando em 1890 a República Federativa do Brasil instaura o Código Penal e a “Seção de Entorpecentes Tóxicos e Mistificação”, “a fim de combater cultos de origem africana e ao uso da *Cannabis*, utilizadas em rituais do Candomblé” (BARROS & PERES, 2011, p. 11-12). Mas somente cinquenta anos depois, quando sua proibição é definitivamente incluída no Código Penal, em 1940, ao mesmo tempo em que, se descriminalizava a capoeira, as religiões de origem africana, o samba, sendo somente o que convinha à apropriação cultural da época.

A Ayahuasca, em seu processo de regulamentação do uso, teve determinados fatores analisados (MORTIMER, 2000) que, competem justamente à política de Redução de Danos do *set* e *setting*. No qual, ficou acordado que seu uso é restrito para rituais religiosos e terapêuticos, desde que não haja a prática de curandeirismo por ser considerado crime, que sua procedência e qualidade da bebida sejam asseguradas

pelas entidades ayahuasqueiras, e que não haja comércio da mesma (MACRAE, 1986, 2005, 2008). Foi avaliado o seu grau de risco para as comunidades que a utilizavam, tendo como critérios elegidos para a qualidade de vida e o comportamento social dos usuários. E por fim, esta tendo sido estudada por diversos profissionais das mais variadas áreas da ciência, foi regulamentado o seu uso e atualmente fala-se até em patrimonialização da bebida (SANTOS, 2010).

Nada se falou da *Cannabis*, mesmo já sendo de conhecimento o uso que a comunidade de Padrinho Sebastião fazia, tanto que somente após tornar-se público por meio de uma averiguação militar na Colônia Cinco Mil, e este responder a um processo criminal (MORTIMER, 2000; MACRAE, 2005), foi que o uso da Ayahuasca passou a ser objeto de investigação. E amanha, mais uma vez, passou “despercebida” aos debates de liberdade de culto religioso, de liberdade de uso cultural. Um acordo veio a ser firmado pelas entidades ayahuasqueiras, uma *Carta de Princípios*²⁰ foi feita e assinada pelas entidades, na qual se propõem a não fazerem uso de substâncias ilícitas em seus rituais, firmando o compromisso com a seguridade do uso ritual da Ayahuasca.

Por tanto, acreditamos que seja traçando a cartografia desses *discursos*, dos daimistas/*marianos* e também das instituições que regulam o que é permitido ou não, onde eles se efetivam, quais seus *locais* de fala, suas apropriações, suas relações, e constituições é que pretendemos forjar o *rizoma* da interação *subjetividade capitalística* com as *minorias*, com aquilo que por ela é marginalizado, mas que se levanta investindo o seu desejo como legitimação dos seus atos e escolhas, uma *economia desejanter*²¹, uma *minoría*²². Pretendemos a partir do *agenciamento de enunciações* proferido na liturgia daimista, problematizar tanto a *produção de subjetividade mariana* enquanto

²⁰ Carta de Princípios das Entidades Religiosas usuárias do chá Hoasca. Disponível em: www.neip.info

²¹ Relativo à *produção desejanter*, para tanto Cf. Guattari, 2013 (322).

²² Guattari (2013, p.73) faz uma oposição aos conceitos de marginalidade e minoria, significando a minoria enquanto uma insurgência, um devir minoritário, uma saída das redundâncias dominantes, enquanto que a marginalidade seria algo passivo, um dado sociológico.

insurgência à *subjetividade dominante*, e ao mesmo tempo que apropriação do *discurso*; como da proibição da maconha enquanto repressão de culturas historicamente marginalizadas; e tendo em vista que toda substância tem seus prós e contras, seus efeitos colaterais positivos ou negativos, pretendemos colocar as perguntas de Deleuze: “Em que momento o “desvio” da droga sobrevém? Sobrevém, necessariamente, e de tal maneira que o fracasso ou a catástrofe fizesse necessariamente parte do plano-droga?”.

4. Relações com as grandes máquinas: Cartografando Rizomas

Padrinho Sebastião, quando investiu sair da Colônia para regressar as terras amazonenses, avisou aos que permaneceriam na antiga comunidade que a partir de uma data estipulada não deveria haver “mais nenhum pé de Santa Maria nos terrenos da Colônia”. E assim, entendido posteriormente como sendo mais uma profecia, ocorreu que passado essa data, um visitante fora apreendido pela polícia, em Boca do Acre, portando uma pequena quantidade de *Cannabis* pega na Colônia, por desobediência de um morador que manteve sua plantação (MORTIMER, 2000, p. 207).

A ritualização do uso *mariano*, a princípio, era a ordem que se fundamentou na Colônia Cinco Mil de que “usar os pitos era só nas horas certas, nos trabalhos”, sendo o uso “feito em forma de oração para não acontecerem acidentes e todos contarem com uma proteção extra”, a proteção divina intrínseca a personificação da erva. Com isso, “Aquele povo rude, muitos egressos das baixarias do alcoolismo, experimentavam o prazer de uma vida produtiva e harmoniosa” (MORTIMER, 2000, p. 172). O que levou, algum tempo depois da criação do uso ritual da Santa Maria, algumas autoridades que passaram a investigar a Colônia e Sebastião Mota de Melo como seu representante, que fizessem um acordo de cavalheiros quanto à *vista grossa* no uso ilegal da planta.



Figuras 8 e 9: Padrinho Sebastião, a esquerda. Lúcio Mortimer, o *hippie* responsável pela inserção da erva na religiosidade daimista, adireita. Fonte: xamanismo.com.br (Acessado em 13/06/2014).

A responsabilidade e a relação ali empreendida na ritualização do uso do Daime, para os investigadores da comunidade, era evidente (MORTIMER, 2000, p. 206). Ao se dirigirem ao Seringal Rio do Ouro, no qual Padrinho Sebastião e seus seguidores ainda se encontravam naquela época, responsabilizando-o pela plantação encontrada na Colônia Cinco Mil, o intimaram para comparecer a delegacia e prestar depoimento sobre o ocorrido. Este teria se prontificado a comparecer e “até para retribuir a visita que acabou em clima cordial.” (MORTIMER, 2000, p. 209), sem se intimidarem, pois “a polícia agia com maior finesa. Foram muito educados no trato com o povo da Colônia Cinco Mil, e da mesma forma no Seringal.” (MORTIMER, 2000, p. 209).

Ao decorrer da investigação, isso já na década de 1980, descobriu-se que a missão deles era medir a “estratégia de sobrevivência” dos daimistas, e ao perceberem que se tratava de um “grupo de pessoas ordeiras e com um forte caráter religioso” resolveram que “Era um caso muito exclusivo e só se resolveria em Brasília.” (MORTIMER, 2000, p. 210). Estiveram “em conversa com o Padrinho com todo mundo em volta e ninguém ficou intimidado” (MORTIMER, 2000, p.209). E assim, quando o Padrinho Sebastião se apresentou para depor, ele contou que teve “a revelação do uso da Santa Maria em sonho, que havia recebido a primeira vez da mão de viajantes também conhecidos como ripes (não disse o nome deles). Falou dos poderes de cura da erva e de sua missão espiritual.” (MORTIMER, 2000, p. 215)

A história foi encaminhada pelo delegado ao Ministro da Justiça, Ibrahim Abiackel, que nomeou uma comissão formada pelo Procurador Geral da República do Acre, pelo Delegado Regional da Polícia Federal e pelo Comandante da Região Militar sediada em Rio Branco, para investigar melhor o que se passava nas comunidades seguidoras de Sebastião Mota de Melo (MORTIMER, 2000, p. 223). E ainda segundo o Lúcio Mórtimer, passou-se a ser considerado “um assunto de segurança nacional”, porque ainda se tratava do período de Regime Militar, e haveria a recomendação de se ter muita cautela com esses, afinal poderia se tratar de uma guerrilha, ou qualquer dissidência problemática à contenção e controle dos *processos de subjetivação minoritários*.

O Comandante da Região Militar, Coronel Guarino, nas palavras de Mortimer, teria sido como que, “um verdadeiro anjo enviado do céu para cuidar do nosso caso.” (2000, p. 224). Este teria convidado a historiadora Vera Fróes Fernandes para assessorá-lo, uma vez que, ela já teria publicado um trabalho acadêmico sobre a religião, denominado “História do Povo de Juramidam”. E foi então que um acordo foi feito para formar uma comissão paralela, constituída por profissionais de diversas áreas, que além de fazerem um documentário fotográfico e fílmico da investigativa, “A comissão daria um parecer científico sobre a organização social econômica religiosa, bem como da saúde física e mental da população” (MORTIMER, 2000, p. 225).

Em meio a investigação, portanto, a comissão de estudos criou um documentário intitulado de Expedição ao Seringal Rio do Ouro²³, alguns relatórios e algumas produções acadêmicas e literárias. Compunham a comissão, o psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza, que outrora escreveu um depoimento satisfatório ao Delegado da Polícia Federal quando no início das investigações; Noilton Nunes, Alex Polari de Alverga e Saulo Petean, cuidavam do setor de documentação, pois já haviam feito o trabalho de documentar outras situações da comunidade anteriormente; o psiquiatra Dr. Joaquim Carvalho, “pessoa acostumada a tomar o Santo Daime”

²³ O documentário encontra-se disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6TZ1EtaPbXA>

(MORTIMER, 2000, p. 225); o antropólogo Fernando La Roque, velho conhecido da comunidade; a historiadora Vera Fróes Fernandes, estudiosa da religião, e assim, “os competentes profissionais eram todos ligados a nós, ou melhor, simpáticos a nossa causa, o que não impedia que eles fizessem um estudo sério, relatórios verdadeiros e de bom nível.” (MORTIMER, 2000, p. 224-225).

Lúcio Mortimer também contribuiu, enquanto sociólogo que era, preparando relatórios sobre a realidade desses, “como número e categorias da população, dividida em adultos masculinos, femininos, e de todos detalhes de uma boa estatística.”. Sendo avaliados por afins, sabiam “de todos os passos relativos a próxima visita do Exército”, e assim “o povo foi alertado para agir com descrição principalmente nos assuntos relativos à Santa Maria.” (MORTIMER, 2000, p. 227-228).

Muitos foram os pontos a favor da comunidade nesta investigação, além da proximidade com a comissão que produziria os dados analíticos daquele grupo, o Coronel Guarino, tratava o Padrinho Sebastião “com muito respeito”, e chegou a participar de rituais do Santo Daime, apesar de não querer ingerir o sacramento, “pois achava incompatível com a sua função.” (MORTIMER, 2000, p. 238). Também um militar do Exército que constituía a comitiva designada à investigação, Zezé Corrente, “Ele era um soldado exemplar e um daimista desde a infância, o que era um bom testemunho a nosso favor”, relata Mortimer (2000, p. 238).

5. A regulamentação do Santo Daime e as contradições éticas da proibição da maconha

Em 27 de janeiro de 1983, Vera Fróes produziu uma carta que foi entregue oficialmente ao Exército Brasileiro, empreendendo a defesa da utilização da Santa Maria. Nesta, a historiadora data o uso da planta na comunidade desde o ano de 1975, no qual alguns jovens de passagem pela mesma deixaram sementes desta com Sebastião Mota, e este estando “acostumado a plantar toda qualidade de sementes, nada o causou de estar transgredindo as leis.” (FRÓES, 1983). Pois, para ele, segundo

a autora, e como consta nos depoimentos do próprio, a erva seria possuidora de “uma grande sabedoria” tendo “o ser dela” falado em seu ouvido, “que quem usasse, buscava a sabedoria do Espírito Santo”(FRÓES, 1983, ALVERGA, 1998). E observou que na comunidade existe uma “ausência de culpa, de medo”, sendo esta planta sagrada tanto quanto o Santo Daimé na hierarquia da doutrina de Padrinho Sebastião.

Em 1984, o Coronel Guarino foi transferido e não pode terminar o relatório solicitado pelo Ministério da Justiça, tendo o Coronel Athos Asher assumido o seu lugar. Este optou por refazer a pesquisa para concluir a entrega de tal relatório, organizando outra expedição ao Céu do Mapiá, na qual reconheceu “o esplêndido trabalho dirigido pelo Padrinho Sebastião. Viu o povo unido e disciplinado, viu tudo o que estava construído em tão pouco tempo e elogiou a comunidade.” (MORTIMER, 2000, p. 243). Em uma noite, o mesmo participou do ritual e “não se intimidou, tomou uma boa dose do chá sagrado.”, tendo findado a cerimônia, repousou e no outro dia ao se despedir, fez como os seguidores do Padrinho, pediu a sua benção como sinal de respeito, e no meio de todos declarou que “A única que pode causar algum problema é o uso da ‘Santa Maria’, isto se alguém for pego pela polícia lá fora, na cidade.” E terminou dizendo que se permanecessem “nas matas ninguém vem incomodar, nenhuma polícia vem investigar. Basta continuar assim, harmonizados, que vocês estão seguros.” (MORTIMER, 2000, p. 243)

E foi assim, com esse posicionamento cordial vindo do Coronel Athos Asher que, o seringueiro, artesão de canoas, arrematou dizendo que “Quem me obedece não anda fumando por aí. Se alguém for pego assim, o senhor pode disciplinar.” (MORTIMER, 2000, p. 243). E para o “Castañeda daimista”, Lúcio Mortimer, isso caracterizou um “acordo solene”, no qual “as autoridades brasileiras sabiam oficialmente que uma pequena comunidade amazônica tinha plantios e fazia uso da *cannabis sativa*.” (MORTIMER, 2000: 244).

Mas ao invés de perseguição e cadeia, “falou mais forte o reconhecimento e o respeito pela liderança local. Não tinha sentido reprimir pessoas ordeiras que davam

um testemunho de trabalho e organização”, segundo a opinião do seguidor de Padrinho Sebastião, e também responsável pela inserção da Cannabis na religião. Respeitando a liberdade religiosa, afinal se tratava de uma planta de uso milenar e religioso, assim como historicizado pela Vera Fróes, que ainda repete que o Padrinho Sebastião, assim como é relatado nas etnografias que apontam a presença da *Santa Maria* na religião, “não sabia de tanta severidade da lei quando começou os estudos com o uso da planta. Ele não queria nenhum enfrentamento, nenhuma desobediência cívica, por isso garantiu ao Coronel que não faria proselitismo” (FRÓES, 1983).

Compondo com o entendimento proposto pelos autores supracitado (Nietzsche, Deleuze, Guattari e Foucault) é que traçamos os processos de *subjetivação* empreendidos por Sebastião Mota e sua comunidade, buscando a *inversão* de sentido que a erva carrega na *subjetivação capitalística*, a partir de seus hinos, a liturgia daimista, que todo adepto pode “receber do astral” (REHEN, 2007). O uso sagrado da erva é apresentado como sinônimo de pureza, cura e libertação das vivências mundanas. E os hinos entoados a ela deixam isso mais evidente.

A partir de todo alarde feito com o encontro da substância ilícita na comunidade, tendo jornais do sul e sudeste anunciado uma comunidade psicodélica e dissidente, que fazia uso da Maconha em seus rituais religiosos, e após um longo período de estudo da comunidade, o Santo Daime, ou melhor a Ayahuasca, passou a ser alvo da discussão quanto a sua legalidade e legitimidade de uso (MORTIMER, 2000, p. 258). E é no que concerne às diferenças de tratamento por parte do Estado e sua liberação, regulamentação de uso de substâncias psicoativas, que nos interessamos. Quais *produções desejantes* são legitimadas e apropriadas pela *produção de subjetividade capitalística*? É a dúvida que nos move na feitura dessa pesquisa. Buscando os procedimentos de *exclusão, rarefação e inversão* do *discurso*, o que possibilita que os *agenciamentos* existam e resistam, no que concerne a relação com a *subjetividade dominante*.

E em composição com os autores que nos ajudam a problematizar o exemplo do *Caso Santa Maria* é que refletimos sobre a liberdade de expressão cultural, religiosa e social, a expressão do desejo, a *produção desejante*. E o que concluímos é que não se trata de uma necessidade sócio-cultural ou política em se combater uma *causalidade específica da droga*, uma “Guerra às más drogas”, mas um jogo investido no *discurso*, ou um jogo investido no *discurso* sobre o *desejo*, de tal maneira a empreender uma *produção de subjetividade*, que interagindo com as grandes máquinas ou não, gera sentidos, apropriações, exclusões, e criações que correspondem somente ao *desejo*.

A resistência, a dissidência da lógica de todo esse sistema não é justamente o *dever minoria*? Quando o *desejo* é capitalizado, ele é tornado possível, legalizado, regulamentado pela *subjetividade dominante*. E o *Caso Santa Maria*, se apresenta enquanto uma forma de resistência a esse jogo *discursivo* (FOUCAULT, 2013, p. 71), mas também a sua *inversão*, onde limita e recorta o *discurso*, se apropriando do que lhe é pertinente e de sua *especificidade*, viabiliza que ela revele o próprio *discurso* como uma violência. É no “discurso como uma violência que fazemos às coisas” (FOUCAULT, 2013), na sua *especificidade*, que a maconha é passível de se tornar *Santa Maria*.

Referências

- ALVERGA, Alex Polari. *O Evangelho Segundo Sebastião*. Amazonas: CEFLURIS Editorial, 1998.
- ALVES JUNIOR, Antônio Marques. *Tambores para a Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). São Paulo: PUC, 2007.
- ANTUNES, Henrique. *Drogas, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da Ayahuasca no Brasil*. Dissertação de Mestrado (Antropologia da Religião). USP, 2012.
- ASSIS, Glauber L. de; LABATE, Beatriz Caiuby. *Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global*. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 34(2), 2014.

BARROS, André, PERES, Marta. Proibição da Maconha e suas raízes escravocratas. *Revista Periferia*, UERJ: 2011. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/> Acessado em: 15 de fev. de 2014.

BURGIERMAN, Denis R. *O fim da guerra: A maconha e a criação de um novo sistema para lidar com as drogas*. São Paulo: Leya, 2011.

BUTLER, J. *Cuerpos que importan: Sobre los limites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CAMPOS, Marcelo A. A presença da Cannabis sativa (Linné) e canabinóis na Lista IV da Convenção da ONU. Disponível em: www.neip.info Acessado em 13 de ago. de 2015.

CARNEIRO, Henrique. As necessidades humanas e o proibicionismo das drogas no século XX. *Revista Outubro*, IES, São Paulo, vol. 6, 2002, pp.115-128.

_____. *A fabricação do vício*. Belo Horizonte: ANPUH-MG, 2002.

_____. *Pequena Enciclopédia da História das Drogas e Bebidas*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2005.

Carta de Princípios das Entidades Religiosas usuárias do chá Hoasca. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

Carta de Vera Fróes. Disponível em: <http://legalizecannabissanta.blogspot.com.br/p/carta-de-vera-froes.html> Acessado em 13 de ago. de 2015.

CARVALHO, Jonatas C. de. *A Produção de Leis e Normas Sobre Drogas No Brasil: A Governamentalidade da Criminalização*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH-SP, 2011.

_____. *A América Latina e a criminalização das drogas entre 1960-1970: Prenúncios de outra guerra por outra América*. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 26 out. 2014.

CASTAÑEDA, Carlos. *Uma estranha realidade*. São Paulo, Círculo do Livro, s/ data.

COUTO, Fernando de La Rocque. *Santos e Xamãs*. Dissertação de Mestrado (Antropologia). UNB, 1989.

DA SILVA, Clodomir M. *O Palácio de Juramidam*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural). Universidade Federal de Pernambuco.

DELEUZE, Gilles. Para dar um fim ao juízo. In: *Crítica e Clínica*. Editora 34: São Paulo, 1997.

_____. *Duas questões*. Disponível em: <http://www.interzona.com.br/interzona/mapa/duasquestoes.html> Acessado em: 10 de nov. de 2014

_____. GUATTARI, F. Introdução: Rizoma. In: *Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia*, vol. 1. Tradução de Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa — Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

DUARTE, Josefa do Patrocínio. *A contracultura e seus desdobramentos: novas experimentações e a religiosidade New Age*. Tese de Doutorado. Juiz de Fora: UFJF, 2010.

DUPRONT, Alphonse. Antropologia religiosa. In: LE GOFF, Jacques, NORA, Pierre. (org) *História: novas abordagens*. 3ª ed. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.

FERNANDES, Saulo C. Xamanismo e Neoxamanismo no circuito do Santo Daime. XII Encontro da ANPUH/MS, 2014.

_____. Notas antropológicas sobre o consumo de substâncias psicoativas no circuito do Santo Daime. Disponível em: www.neip.info_Acessado em: 15 de fev. de 2014.

FIORE, Maurício. O lugar do Estado na questão das drogas: o paradigma proibicionista. *Revista Novos Estudos*. CEBRAP. Ed. 92, março de 2012. pp. 9-21.

_____. Punir e Privatizar. *Revista Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, v.60, p. 180-184.

_____. Ayahuasca: Usos e Estatutos. *Revista Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, v.66.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2013.

_____. Sexo, poder e a política de identidade. Entrevista. *Revista Verve*, 5: 260-277, 2004.

_____. Nietzsche, a Genealogia e a História. In: *Microfísica do Poder*. Editora Graal: Rio de Janeiro, 2012.

FRANÇA, Jean Marcel C. *História da Maconha no Brasil*. São Paulo: Três Estrelas, 2015.

FRÓES, Vera. *Santo Daime: Cultura Amazônica*. História do Povo de Juramidam. Manaus: SUFRAMA, 1986.

GOULART, Sandra L. Estigmas dos grupos ayahuasqueiros. In: _____. MACRAE, Edward, FIORE, Maurício. CARNEIRO, Henrique. LABATE, Beatriz C. (orgs.) *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas. *V Reunião de Antropologia do Mercosul*. Florianópolis, 2003.

_____. Entrevista: MACONHA: Descriminalização – SIM ou NÃO? *Revista de Sociologia*, Mythos Editora. Edição nº 2.

_____. A história do encontro do Mestre Irineu com a Ayahuasca: mitos fundadores da religião do Santo Daime. In: _____. *As raízes culturais do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado Antropologia Social. USP, 1996.

GROISMAN, Alberto. *Eu venho da Floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: EdUFSC, 1999.

GROISMAN, Alberto. Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as fronteiras simbólicas entre texto jurídico e concepções religiosas. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

GUATTARI, Félix. ROLNIK, Suely. *Micropolítica: Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 2013.

HARTZ, Bruna O. *Cultura, religiosidade e ambientes na Amazônia: a proteção jurídica das práticas e saberes das comunidades ayahuasqueiras*. Revista Eletrônica Direito e Política, UNIVALI, Itajaí, v.6, n.3, 3º quadrimestre de 2011. Disponível em: www.univali.br/direitoepolitica Acessado em: 15 de fev. de 2014.

HENMAN, Anthony. Pessoa Jr, Osvaldo. *Diamba Sarabamba*. Coletânea de textos brasileiros sobre a maconha. São Paulo: Ground, 1986.

Hinário Cruzeirinho. Alfredo Gregório de Melo. Céu do Mapiá Disponível em: <http://www.nossairmandade.com/hinario.php?hid=17> Acessado em: 25 de jan. de 2013.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas-SP: Mercado das Letras, 2004.

_____. Audiências em Brasília discutem tentativa de proibição do uso da Ayahuasca. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

_____. FEENEY, K. O processo de regulamentação da Ayahuasca no Brasil e na esfera internacional: desafios e implicações. Revista Periferia – Vol. III, n. 2 Tradução: Silvia Pimenta Velloso Rocha. International Journal of Drug Policy, 23, Elsevier, 2012.

_____. Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

_____. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

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

_____. Redução de danos para o uso da Cannabis. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

_____. Santo Daime e Santa Maria: Usos Religiosos de Substâncias psicoativa lícitas e ilícitas. In: *O Uso ritual das plantas de poder*. Beatriz C. Labate, Sandra L. Goulart (orgs.) – Campinas, SP: Mercado de Letras, 2005.

_____. *Guiado pela Lua: Xamanismo e o uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. Observações sobre o documento do grupo de trabalho do Conselho Federal de Entorpecentes – CONFEN. In: FRÓES, Vera. *Santo Daime: Cultura Amazônica*. Manaus: SUFRAMA, 1986.

_____, SIMÕES, Júlio A. *Rodas de fumo: O uso da maconha entre as camadas médias urbanas*. Salvador: EdUFBA, 2000.

_____, _____. A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados. In: BAPTISTA, M. et al. *Drogas e Pós-modernidade: faces de um tema proscrito*. Rio de Janeiro – RJ: Editora da UERJ, 2003. pp. 95-107.

_____, _____. *Eu venho de longe: A história de Mestre Irineu*. Salvador, EdUFBA, 2007.

MONTEIRO, Clodomir da S. *O Palácio de Juramidam. Santo Daime: Um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado. Recife, UFPE: 1983.

MORTIMER, Lúcio. *Bença, Padrinho!* São Paulo: Céu de Maria, 2000.

_____. *Nosso Senhor Aparecido na Floresta*. São Paulo: Céu de Maria, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora* (1886). In: *Os Pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

OLIVEIRA, Isabela. *Daime: de droga à sacramento*. Como a Ayahuasca deixou de ser considerada uma droga pelos seguidores do Santo Daime e passou a ser vista como um sacramento cristão. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

PEREIRA, Carlos A. M. *O que é contracultura*. 8ª ed., São Paulo: Brasiliense, 1992.

PERES, Marta. BARROS, André. Proibição da Maconha e suas raízes históricas escravocratas. IN: *Revista Periferia*, Volume III, Número2. UERJ: 2011. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/> Acessado em: 15 de fev. de 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História e História Cultural*. 3ª edição. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

PRECIADO, B. Farmacopoder. In: _____. *Testo Yonqui*. Madrid: Editorial Espasa Calpe, 2008.

RAMOS, Maria de Fátima H. de A. *Santo Daime: a Colônia Cinco Mil e a contracultura (1977-1983)*. 2002.

REGINATO, Andréa D. de A. Regulamentação de Uso de Substância Psicoativa Para Uso Religioso: O Caso da Ayahuasca.. São Cristovão – SE: *Revista Tomo*. Nº 17, 2010.

REHEN, Lucas K. F. “Receber não é compor”: Música e emoção na religião do Santo Daime. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(2): 181-212, 2007.

RODRIGUES, Thiago M. S. Tráfico, Guerra, Proibição. In: MACRAE, Edward, GOULART, Sandra L., FIORE, Maurício, CARNEIRO, Henrique, LABATE, Beatriz C. (orgs.) *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. A guerra da Cannabis. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

SANTOS, J. dos. Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca. 27^a. Reunião Brasileira de Antropologia. Belém-Pará, Brasil, 2010.

SILVA, Leandro O. Marachimbé veio para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Disponível em: www.neip.info Acessado em: 15 de fev. de 2014.

TAVARES, F. R. G., DUARTE, J. P., COGNALATO, R. P. Movimento Nova Era e a reconfiguração do social (da Contracultura à heterodoxia terapêutica). *Revista Antropológica*. N. 28 Niterói: UFF, 2010. PP. 177-196.

VALENÇA, Tom. O processo civilizador e a estigmatização das drogas. In: _____. *Consumir e ser consumido, eis a questão! parte II – outras configurações entre usuários de drogas numa cultura de consumo*. Salvador: PPGCS-UFBA, 2010.

VARGAS, Eduardo V. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia das drogas. In: MACRAE, Edward, GOULART, Sandra L., FIORE, Maurício, CARNEIRO, Henrique, LABATE, Beatriz C. (orgs.) *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

_____. Que guerra é essa? A propósito da partilha moral entre drogas e fármacos. *Conjuntura Política*, FAFICH - UFMG - Belo Horizonte, v. 22, p. 1-4, 2000.

VELHO, Gilberto. O consumo da Cannabis e suas representações culturais. *Revista Periferia*, vol III – n. 2.

VIEIRA, Lizst. Maconha : um problema político. *Revista Periferia*, UERJ: 2011. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/> Acessado em: 15 de fev. de 2014.