

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

CARLOS HENRIQUE DE ARAGÃO CAVALCANTE

A CONCRETIZAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL À  
LIBERDADE RELIGIOSA:  
POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E LEGALIZAÇÃO DO USO  
RELIGIOSO DA AYAHUASCA

FORTALEZA  
2011

CARLOS HENRIQUE DE ARAGÃO CAVALCANTE

A CONCRETIZAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL À  
LIBERDADE RELIGIOSA:  
POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E LEGALIZAÇÃO DO USO  
RELIGIOSO DA AYAHUASCA

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa.

FORTALEZA

2011  
CARLOS HENRIQUE DE ARAGÃO CAVALCANTE

A CONCRETIZAÇÃO DO DIREITO FUNDAMENTAL À  
LIBERDADE RELIGIOSA:  
POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E LEGALIZAÇÃO DO USO  
RELIGIOSO DA AYAHUASCA

Dissertação submetida à Coordenação do Curso de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre.

Aprovada em: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará - UFC

---

Prof. Dr. Luis Alexandre Dias do Carmo  
Universidade Estadual Vale do Acaraú - UEVA

---

Prof. Dr. Emmanuel Teófilo Furtado  
Universidade Federal do Ceará - UFC

Aos meus pais;  
À minha esposa, Thays, luz na minha vida;  
Ao meu filho, Artur.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos meus pais; Sr. Ernani e Sr<sup>a</sup>. Clery, guerreiros incansáveis;

À minha esposa, Thays, pelo amor;

Ao meu irmão, Ernani Filho; que vem me ensinando a ser mais fraterno;

Ao Prof. Dr. Reginaldo, pela atenção em todos os momentos da construção deste trabalho;

À FUNCAP, pela bolsa que me foi concedida;

Aos servidores da Faculdade de Direito, especialmente à Marilene,

Ao ex-funcionário da secretaria do mestrado, Frank;

Aos meus colegas de mestrado, especialmente ao Bruno, ao Vinícius e ao Diógenes;

Aos meus amigos, Radier, Róbson, Mário, Marcelo e Patrick.

## RESUMO

O intuito deste trabalho é estudar a legalização do uso religioso da ayahuasca por meio de uma política do reconhecimento. Para tanto, a perspectiva comunitarista, especialmente aquela proposta por Charles Taylor, é utilizada para a compreensão desta política do reconhecimento. No primeiro capítulo, analisa-se a tolerância como ponto de partida para a compreensão das diferenças em relação ao outro, não apenas como tolerância negativa, que pressupõe a existência de uma relação de poder entre quem tolera e quem é tolerado, mas especialmente como tolerância positiva. Estudam-se, também, os argumentos do liberalismo contratualista, bem como os argumentos do comunitarismo, como modos distintos que buscam justificar a existência de direitos fundamentais. Ainda no primeiro capítulo, aborda-se o suporte fático do direito fundamental à liberdade religiosa como um tema complexo que não pode ser tratada de modo abstrato e *a priori*. No segundo capítulo, são expostas duas influentes versões do liberalismo clássico: a versão de John Locke e a de John Stuart Mill. Ao final do capítulo, apresentam-se as críticas feitas por Charles Taylor ao modelo liberal, especialmente quanto ao tema do *self* pontual. No terceiro capítulo, percorre-se o traçado histórico das três mais conhecidas religiões ayahuasqueiras: o Santo Daime, a União do Vegetal e a Barquinha. Analisa-se, também, o processo de legalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil, a partir da década de 80. No quarto capítulo, aborda-se a política do reconhecimento em Charles Taylor. Expõe-se, ainda, uma proposta específica em benefício do reconhecimento do uso religioso da ayahuasca.

Palavras-chave: Reconhecimento. Ayahuasca. Comunitarismo.

## **ABSTRACT**

The purpose of this study is to study the legalization of the religious use of ayahuasca by means of a politics of recognition. For this, the communitarian perspective, especially the one proposed by Charles Taylor, is used to understand this politics of recognition. The first chapter analyzes the tolerance as a starting point for understanding the differences with the other, not only as a negative tolerance, which presupposes the existence of a power relationship between those who tolerate and the one that are tolerated but especially as positive tolerance . It is studied also the arguments of contractarian liberalism, and the arguments of communitarianism, as distinct ways that seek to justify the existence of fundamental rights. Also in the first chapter it is addressed the factual support of the fundamental right to religious freedom as a complex issue that cannot be treated as abstract and a priori. In the second chapter, are exposed two influential versions of classical liberalism: the version of John Locke and John Stuart Mill. At the end of the chapter, it is presented the criticisms made by Charles Taylor to the liberal model, especially regarding the theme of the punctual self. The third chapter covers the tracing history of the three most popular ayahuasca religions, Santo Daime, União do Vegetal and Barquinha. It is analyzed also the process of religious legalization of ayahuasca use in Brazil, from the 80's. In the fourth chapter, deals with the politics of recognition by Charles Taylor. It explains, furthermore, a specific proposal in favor of recognition of the religious use of ayahuasca.

Keywords: Recognition. Ayahuasca. Communitarianism.

## **LISTA DE TABELAS**

- 1.** Lista de substâncias psicotrópicas, complementares à convenção sobre substâncias psicotrópicas, 1971. (Relação I)..... **79**



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>		<b>09</b>
<b>CAP.1</b>	<b>DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE RELIGIOSA, TOLERÂNCIA E RECONHECIMENTO.....</b>	<b>16</b>
1.1	Aspectos históricos da tolerância religiosa.....	16
1.2	Tolerância negativa e tolerância positiva.....	18
1.3	Interpretação constitucional e reconhecimento.....	22
1.4	A titularidade do direito fundamental à liberdade religiosa: a perspectiva liberal frente ao reconhecimento dialógico.....	27
1.5	Direito fundamental à liberdade religiosa e suporte fático .....	32
<b>CAP. 2</b>	<b>O LIBERALISMO CLÁSSICO E A CRÍTICA COMUNITARISTA TAYLORIANA.....</b>	<b>34</b>
2.1	O Liberalismo de John Locke.....	34
2.1.1	A formação do Estado em Locke e a comunidade de jurisconsortes.....	34
2.1.2	O universalismo e a igualdade de tratamento.....	40
2.2	O Liberalismo de John Stuart Mill.....	41
2.3	A crítica de Charles Taylor à concepção do <i>self</i> pontual e de seus desdobramentos jurídico-políticos.....	49
<b>CAP. 3</b>	<b>AYAHUASCA, CIÊNCIA E DIREITO.....</b>	<b>53</b>

3.1	Considerações acerca das religiões ayahuasqueiras.....	53
3.2	A legalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil.....	59
3.3	A decisão da Suprema Corte Norte-Americana sobre o uso religioso da ayahuasca.....	66
3.4	Ayahuasca e espiritualidade: uma possibilidade de superação do tratamento estritamente cientificista.....	67
<b>CAP. 4</b>	<b>POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E LEGALIZAÇÃO DO USO DA AYAHUASCA EM RITUAIS RELIGIOSOS...</b>	<b>73</b>
4.1	A proposta comunitarista de Charles Taylor de uma política do reconhecimento.....	73
4.2	A ação jurídica específica em benefício do reconhecimento da tradição religiosa ayahuasqueira.....	78
4.2.1	A Lista de Substâncias na Relação I da Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971.....	78
4.2.2	A Portaria n.º 344, de 12 de maio de 1998 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária.....	80
4.2.3	O artigo 32 da Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971.....	80
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>82</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>84</b>

## INTRODUÇÃO

O intuito deste trabalho é estudar a legalização do uso religioso da ayahuasca sob a perspectiva da política do reconhecimento. De modo mais específico, a questão pode ser visualizada da seguinte forma: como é possível que grupos religiosos utilizem em seus rituais, com parte fundamental da cerimônia, uma bebida que contém uma substância proscrita (a dimetiltriptamina)? Em outras palavras: como fica o dever do Estado, em uma democracia multicultural, de combater o uso de substâncias proscritas quando este uso está situado em uma tradição que o entrelaça em um contexto religioso? No caso da proibição, como ficaria o dever constitucional de proteger e a liberdade religiosa, bem como as manifestações populares e expressões culturais? De forma mais ampla, a problemática surge quando se procura harmonizar o conteúdo universalista de políticas públicas, como o dever de combater o uso de substância proscritas, levando em conta as particularidades presentes em sociedades multiculturais, articuladas politicamente de forma democrática.

A ayahuasca<sup>1</sup> (também denominada hoasca) é uma decocção de duas plantas: o cipó *Banisteriopsis caapi* (também conhecido como mariri, jagube, rei da força etc.) e a folha do arbusto *Psychotria viridis* (denominada de chacrona, rainha da luz etc.). Seu uso em rituais xamânicos remonta ao período pré-colombiano<sup>2</sup>. No Brasil, o consumo da ayahuasca ocorre em diversos contextos ritualísticos. Entretanto, os grupos mais visualizados são as chamadas religiões ayahuasqueiras: o Santo Daime, a Barquinha e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. O Santo Daime foi fundado na década de 1930, no Acre, por Raimundo Irineu Serra. A Barquinha foi criada por Daniel Pereira de Mattos, um pouco depois da criação do Santo Daime, já na década de 1940. O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, também conhecida por União do Vegetal, é a mais recente das religiões ayahuasqueiras, e foi criada por José Gabriel da Costa em 1961. Com doutrinas, mitologias e estruturas organizacionais distintas, todas utilizam o chá e o tem como elemento essencial ao ritual e à própria visão

---

<sup>1</sup> “A palavra ayahuasca pertence à língua quéchua... Aya quer dizer “pessoa morta”, “alma”, espírito” (dead person, soul, spirit) e Waska quer dizer “corda”, “liana”, “cipó” (cord, liana, vine). LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 398.

<sup>2</sup> “O uso da hoasca dentro de uma variedade de nomes é uma prática amplamente difundida entre as várias tribos indígenas aborígenes da bacia amazônica. Tais práticas forma estabelecidas sem dúvida no período pré-colombiano... Pinturas iconográficas(...) tornam evidente que tais práticas datam no mínimo de 2000 a.C.” LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras; FAPESP, 2002, p. 633.

espiritual<sup>3</sup>. No Brasil, na década de 1970 houve uma expansão no consumo deste chá. Principalmente o Santo Daime e a União do Vegetal têm expandido seus horizontes de atuação, tanto no Brasil quanto no exterior. Beatriz Labate afirma: “A expansão do consumo da ayahuasca no Brasil... implica em diversas consequências políticas, legais, ecológicas, éticas e sociais – algumas das quais inusitadas para o observador desavisado”.<sup>4</sup>

A utilização da ayahuasca em rituais religiosos promove estados diferenciados de consciência, sugestões, *insights*, visões e êxtase espiritual<sup>5</sup>. A dimetiltriptamina – DMT – é um psicoativo contido no chá e é considerado o responsável pelos efeitos mais profundos vivenciados pelos que o utilizam. De acordo com a Lei 9.782/99, compete à Agência Nacional de Vigilância Sanitária elaborar lista de substâncias controladas de uso proscrito. Atualmente, a DMT está inserida na LISTA F2 da Portaria 344 de 12 de maio de 1998, da Agência Nacional de Vigilância Sanitária. Note-se que a proibição não recai sobre nenhuma das duas espécies vegetais utilizadas para a feitura do chá. Mas, sobre uma substância (DMT) que existe em uma das espécies vegetais (*Psychotria viridis*) que compõe o chá.

O uso da ayahuasca para fins religiosos foi objeto de um longo processo de estudos e deliberações por parte do CONAD – Conselho Nacional Antidrogas - que é o órgão normativo do Sistema Nacional Antidrogas. O CONAD substitui o antigo CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes). Em 1985, a DIMED (à época, o órgão competente para fixar a lista de substâncias consideradas proscritas) incluiu a espécie *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos psicotrópicos e entorpecentes proibidos. No entanto, o órgão realmente competente para realizar tal inclusão era o CONFEN, que não tinha sido consultado para tanto. Assim, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal protocolou petição requerendo a anulação da medida que incluía uma das espécies utilizadas na ayahuasca na lista proibitiva. A ayahuasca restou proibida até início de 1986, quando o CONFEN formou comissão para melhor estudar o assunto. Esta comissão solicitou a retirada provisória do *Banisteriopsis*

---

<sup>3</sup> “... no decorrer do século XX, constituíram-se no Brasil vários grupos religiosos sincréticos nos quais as tradições indígenas relativas à ayahuasca se combinam com elementos culturais não-indígenas — cristãos ou outros. Dentre esses grupos, os mais importantes são a Igreja do Santo Daime, a União do Vegetal (abreviadamente, UdV) e a Barquinha. **Em todos, a ayahuasca funciona como um sacramento**”. [Grifo nosso]. SHANON, Benny, **Os conteúdos das visões da ayahuasca**. *Mana* [online]. 2003, vol.9, n.2, p. 109. [http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132003000200004&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132003000200004&script=sci_arttext) Acessado em: 02 de julho de 2010.

<sup>4</sup> LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia. **O Uso Ritual das Plantas de Poder**. Campinas: Mercado de Letras, 2005, p. 441.

<sup>5</sup> “A ayahuasca é uma infusão vegetal psicoativa da Amazônia. Tipicamente, provoca poderosas visões (...). Essas experiências geralmente se associam a *insights* pessoais, ideias intelectivas, reações afetivas e experiências espirituais e místicas profundas.” SHANON, Benny. Op. Cit., p. 109.

*caapi* até o relatório final. Em 26 de agosto de 1987, o relatório final contém parecer que sugere a exclusão definitiva da espécie vegetal da lista proibitiva. Em 25 de janeiro de 2010, o CONAD publicou nova resolução que vem confirmar a legalidade do uso religioso da ayahuasca.

Neste trabalho, propõe-se uma leitura da questão que busca agregar novos argumentos em benefício da legitimidade do uso religioso da ayahuasca. O foco, aqui, não está na visão liberal/individualista do direito à liberdade religiosa, mas sim, em uma compreensão comunitarista que, compreendendo o ser humano como agente situado, ressalva o horizonte de valores compartilhado intersubjetivamente, possibilitando uma visualização da utilização religiosa da ayahuasca como uma prática religiosa que contribui decisivamente para a construção da identidade das pessoas a ela vinculadas. Assim, a versão comunitária resulta na possibilidade de reconhecimento, por meio de uma ação jurídico/política que resguarde de modo mais forte o direito do uso religioso do chá.

Para se compreender a referência à política do reconhecimento, realizar-se-á um diálogo entre a concepção clássica do liberalismo, e o universalismo que dela decorre, e a visão política do comunitarismo. Para Locke, a sociedade política é o resultado do consenso de pessoas que, vivendo em um estado de natureza, optaram em se submeterem a uma ordem política, formando um corpo político. Este corpo político é justamente a sociedade política. No estado de natureza, por sua vez, não existem as garantias reivindicatórias a uma autoridade superior em caso de conflitos intersubjetivos, restando a cada um a qualidade de juiz de seus propósitos e dos conflitos nos quais porventura pudesse estar envolvido. Assim, a regulamentação da vida em sociedade é realizada de modo a garantir que as atividades de todos se dêem sob uma lei igual para todos<sup>6</sup>.

O universalismo liberal, que imprime na ação estatal a obrigatoriedade de igual tratamento, decorre de uma específica visão do ser humano como ser racional, que vive em uma sociedade regulada por um ordenamento jurídico que articula as pretensões subjetivas de sujeitos dotados de autonomia. Com contorno marcadamente individualista, a concepção clássica do liberalismo dá especial tratamento à liberdade dos sujeitos sociais de colocarem em prática seus projetos de vida. No entanto, frente aos desafios de se construir uma teoria política que possa considerar a pluralidade de estilos de vida e concepções religiosas, como

---

<sup>6</sup> Para Locke, o estado de natureza carece de alguns elementos: “Em primeiro lugar, carece de uma lei estabelecida, fixa e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum...” LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 496.

pode ser pensada a legalização da ayahuasca em uma perspectiva que leve apenas em consideração a primazia dos direitos individuais?

Jürgen Habermas indaga: “Será que uma teoria dos direitos de orientação tão *individualista* pode dar conta de lutas por reconhecimento nas quais parece tratar-se sobretudo da articulação e afirmação de identidades *coletivas*?”<sup>7</sup>.

Assim, o universalismo de tratamento exigido pela concepção política liberal pode encontrar-se em uma situação de tensão frente à multiplicidade de modos de vida presentes numa democracia pluralista normatizada por um sistema constitucional que impõe ao exercício do poder político estatal o respeito às minorias.

Essa versão do liberalismo é criticada por autores comunitaristas, como Charles Taylor. Para ele, concepções de igual tratamento, frente ao horizonte da sociedade contemporânea, tornaram-se *cegas às diferenças*. Assim, não é possível o reconhecimento em sociedades multiculturais em termos de um liberalismo individualista.<sup>8</sup> Taylor argumenta: “Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo (...); com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas”<sup>9</sup>. E este elemento distinto que foi subsumido na igualdade de tratamento pode, segundo Taylor, ter sido distorcido e ignorado por uma visão cultural e política majoritária.

O movimento histórico que possibilita o debate atual sobre o reconhecimento tem como pressuposto a passagem da *honra* para a idéia de *dignidade*. A honra, ligada ao Antigo Regime, estabelece-se como um sistema de privilégios concedidos a alguns, mas não a todos. Típico de sociedades tradicionais e hierarquizadas, que dividiam a sociedade por meio de distinções entre as pessoas, colocando-as em diferentes *status*, com diferentes tratamentos. Charles Taylor afirma: “Opõe-se a essa noção de honra a noção moderna de dignidade, agora

---

<sup>7</sup> HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro**. São Paulo: Edições Loyola, 2002, p. 229.

<sup>8</sup> No capítulo 8 da obra *A Inclusão do Outro*, Habermas apresenta uma crítica à ideia de reconhecimento exposta por Charles Taylor. Para Habermas, o reconhecimento em um Estado Democrático de Direito decorre do nexos interno entre as liberdades subjetivas e a autonomia do cidadão. Nexos que é próprio de uma democracia deliberativa, que faz com que os sujeitos privados desfrutem de suas liberdades subjetivas por exercerem de modo esclarecido sua autonomia como cidadãos na esfera pública. Habermas argumenta: “(...) uma teoria dos direitos entendida de maneira correta vem exigir exatamente a política de reconhecimento que preserva a integridade do indivíduo, inclusive nos contextos vitais que preservam sua identidade. Para isso não é preciso um viés oposto que corrija o individualismo do sistema de direitos (...)”. HABERMAS, Jürgen. *Op. cit.*, p. 235.

<sup>9</sup> TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 250.

usada num sentido universalista e igualitário (...). A premissa de base é que todos partilham dela [da dignidade]”<sup>10</sup>. Esta transformação pode ser vista na seguinte trecho:

Pois, com a passagem para a modernidade, as categorias pós-convencionais, que já antes foram desenvolvidas na filosofia e na teoria política, penetram no direito em vigor, submetendo-o às pressões de fundamentação associadas à idéia de um acordo racional acerca de normas controversas; o sistema jurídico precisa ser entendido de agora em diante como expressão dos interesses universalizáveis de todos os membros da sociedade, de sorte que ele não admita mais, segundo sua pretensão, exceções e privilégios<sup>11</sup>.

Neste sentido, para que possa haver este acordo racional, é necessário que todos se reconheçam como seres racionais, autônomos e iguais. Assim, a dignidade que é conferida a todos reconhece o potencial de cada agente humano de moldar a própria vida, não apenas tendo como referência as circunstâncias externas, mas buscando, interiormente, construir um modelo para sua própria vida. Nas palavras de John Stuart Mill: “Aquele cujos desejos e impulsos são próprios – expressão de sua natureza própria, conforme desenvolvidos e modificados pela cultura que lhes é peculiar – diz-se possuir caráter”.<sup>12</sup> E a concretização efetiva deste potencial pode criar a ideia de originalidade, ou ainda, de autenticidade.

A política do reconhecimento pode ser visualizada de duas formas. A primeira é a do reconhecimento descrito acima, da dignidade igual, do tratamento igualitário, na ênfase naquilo que os sujeitos possuem de semelhante. Deste modo, fala-se em um universalismo, em uma distribuição de direitos que se contrapõe a privilégios. A segunda forma é chamada por Charles Taylor de *política da diferença*. Aqui, o reconhecimento não se resume à política da dignidade igual. A ênfase deve ser dada naquilo que os indivíduos ou grupos possuem de peculiar. Esta segunda forma de se conceber o reconhecimento desconfia do universalismo do tratamento radicalmente igual. Assim, a pretensa neutralidade liberal que se coloca aberta às várias concepções de vida, pode ela mesma, ser o reflexo de uma cultura hegemônica. “Afirma-se que o conjunto supostamente neutro de princípios cegos às diferenças é na verdade o reflexo de uma cultura hegemônica (...) só as culturas minoritárias ou suprimidas são forçadas a assumir uma forma que lhes é alheia”.<sup>13</sup>

Outra crítica sobre o reconhecimento feito apenas nos termos da dignidade igual (com seu universalismo e a concepção individualista que o alicerça) é que, nestes termos, não se leva em consideração a estrutura fundamentalmente dialógica da vida humana. Assim, o

---

<sup>10</sup> TAYLOR, Charles. *Op. cit.*, p. 242.

<sup>11</sup> HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009, p. 181.

<sup>12</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 68.

<sup>13</sup> TAYLOR, Charles. *Op. Cit.*, p. 254.

movimento de reconhecimento que já pode ser visto na política da dignidade igual, pode passar, atualmente, pela necessidade de ser compreendido de modo não mais a enfatizar apenas a igualdade, mas a perceber as diferenças e a importância que as mesmas têm para a construção da identidade dos sujeitos individuais e de determinados grupos sociais. A visão liberal individualista do *eu*, entretanto, é construída tendo como pressuposto o fato de que o *eu* é anterior aos seus próprios fins. Em outras palavras: que o *eu* encontra-se com tal nível de liberdade e racionalidade, que pode rever suas ações, reconfigurando seus papéis sociais conforme os ditames da razão. Para uma concepção ligada ao comunitarismo, a autodeterminação é exercida por pessoas que são portadoras de uma identidade social, e não simplesmente por seres racionais livres. Neste sentido, para o comunitarismo a autodeterminação deve estar situada em um contexto. “Os liberais, por outro lado, insistem em que temos uma capacidade de nos desvincular de qualquer prática social específica”<sup>14</sup>.

Em moldes puramente individualistas, o reconhecimento não leva em consideração o caráter dialógico da experiência humana. Para que haja o devido reconhecimento, faz-se necessário ter em conta o contexto de realização das experiências.

No primeiro capítulo estuda-se a tolerância, compreendida como *tolerância negativa e tolerância positiva*. Esta última representa um modo mais adequado às sociedades multiculturais. Trata-se também, da interpretação constitucional tendo-se em vista a categoria do reconhecimento. A titularidade do direito fundamental também será abordada no capítulo inicial, visto que o tratamento jurídico do uso da ayahuasca em rituais religiosos recebe uma intensa contribuição pela concepção dialógica das experiências cotidianas dos atores sociais. O suporte fático do direito fundamental à liberdade religiosa é estudado como um tema complexo, que é melhor compreendido quando se insere a liberdade religiosa em um contexto cultural e em um horizonte de valores compartilhado intersubjetivamente.

No segundo capítulo serão expostas duas versões do liberalismo clássico: a versão de Locke e a de Stuart Mill. Ao final deste capítulo, apresenta-se a crítica de Taylor a alguns dos elementos fundamentais da concepção clássica, como o *self* pontual.

No terceiro capítulo realiza-se, no primeiro momento, o traçado histórico do surgimento das religiões ayahuasqueiras. O ponto mais expressivo deste primeiro momento diz respeito aos tipos de estigmas sofridos por estas religiões. Ao longo de suas histórias, estas comunidades de fé tiveram contra si dois tipos de acusações: primeiro, a de

---

<sup>14</sup> KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 270.



curandeirismo e feitiçaria; depois, o estigma da droga. Ainda no terceiro capítulo, sintetiza-se o processo de legalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil, a partir da década de 1980, quando o tema recebe tratamento institucionalizado direto. No mesmo capítulo empreende-se uma leitura holística dos efeitos da ayahuasca no contexto religioso, já que o tema não deve ser reduzido a uma análise que apenas leva em consideração o aspecto químico do chá sacramental.

No quarto capítulo, expõe-se a visão de Charles Taylor acerca da política do reconhecimento, ressaltando a questão que entrelaça reconhecimento e política da diferença, quando se trata de expressões identitárias que não devem ser subsumidas a uma cultura majoritária. Depois, propõe-se uma medida jurídica específica para o reconhecimento do uso religioso da ayahuasca. Trata-se de uma emenda à Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971, para que o prazo referente ao art. 32 seja reaberto, possibilitando que o Brasil faça reservas quando à proibição da dimetiltriptamina (substância contida na ayahuasca), quando se trata de uso religioso.

## CAP. 1 – DIREITO FUNDAMENTAL À LIBERDADE RELIGIOSA, TOLERÂNCIA E RECONHECIMENTO

### 1.1 Aspectos históricos da tolerância religiosa

A construção do discurso da tolerância, do modo pelo qual aparece no século XVII, está intimamente ligada ao liberalismo. As questões que tocam mais diretamente o direito de crença e o direito de expressar publicamente esta crença encontram, ao menos na modernidade, fortes defensores entre os filósofos das luzes. A tolerância, conforme o desenvolvimento moderno, estrutura-se por uma liberdade negativa que prescreve do ponto de vista da prática social e política a não intervenção nas questões ligadas aos temas espirituais, tanto por parte dos particulares, isto é, dos cidadãos uns para com os outros, como por parte do Estado para com os cidadãos. Criando esferas de liberdade, a tolerância em seus desdobramentos políticos configura-se como um direito fundamental de primeira dimensão ou geração, delineada pelos traços do liberalismo. Neste sentido, José Marínéz Píson esclarece que: “[...] *la filosofía de la tolerancia permitió esbozar una primera versión del concepto de libertad. El concepto de ‘libertad negativa’. Dicho de outro modo: el concepto liberal de libertad uqe inspira la primera generación de derechos*”<sup>15</sup>.

Neste trabalho, buscar-se-á compor um argumento acerca da tolerância que está mais próximo de uma sociedade multicultural, bem como da ideia de reconhecimento, isto é, de uma concepção de tolerância positiva, construída por meio das relações intersubjetivas, fazendo *jus* à natureza dialógica da experiência social humana.

Historicamente, a cisão religiosa promovida pela Reforma constitui um fato marcante na construção da liberdade religiosa. Na noite de 31 de outubro de 1517, ao fixar na porta da catedral de Wittenberg suas 95 teses, Lutero contribui decisivamente para o início de um longo processo de transformação social cujo núcleo é a liberdade religiosa. Embora avançando e retrocedendo, a ideia e a prática da tolerância são conquistas imprescindíveis para a construção de um Estado democrático de direito. Conquanto considerado o ponto inicial para o desenvolvimento da ideia de liberdade religiosa, a Reforma, bem como as reações a ela, puseram em movimento uma série de lutas políticas e guerras confessionais. Os

---

<sup>15</sup> PÍSON, José Martínez. **Tolerância e Derechos Fundamentales em las Sociedades Multiculturales**. Madrid: Tecnos, 2001, p.55.

séculos XVI e XVII foram palcos de guerras e destruição ocasionados pela tentativa de eliminar o outro considerado herege, o outro que não compartilha dos mesmos rituais e que compreende Deus de modo distinto. José Martínez Píson sintetiza o drama produzido pelas guerras religiosas: “*Las luchas religiosas produjeron mucho sufrimiento anónimo que no siempre aparece em los libros de historia*”<sup>16</sup>. Contra as atrocidade cometidas no período das guerras religiosas é que se levantaram as primeiras vozes em defesa da tolerância.

Alguns documentos político-jurídicos podem ser apontados como instrumentos iniciais em busca da tolerância. Embora ainda possuindo falhas e contendo posturas autoritárias, A Paz de Augsburgo (1555), O Édito de Nantes (1598) bem como a Ata da Tolerância (1698) podem ser considerados documentos importantes em um apanhado histórico acerca da liberdade religiosa. A Paz de Augsburgo buscou a paz entre católicos e luteranos, estabelecendo o princípio *cuius régio, eius religio*: significa que a religião do Príncipe é a religião do Estado. Assim, eleita a religião pelo Príncipe, todos aqueles que professarem a mesma religião estarão formalmente resguardados. Também é interessante ressaltar quanto à Paz de Augsburgo, a existência do *beneficium imigrationis*, isto é, o direito dado ao súdito que professava religião distinta da religião do Príncipe de se retirar do Estado, buscando refúgio junto a outro Príncipe que fosse de sua mesma religião. Importante destacar que só estavam incluídas neste documento a religião católica e a luterana. Todas as outras religiões quedaram excluídas.

Outro documento que merece destaque na construção da liberdade religiosa é o Édito de Nantes. Este documento buscava estabilizar as relações entre católicos e huguenotes na França, no final do século XVI. Embora contendo restrições<sup>17</sup>, o Édito de Nantes, assinado pelo rei Henrique de Navarra, reforçando a autoridade real criava uma situação de relativa tolerância. Cabe destacar que Henrique de Navarra, que era um huguenote, converteu-se ao catolicismo. Entretanto, em 1685 o Édito de Nantes é revogado por Luís XIV, o que leva a uma situação de tensão e intolerância. Apoiando-se no *beneficium emigrandi* (presente já na Paz de Augsburgo), milhares de huguenotes deixaram a França.

Em 1689 Guilherme de Orange subscreve a Ata da Tolerância. Este documento reconhece a liberdade religiosa dos ingleses, embora, mais uma vez, a tolerância esteja restrita

---

<sup>16</sup> PÍSON, op. cit., p.38.

<sup>17</sup> Sobre as disposições do Édito de Nantes, PÍSON afirma que: “El culto protestante estará permitido em aquellas áreas geográficas en las que el príncipe, el noble o pequeño señor sea de la Iglesia reformada. El dominio de la Iglesia católica em los demás âmbitos es inmenso, lo que especialmente de manifesta em la obligación de los protestantes de observar las fiestas y el matrimonio católico e, incluso, de pagar los impuestos de la Iglesia”. PÍSON, op. cit., p. 30-31.

a uma série de elementos, como a posição privilegiada da Igreja Anglicana, bem como o fato de a liberdade religiosa não ter alcançado os católicos. Deve-se anotar que esta Ata marca a conclusão de um longo período de conflitos confessionais, sendo também um ponto importante no ciclo revolucionário inglês do século XVII.

Já na contemporaneidade, outro documento que merece destaque é Declaração de Princípios sobre a Tolerância, da UNESCO. Aprovada em 16 de novembro de 1995, esta Declaração afirma em seu artigo 1º, 1.1:

A tolerância é o respeito, a aceitação e a apreço da riqueza e da diversidade das culturas de nosso mundo, de nossos modos de expressão e de nossas maneiras de exprimir nossa qualidade de seres humanos. É fomentada pelo conhecimento, a abertura de espírito, a comunicação e a liberdade de pensamento, de consciência e de crença. A tolerância é a harmonia na diferença. Não só é um dever de ordem ética; é igualmente uma necessidade política e jurídica. A tolerância é uma virtude que torna a paz possível e contribui para substituir uma cultura de guerra por uma cultura de paz.<sup>18</sup>

Como visto, a tolerância vem sendo tematizada em documentos oficiais pelo menos desde o século XVI. No entanto, a abertura para a tolerância em sociedades multiculturais apresenta uma exigência extra: não se trata de uma sociedade relativamente homogênea que deve permitir a existência de um grupo dissidente, ofertando-lhe um espaço social. De modo distinto, nas democracias contemporâneas, a tolerância deve ser pensada a partir da natureza dialógica da experiência humana, que compreende a necessidade do reconhecimento do outro, como elemento fundamental na formação compartilhada da identidade. Assim, no próximo tópico trabalham-se duas perspectivas acerca da tolerância: a tolerância negativa como forma de *suportar* o diferente, que necessita de uma relação de poder entre aquele que tolera e aquele que é tolerado; e a tolerância positiva, como o resultado de uma atitude de reconhecimento mais próxima à complexidade das sociedades democráticas contemporâneas.

## 1.2 Tolerância negativa e tolerância positiva

Em termos filosóficos e políticos, a tolerância não é a construção de um único autor, mas uma categoria que vem sendo tematizada por autores de diversas inclinações teóricas, desde a posição liberal clássica, em John Locke, no século XVII, bem como por autores contemporâneos, como na visão comunitarista de Michael Walzer, por exemplo. Uma

---

<sup>18</sup> UNESCO. Declaração de Princípios sobre a Tolerância.

das formulações mais conhecidas é a de Locke, na *Carta sobre a Tolerância*<sup>19</sup>. Esta assume uma forma paradigmática na defesa da tolerância (o que não significa que, contemporaneamente, frente às condições sociais advindas de uma sociedade multicultural, a visão de Locke não possa ser complementada por uma concepção de tolerância ligada à ideia de reconhecimento – uma tolerância positiva). Tipicamente liberal, a visão exposta por Locke está em plena consonância com suas ideias políticas expostas no *Segundo Tratado sobre o Governo*. Píson afirma acerca da Carta sobre a Tolerância: “*En ella encontramos plenamente contruida una teoría liberal sobre la tolerancia, nada desvinculada del proyecto político de su Ensayo sobre el gobierno civil, y que constituye los mimbres fundamentales del modelo político del liberalismo clásico*”.<sup>20</sup>

A argumentação de Locke na Carta sobre a Tolerância é realizada com base em duas espécies de argumento: religiosos e políticos. Os primeiros argumentos dizem respeito às Igrejas e seus fins; os segundos argumentos tratam da relação entre Estado e Igrejas<sup>21</sup>. Locke conceitua *Igreja* assim: “A Igreja parece-me ser uma sociedade livre de homens voluntariamente reunidos para adorar publicamente a Deus da maneira que julguem ser agradável à divindade em vista da salvação das almas”<sup>22</sup>. Fica claro que o aspecto voluntário da Igreja permite que se retire dela aquele que assim optar. Ninguém, portanto, está obrigado a permanecer ligado à religião alguma. O objetivo da Igreja é corroborar para a salvação dos fiéis, bem como orientar-lhes a vida e suas relações com Deus. A pompa exterior, a perseguição e a violência estão, segundo Locke, absolutamente fora dos objetivos verdadeiros de qualquer religião cristã<sup>23</sup>.

O discurso de Locke distingue claramente a esfera legítima do exercício do poder civil do magistrado, da esfera que remonta aos temas espirituais. A distinção já pode ser percebida pelo próprio conceito de Estado. Locke afirma: “Estado é uma sociedade de

---

<sup>19</sup> “[...] a *Carta sobre a Tolerância* foi publicada em latim, na Primavera de 1689, precisamente na altura em que Guilherme e Maria dão o seu consentimento ao *Tolerance Act* e a versão inglesa foi publicada no Outono”. POLIN, Raymond. **O Problema da Tolerância entre 1667 e 1689**. In: LOCKE, John. *Carta sobre a Tolerância*. Lisboa: Edições 70, 1992, p. 83.

<sup>20</sup> PÍSON, op. cit., p. 40.

<sup>21</sup> Cf. PÍSON, op. cit., p. 40.

<sup>22</sup> LOCKE, op. cit., p. 94.

<sup>23</sup> “É outro o objetivo da verdadeira religião, que não foi instituída para a pompa exterior, nem para o poder eclesiástico, nem finalmente para a violência, mas para viver reta e piedosamente [...] Com efeito, quem negligencia a sua salvação dificilmente se persuadirá de que se preocupa muito com a alheia: ninguém pode consagrar, com um coração puro, todas as suas forças a fazer dos outros cristãos, se ainda não abraçou verdadeiramente com a sua alma a religião de Cristo. Se é necessário acreditar no Evangelho, nos Apóstolos, ninguém pode ser cristão, sem a *caridade*, sem a *fé que age*, não pela força, *mas pelo amor*.” LOCKE, op. cit., p. 89.

homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis”<sup>24</sup>. Assim, o zelo com o espírito não pode ser da competência do magistrado civil. E isto, segundo Locke, porque o poder do magistrado reside na coação, o que difere do exercício saudável da religião, que vem da fé interior. E não se pode, por meio da violência, fazer nascer a fé em ninguém. Assim, a sociedade civil difere da sociedade religiosa quanto a três elementos. O primeiro deles é o objetivo: na sociedade política trata-se de garantir a fruição dos bens civis, enquanto na sociedade religiosa trata-se da salvação da alma e da felicidade eterna. O segundo elemento diz respeito aos meios: no Estado o instrumento é a lei, com a consequente possibilidade de coação em caso de descumprimento, na esfera religiosa, a única sanção temporal possível é justamente a excomunhão. Pode-se falar, também, que a sociedade religiosa utiliza a palavra e a orientação para uma vida reta, com o intuito de fazer os crentes alcançarem a salvação. Ainda há a distinção quanto às leis: no Estado leis mutáveis frutos do consenso dos cidadãos, na sociedade religiosa os mandamentos (conquanto as Igrejas possam criar leis para a regulamentação de suas atividades) são postos por um poder transcendente.

Deste modo não é permitido ao Estado intervir nas esferas da vida religiosa, bem como não é lícito que alguém seja perseguido por qualquer particular pelo fato de professar uma religião diferente. À consciência de cada sujeito cabe a decisão acerca de qual religião seguirá, e de tal modo que também, como afirmado acima, é absolutamente legítimo que deixe para trás religião com a qual tenha surgido alguma discordância.

Raymond Polin comenta a liberdade religiosa em Locke, de modo a deixar cristalino o desenho liberal que provém do pensamento do filósofo inglês: “O homem é essencialmente social, excepto [*sic*] num ponto; pois o homem perante a lei e a sua salvação eterna, é um indivíduo perfeitamente solitário, um indivíduo absoluto [...]”<sup>25</sup>. Polin prossegue afirmando que em Locke: “Ao fim e ao cabo, é unicamente a este indivíduo absoluto face a face perante Deus, através das sociedades religiosas, sempre contingentes, sempre a formar-se, que a tolerância diz respeito”<sup>26</sup>. Fica delineada, portanto, a visão liberal e individualista presente na concepção de liberdade religiosa e tolerância de Locke. A tolerância configurada deste modo adequa-se à ideia de liberdade negativa, típica da modernidade. Como mecanismo de controle, a tolerância controla a ingerência do poder público sobre a escolha individual em assuntos espirituais, bem como estabelece para os particulares uns com os outros o dever

---

<sup>24</sup> LOCKE, op. cit., p. 92.

<sup>25</sup> LOCKE, op. cit., p. 84.

<sup>26</sup> *Ibid*, p. 84.

recíproco de respeitar a experiência religiosa, não exercendo coação sobre o próximo com o intuito de mudar a orientação religiosa.

A origem etimológica da palavra tolerância pode auxiliar a esclarecer a sua configuração liberal vinculada a uma esfera da vida sobre a qual não há intromissão de terceiros. Segundo Píson, a palavra tolerância tem sua origem etimológica no verbo latino *tolerare*, do termo *tollo* que significa suportar, aguentar, permitir etc<sup>27</sup>. O motivo para que haja tolerância pode ser embasado em um objetivo instrumental. Para evitar conflitos, deve-se permitir que os indivíduos mantenham suas religiões e suas opiniões, de modo que é mais saudável para o Estado não se vincular a religião específica, permitindo a pluralidade de visões e opiniões. Assim, a perseguição de minorias acabava provocando conflitos sociais geradores de tensões que afetavam a política e a economia. As necessidades do comércio não poderiam ser satisfeitas em um ambiente de guerra e instabilidade social.

Observando mais de perto, a tolerância é compreendida como uma omissão de A em relação a determinada conduta ou expressão de consciência de B, no que A deve permitir que B possa expressar o pensamento ou agir do modo para o qual está inclinado. É como se A estivesse em uma situação de discordância em relação a B, conquanto permita que B aja ou expresse sua opinião sem realizar nenhuma intervenção. A tolerância, compreendida deste modo, pode ser decomposta em três elementos<sup>28</sup>. O primeiro é a própria existência de uma diversidade de posições, de opiniões, de credos, por exemplo. Em um contexto social determinado por uma visão exclusiva de mundo, o condicionamento em se perceber as mesmas características bem como se chegar às mesmas conclusões acerca dos temas da vida destitui de sentido, tornando desnecessário o discurso da tolerância. Embora o contexto social descrito acima seja quase impossível de se verificar na prática, o importante é perceber que a tolerância requer um ambiente social com múltiplas tonalidades. Neste sentido, ao se falar de tolerância já se pressupõe que existem pelo menos duas posições distintas. O segundo elemento característico da tolerância exposta no pensamento liberal é a existência de uma discordância de um ator em face de outro, de modo que o sujeito A encontra-se numa posição de onde enxerga que B está equivocado, sustentando ação ou expressando opinião dissonante em relação à sua. O sujeito A tolera - e aqui aparece plenamente o sentido etimológico da palavra tolerância – exatamente aquilo que desaprova, aquilo que discorda. O terceiro elemento da tolerância aparece de modo claro: aquele que tolera está em uma relação de poder

---

<sup>27</sup> PÍSON, op. cit., p 59.

<sup>28</sup> Cf. PÍSON, op. cit., p 64.

privilegiada em face daquele cuja ação, ideia ou opinião é tolerada. Em síntese, os três elementos que compõem a tolerância são: um contexto de pluralismo, um juízo de valor daquele que tolera em face daquele que é tolerado, e uma relação de poder entre os indivíduos (ou entre a instituição e o indivíduo, ou ainda entre a instituição e o grupo minoritário etc).

É justamente o segundo e o terceiro elemento característicos da tolerância em sua formatação liberal que se apresentam como fraturas problemáticas em uma democracia multicultural. A discordância *prima facie* daquele que tolera em relação àquele que é tolerado, para depois *suportar/ permitir* a ação/opinião do tolerado, pode encobrir uma visão deturpada do outro, quando não reconhece na conduta do outro a expressão de sua identidade e de seus valores. E este juízo, acoplado à relação de poder, sinaliza para a existência de uma visão de mundo dominante, que se concebe de modo superior quando comparada com a visão de mundo tolerada.

A esta ideia de tolerância negativa, Píson contrapõe a ideia de tolerância positiva, nos seguintes termos:

*Algo bien distinto sucede con la tolerancia positiva. No se insiste en las restricciones que afectan al tolerante, sino en la actitud positiva, en el esfuerzo que se realiza para reconocer las diferencias y comprender al outro. En un mundo en el que las diferencias salta a la vista la tolerancia positiva cobraría una especial referencia no sólo porque ya no se trata sólo de soportar al diferente, sino que, además, se reconoce su derecho a ser distinto<sup>29</sup>.*

A ideia de uma tolerância positiva como exposta acima está harmonizada com o caráter dialógico da vida humana, com uma concepção de reconhecimento, que tem em conta o ser humano como sujeito inserido em um contexto histórico, que constrói sua identidade mediante os intercâmbios comunicativos com o outro.

### **1.3 Interpretação constitucional e reconhecimento**

Atualmente, os Estados democráticos estão configurados como sociedades multiculturais, onde convivem diversas tradições religiosas, visões de mundo e inclinações políticas. Nesta multiplicidade de experiências cotidianas, o direito permanece como o médium que busca regulamentar os inevitáveis atritos que surgem desta convivência. A questão que se coloca aqui é a de se compreender como um direito forjado na matriz do

---

<sup>29</sup> PÍSON, op. cit., p 60.



liberalismo e da universalidade que provêm da abstração e generalidade das leis pode cumprir sua função de instância legítima da ordenação desta convivência plural. Neste sentido, para que o direito alcance o potencial de regulamentar a vida em sociedades multiculturais, deve-se lançar mão da categoria do *reconhecimento*.

O elevado teor político de significativa parcela das normas presentes na Constituição revela que o sistema normativo constitucional não é composto exclusivamente por regras com prescrições diretas, objetivas e específicas. Como abertura entre a política e o direito, como canal de comunicação entre o *mundo da vida*<sup>30</sup> e o sistema<sup>31</sup>, a Constituição reflete decisões oriundas de uma sociedade repleta de tensões. Atualmente, as justificativas metafísicas, bem como o jusnaturalismo, foram deslocados para um plano de menor impacto na legitimação do direito. Nas sociedades tradicionais, o foco irradiante da legitimação da ordem social perpassava as diferentes esferas da vida, agregando política, direito e moral. Com a fragmentação da sociedade, a diferenciação das esferas da vida - que tem como marco a crítica ao modelo teológico de integração social - atinge um grau intenso na contemporaneidade. Assim, a interpretação da constituição, e especialmente dos direitos fundamentais, precisa levar em conta este contexto multicultural e complexo, para que a aplicação do direito não se torne um sistema enrijecido, por refletir um pano de fundo hermenêutico estruturado apenas sob um único ângulo discursivo.

No Brasil, a liberdade de religiosa é considerada um direito fundamental. Na Carta Política de 1988, o artigo 5º, inciso VI<sup>32</sup>, positiva esta liberdade. Para dar maior consistência teórica à categoria dos *direitos fundamentais*, é relevante perceber que várias posições teóricas buscam apresentar justificativas para a existência destes direitos fundamentais. Analisar-se-á duas concepções que afirmam justificativas distintas para o fundamento da ordem política. Também estas duas vertentes compreendem a justificativa para

---

<sup>30</sup> Sobre o mundo da vida, Gianluigi Palombella afirma que: “No plano sociológico, essa convicção decorre do fato de Habermas não reduzir a realidade a um agregado de sistema, do fato de postular como existente o *mundo vital* em que tais processos comunicativos são ativos e a racionalidade e a possibilidade de consenso são realizáveis; o mundo vital, em que se encontram os nexos primários de interação entre sujeitos, portanto os conteúdos materiais das formas de vida, em termos de convicções morais, de práticas linguísticas e todo tipo de produção simbólica dotada de significado, não passa de um conjunto cultural no qual têm origem nossos modelos interpretativos”. PALOMBELLA, Gianluigi. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 359.

<sup>31</sup> “O conceito de ‘sistema’ diz respeito à razão ‘instrumental’ e corresponde aos âmbitos de reprodução ‘material’ da sociedade, em que se exige que as atividades racionais com ‘respeito a fins’ de todos os indivíduos sejam eficientemente coordenadas”. WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel in HONNETH, Axel. **Sofrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007, p. 9.

<sup>32</sup> O inciso VI, do artigo 5º da Constituição de 1988 afirma que: “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias”.

a existência de direitos fundamentais de modo distinto: o contratualismo jusnaturalista liberal, e a concepção comunitarista. O jusnaturalismo contratualista<sup>33</sup> afirma a existência de direitos mesmo antes da formação da sociedade política. No estado de natureza, os agentes já são compreendidos como detentores de direitos. Neste sentido, os direitos fundamentais são pré-políticos. A tônica da justificativa é a concepção de que o ser humano é detentor de direitos pela própria condição de *ser humano*. Visando em grande parte à proteção da fruição espontânea dos direitos dos indivíduos, o contratualismo delimita a esfera da ação estatal para proteger o indivíduo. Assim, o indivíduo é pensado como núcleo necessário para a existência do contrato social, que objetiva organizar o convívio de sujeitos com interesses por vezes contrapostos. A forma abstrata pela qual o contratualismo jusnaturalista compreende o ser humano faz com que os direitos naturais sejam tidos como postulados universais e imutáveis<sup>34</sup>.

A partir da década de 1980, uma corrente vem se contrapor a esta visão liberal, racionalista e abstrata exposta acima. Esta corrente possui ligações com uma tradição bem mais antiga, que remonta a Aristóteles. Trata-se do comunitarismo<sup>35</sup>. Aqui, os direitos fundamentais são explicados pela conformação do reconhecimento entre sujeitos dotados de valor comunitários que vivem em uma sociedade. Assim, os direitos fundamentais não são pré-políticos. A própria discussão sobre a vida boa não diz respeito às abstrações de sujeitos plenamente autônomos, orientados por sua racionalidade. Os agentes humanos estão vinculados a modos de vida específicos, aos costumes, às práticas religiosas e às instituições. Este conjunto forma um horizonte para o agente, tornando-se um pano de fundo contra o qual as escolhas humanas ganham significado. Manfredo Araújo de Oliveira afirma que: “A ação

---

<sup>33</sup> “[...] o direito natural pós-medieval, por um processo de gradual desenvolvimento, deslocou a predominância, de uma lei da razão objetivamente fundada na natureza social dos seres humanos, para uma doutrina em que os ‘direitos naturais’ do homem e suas aspirações individuais à felicidade representam um papel preponderante. Essa versão do direito natural pós-medieval [...] foi acentuadamente impregnada de tendências e postulados individualistas”. BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do Direito: filosofia e metodologia jurídicas**. Rio de Janeiro: Forense, 1966, p. 46.

<sup>34</sup> Vale aqui lembrar a advertência que Kaufmann faz sobre o conteúdo variável do direito natural em Rudolf Stammler. Cf. KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004, p. 39-40.

<sup>35</sup> Afirma-se que esta corrente *tende* para o comunitarismo, porque alguns autores, a despeito de adotarem, consideram-se ligados ao liberalismo, conquanto não seja o liberalismo clássico da tradição contratualista. Além disto, autores que são classificados como comunitaristas, também guardam, entre si, divergências importantes. De todo modo, vale a classificação comunitarismo por representar basicamente, um grupo de autores que se contrapõem a aspectos nucleares do liberalismo clássico, como por exemplo, o a ideia de um *self* pontual. Paul Ricoeur assim afirma: “[...] na tradição do *Contrato social*, o indivíduo é já um sujeito de direito completo antes de entrar na relação contratual; ele cede direitos reais, que então se chamam naturais, em troca da segurança, como em Hobbes, ou da civilidade ou da cidadania, como em Rousseau e Kant. Por isso mesmo, sua associação com outros indivíduos é aleatória e revogável. Não é o que ocorre na outra versão do liberalismo político que tem minha preferência. Sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas esboço de homem; para sua realização humana é necessário que ele pertença a um corpo político [...]”. RICOEUR, op. cit., p. 31.

boa e justa não é, para Aristóteles, a ação moral do indivíduo isolado da modernidade, mas a ação humana, e enquanto tal situada num feixe de relações”<sup>36</sup>. Esta perspectiva é útil para a compreensão do uso da ayahuasca porque é justamente em relação a uma tradição de práticas religiosas que a utilização deste chá sacramental ganha seu significado espiritual.

Não apenas a *natureza dos direitos* é distinta nas concepções liberais e comunitaristas, mas também a própria imagem do ser humano. Para o liberalismo, os agentes humanos são seres em busca de uma autopreservação egoística. Em um palco social de concorrência, estes agentes contrapõem interesses próprios com o intuito de realizarem seus projetos de vida, pensados e decididos como escolhas eminentemente individuais. Para o comunitarismo, o desenvolvimento do ser humano está vinculado a um quadro social que, como afirmado acima, é formado por valores compartilhados.

A filosofia social moderna surge em uma fase histórica na qual a vida em sociedade é pensada como uma luta por autoconservação. Mas esta visão moderna necessitou transformar toda a tradição que perpassava a Antiguidade, bem como a Idade Média. O que significa dizer que a versão liberal do ser humano transformou um elemento central na doutrina política vigente desde Aristóteles: ora, é justamente este elemento que o comunitarismo resgata realizando uma interpretação do ser humano como *agente situado*.

Honneth sintetiza a visão política clássica deste modo:

Da política clássica de Aristóteles até o direito natural cristão da Idade Média, o homem fora concebido em seu conceito fundamental como um ser capaz de estabelecer comunidades, um *zoon politikon* que dependia do quadro social de uma coletividade política para realizar sua natureza interna; somente na comunidade ética da pólis ou da *civitas*, que se distingue do mero contexto funcional de atividades econômicas devido à existência de virtudes intersubjetivamente partilhadas, a determinação social da natureza humana alcança um verdadeiro desdobramento.<sup>37</sup>

Podem-se realizar as seguintes relações: concepção liberal e dimensão subjetiva e concepção comunitarista e dimensão objetiva dos direitos fundamentais. Deve-se anotar também, que os direitos fundamentais podem não mais serem vistos apenas como estruturas normativas de defesa frente à ação estatal. A compreensão objetiva dos direitos fundamentais<sup>38</sup> advoga no sentido de inserir a promoção destes direitos nas ações do Estado,

---

<sup>36</sup> OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Sociabilidade**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1993, p. 57.

<sup>37</sup> HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 31.

<sup>38</sup> Segundo Ingo Wolfgang Sarlet, “A constatação de que os direitos fundamentais revelam dupla perspectiva, na medida em que podem, em princípio, ser considerados tanto como direitos subjetivos individuais, quanto elementos objetivos fundamentais da comunidade, constitui, sem sombra de dúvidas, uma das mais relevantes formulações do direito constitucional contemporâneo, de modo especial no âmbito da dogmática dos direitos

de modo que a relação jurídica e política entre os indivíduos/ grupos sociais e o Estado, estruture-se pelo desenho destes direitos fundamentais. Ao compreender os direitos fundamentais não apenas como direitos subjetivos, mas também como decisões constitutivas de uma comunidade, a perspectiva objetiva dos direitos fundamentais contribui para que se agregue à concepção liberal individualista dos direitos fundamentais outro modo de apreendê-los na dinâmica jurídico-política de uma sociedade. Assim, os direitos fundamentais podem ser visualizados como paradigmas decisórios, não apenas para a solução de conflitos intersubjetivos levados ao judiciário, como também para a ação de todo o aparato estatal. Aqui, cabe ressaltar, que mesmo as normas de direitos fundamentais como direitos subjetivos podem ser vistas como ordens objetivas ao Estado, isto é, como normas de competência, que regulamentado a atuação interventiva do Estado, excluem da atuação deste a esfera de autonomia do indivíduo. Cabe ressaltar, que mesmo se os direitos fundamentais fossem apenas vistos como direitos subjetivos, de caráter negativo, ainda assim haveria um dever de ação por parte do Estado. A afirmação de que os direitos tipicamente liberais não necessitam de uma ação estatal parece superada. Atualmente, percebe-se que a fruição dos direitos fundamentais de primeira dimensão ou geração requer ações positivas por parte do Estado<sup>39</sup>.

Esta perspectiva objetiva dos direitos fundamentais, relacionando-os às decisões axiológicas presentes em uma comunidade política, condiciona o exercício individual destes direitos à sua *recepção* por parte da comunidade política<sup>40</sup>, no sentido de que a fruição deste direito deve realizar-se de modo a levar em consideração uma responsabilidade em face da própria sociedade, como constituição centrada no bem comum. Assim, o entendimento de que a fruição de um direito fundamental deve estar inserida em um contexto social, revela a importância de se perquirir como é articulada a compreensão que esta sociedade possui em relação àquele direito fundamental.

---

fundamentais”. SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2005, 155.

<sup>39</sup> Álvaro de Vita assim leciona: “É bizarra a suposição [...] de que a garantia dos direitos civis e políticos, em virtude da natureza negativa desses direitos, não faz grandes exigências aos recursos sociais escassos. Apesar de bastante utilizada, essa distinção entre ‘direitos negativos’ e ‘direitos positivos’ é equívoca. A garantia efetiva de todo e qualquer direito impõe à autoridade política deveres de abster-se de praticar certos atos e de (positivamente) praticar outros. O mais correto é dizer que os direitos, incluindo os de primeira geração, impõem o cumprimento de *deveres* negativos e positivos”. VITA, Álvaro de. **A Justiça Igualitária e seus Críticos**. 2 ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007, p. 228-229.

<sup>40</sup> “É legítimo falar de uma dimensão objetiva dos direitos fundamentais como dimensão valorativa, visto que a medida ou o alcance de sua validade jurídica são em parte determinados pelo reconhecimento comunitário, e não simplesmente remetidos a opinião e a vontade de seus titulares”. ANDRADE, José Carlos Vieira. **OS Direitos Fundamentais na Constituição Portuguesa de 1976**. Coimbra: Livraria Almedina, 1983, p. 144 – 145, *apud* CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000, p. 17.

Gisele Cittadino argumenta a relação entre o que ela denomina de *constitucionalismo comunitário* e a dimensão objetiva dos direitos fundamentais. A autora afirma que:

Os representantes deste constitucionalismo ‘comunitário’ se contrapõem, portanto, à ideia de que a tarefa primordial da constituição é a defesa da autonomia dos indivíduos (e da sociedade) contra um poder público inimigo, através da criação de um sistema fechado de garantias da vida privada. Não há como, contemporaneamente, defender, segundo estes autores, uma tal concepção, de vez que os direitos fundamentais possuem hoje uma dimensão objetiva em função da integração dos indivíduos no processo político comunitário e da ampliação do chamado espaço público<sup>41</sup>.

Ora, se na perspectiva objetiva deve-se levar em conta a compreensão geral da comunidade (no que diz respeito, pelo menos, ao modo de fruição do direito fundamental), então levantar o tema da legalização da ayahuasca pode ser contribuição para um diálogo mais consistente e abalizado. Em um país polarizado por dois grandes blocos religiosos, católico e evangélico, necessário compreender, a par desta polarização, a diversidade de práticas religiosas existente entre os brasileiros. Assim, se a fruição de um direito fundamental deve estar acoplada ao entendimento de uma comunidade, a liberdade religiosa deve ser exercida em consonância com aquilo que a comunidade recebe como um exercício legítimo de liberdade religiosa. Neste sentido, só reiterar que trazer o tema da legalização da ayahuasca à luz do diálogo público pode contribuir para uma maior clareza argumentativa, tanto em relação aos grupos ayahuasqueiros, que terão a oportunidade de articular seus direitos em um espaço de respeito, quanto em relação à sociedade, que receberá a oportunidade de expandir seu horizonte e reconhecer que a diversidade do comportamento do *outro* (aqui posto como uma prática religiosa) pode ser pacificamente compreendido e contextualizado.

#### **1.4 A titularidade do direito fundamental à liberdade religiosa: a perspectiva liberal frente ao reconhecimento dialógico**

A questão da titularidade dos direitos fundamentais pode ser posta no interior do contexto descrito acima. Assim, perquirir acerca do *sujeito* do direito fundamental reporta-nos a pergunta que se inicia pela palavra *quem?* Paul Ricoeur afirma que: “A pergunta *o quê?*

---

<sup>41</sup> CITTADINO, op. cit., p. 16.

incita à descrição; a pergunta *por quê?*, à explicação; quanto à pergunta *quem?* incita à identificação<sup>42</sup>. Esta identificação, entretanto, não é apenas uma atividade *topográfica*, mas revela também aspecto qualitativo, na medida em que o estudo acerca do sujeito do direito fundamental poderá nos remeter à questão de se saber o motivo pelo qual a alguém pode ser imputada a titularidade de um direito fundamental. A resposta a este último questionamento traz à tona o fato de que para que alguém seja sujeito de direito, deve-se reconhecer este alguém como um agente capaz de decisões e reflexões morais. Axel Honneth, afirmando que só podemos nos compreender como sujeitos de direito a partir do horizonte que inclui o outro, afirma: “[...] só podemos chegar a uma compreensão de nós mesmos como portadores de direitos quando possuímos, inversamente, um saber sobre quais obrigações temos de observar em face do respectivo outro [...]”<sup>43</sup>. Habermas detecta a relação que existe entre a o processo de individuação da *pessoa de direito* em relação às identidades culturais:

Em todas as culturas, as práticas e convicções religiosas têm influência decisiva na autoconcepção ética dos crentes. Detectamos relevância semelhante nas tradições linguísticas e culturais para a formação e manutenção da identidade pessoal dos falantes ou dos membros – que está sempre entrelaçada com identidades coletivas. Tais conhecimentos sugerem uma revisão dogmática do conceito de ‘pessoa de direito’. A individuação de pessoas naturais ocorre pelo caminho da socialização. E indivíduos socializados desta maneira só conseguem formar e estabilizar sua identidade no interior de uma rede de relações de reconhecimento recíproco.<sup>44</sup>

A consequência da formação da identidade como resultado de um processo de socialização promove a necessidade de reinterpretação do conceito de pessoa de direito: “Esse fato tem consequências para a proteção da integridade da pessoa de direito – e para uma ampliação intersubjetiva do próprio conceito, que até o momento era tecido de uma forma por demais abstrata ([...] conforme as dimensões de um individualismo possessivo)”<sup>45</sup>.

Neste sentido, analisar a titularidade dos direitos fundamentais cria um nexos com a visão do ser humano como agente de decisões morais, com o processo de formação da sua identidade e como um sujeito situado em um horizonte de valores de uma comunidade. Esta concepção já pode ser observada nas justificativas liberais dos direitos fundamentais. A diferença é que a perspectiva adotada neste trabalho compreende este sujeito não simplesmente em sua versão solipsista, mas como agente inserido em um contexto cultural

---

<sup>42</sup> RICOEUR, Paul. **O Justo 1**: a justiça como regra moral e como instituição. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 21.

<sup>43</sup> HONNETH, op. cit., p.179.

<sup>44</sup> HABERMAS, Jürgen. **Entre Naturalismo e Religião**: estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007, p. 298-299.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 299.

que compõe sua narrativa pessoal e sua identidade como a experiência de uma vida dialogada<sup>46</sup>.

É por isso que fundamentar a legalização da ayahuasca pela utilização apenas do argumento da liberdade religiosa, no molde liberal-solipsista, remete-nos a uma visão atomista do sujeito, e não necessariamente a importância referencial da religião na formação da identidade do sujeito enquanto *sujeito inserido*. O tratamento que põem em relevo, principalmente, o aspecto individual do direito à liberdade religiosa constitui-se como ressonância do fenômeno da *privatização da fé*<sup>47</sup>. Este fenômeno transporta a fé do espaço público de integração social para o foro íntimo do indivíduo. Como defesa da tolerância religiosa, garantir ao indivíduo a possibilidade de expressar e de manter convicção religiosa é um avanço no exercício do reconhecimento do outro. Ao mesmo tempo em que ocorre este avanço, transforma-se a religião em uma questão de direito, no sentido de que a fé passa a ser vista como *um* direito fundamental. Assim, o discurso que compreende a religião como elemento capaz de expressar a compreensão de mundo e a integração dos sujeitos em uma comunidade vai sendo *subsumido* pelo tratamento jurídico da liberdade religiosa, que a concebe como direito de defesa, privado e individual<sup>48</sup>.

A compreensão do motivo pelo qual o argumento da liberdade religiosa em moldes liberais é fortemente utilizado remete-nos a dois pontos: 1) a autenticidade requerida pelos indivíduos quando as fontes morais deslocam-se do exterior para a interioridade de cada pessoa; 2) a compreensão de um projeto político estruturado como consequência da formação da sociedade por indivíduos que justificam suas decisões e ações como expressões de

---

<sup>46</sup> “O modelo de identidade tem início com a ideia hegeliana de que a identidade se constrói dialogicamente, por meio de um processo de reconhecimento mútuo. Segundo Hegel, o reconhecimento designa uma relação recíproca ideal entre sujeitos, na qual cada um vê o outro tanto como seu igual quanto separado de si. Tal relacionamento é constitutivo da subjetividade, pois alguém se torna um sujeito individual apenas em função de reconhecer um outro sujeito e de ser por ele reconhecido. Assim sendo, ser reconhecido por outros é fundamental para o desenvolvimento de um sentido a respeito de seu “eu”. Ter o reconhecimento negado é sofrer uma distorção em sua relação com seu próprio “eu” e um dano à sua identidade”. FRASER, Nancy. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. *In*: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 605.

<sup>47</sup> Eduardo C. B. Bittar assim sintetiza a questão: “As religiões ganham um desenvolvimento particular e autônomo no seio dos demais subsistemas sociais. A questão religiosa, a partir de então, reservada à dimensão de um direito privado (de crença) e confinada à esfera das escolhas do indivíduo, especialmente após a Reforma, assume foros de *direito*, e ganha, com isso, a expressão de uma forma de compreensão do mundo não mais capaz de significar um elo definitivo da vida da comunidade”. BITTAR, Eduardo Carlos Bianca. **O Direito na Pós-Modernidade**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 451.

<sup>48</sup> Apoiando-se em Carl Schmitt, José A. L. Sampaio diz: “Como afirma Schmitt [...], a religião, durante a Idade Média, era uma atividade suprema e absoluta ligada à esfera pública. Com a Reforma e os movimentos nacionais, operou-se uma ‘privatização de toda religião’, convertendo-se em ‘assunto próprio do indivíduo’”. SAMPAIO, José Adércio Leite. **Direitos Fundamentais**: retórica e historicidade. Belo Horizonte: Del Rey, 2004, p. 143-144.

preferências regurgitadas de sua própria interioridade. O ponto 1) está situado na erosão da sociedade tradicional e na ascensão da postura iluminista da liberdade individual. Boaventura de Sousa Santos leciona sobre o tema nestes termos: “O primeiro nome moderno da identidade é a subjetividade. O colapso da cosmovisão teocrática medieval trouxe consigo a questão da autoria do mundo e o indivíduo constitui a primeira resposta”<sup>49</sup>. Assim, o modo mais adequado de se posicionar perante os vários caminhos da vida cotidiana, bem como a melhor maneira de posicionar-se frente aos dilemas que nascem da profusão de alternativas postas pelas situações reais da vida é ouvir a *voz interior*. “*Rousseau presenta com frecuencia la cuestión de la moralidad como si se tratara de seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior*”<sup>50</sup>. O indivíduo, portanto, não necessita mais fazer referência às fontes heterônomas: a fonte moral é transportada do exterior para o interior. É necessário que se supere as imposições externas para que se possa exercer completamente o contato com a interioridade. Charles Taylor afirma: “*La libertad autodeterminada exige que quiebre el dominio de esas imposiciones externas, y decida yo solo por mí mismo*”<sup>51</sup>.

Apropriado pelo projeto político liberal, este modo de contato com a interioridade (compreendida como uma fonte moral), apresenta-se como uma justificativa para o individualismo. Percebe-se, assim, que o desenho político forjado pelo liberalismo e embasado na valorização da decisão do indivíduo como expressão do contato com a fonte moral da interioridade justifica o argumento do direito fundamental à liberdade religiosa na perspectiva individualista. Mas quando o espaço social é concebido como um campo onde os indivíduos apenas expressam suas preferências e escolhas individuais há o empobrecimento da socialização, já que o caráter dialógico da experiência humana é posto num plano secundário, ou até mesmo nem é levado em consideração. Alasdair McIntyre afirma que: “O que é permitido na arena [política] é a expressão de preferências, de indivíduos ou de grupos, as segundas sendo compreendidas como as preferências dos indivíduos que compõe os grupos [...]”<sup>52</sup>. Deste modo, a esfera política é reduzida ao embate de indivíduos que defendem seus pontos de vista, como coleções privadas mantidas de modo solipsista.

Embora o uso da ayahuasca esteja legalizado no Brasil, esta legalização (agindo como uma espécie de reconhecimento) pode causar o efeito inverso, caso seja sustentada por meio de argumentos que isolem os sujeitos que utilizam ayahuasca do restante da sociedade.

---

<sup>49</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 13 ed. São Paulo: Cortez, 2010, p. 136.

<sup>50</sup> TAYLOR, Charles. **La Ética de la Autenticidad**. Barcelona-Buenos Aires- México: Paidós, 1994, p. 62.

<sup>51</sup> TAYLOR, op. cit., p. 63.

<sup>52</sup> MCINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** São Paulo: Edições Loyola, 1991, p. 361.



Este isolamento pode ser uma reação adversa ocasionada pelo modelo que justifica a legitimidade do uso da ayahuasca. Em outras palavras: o reconhecimento da legitimidade do uso da ayahuasca não deve simplesmente permitir a utilização do chá sacramental, como se este uso, por estar garantido pelo direito fundamental à liberdade religiosa, não fosse tema afeto ao diálogo público. Não se trata de discutir as doutrinas e motivações *religiosas* das comunidades ayahuasqueiras, mas de se perquirir acerca de um fundamento jurídico legitimador para o uso da ayahuasca, considerando a proteção de tal prática religiosa para além da proteção de uma preferência meramente individual, mas como a proteção de uma expressão cultural, que é compartilhada por sujeitos inseridos neste contexto cultural. Para tanto, no diálogo que tem a legalização do uso religioso da ayahuasca como núcleo, os temas da identidade, reconhecimento e direito devem estar entrelaçados. Pois, ao se argumentar a legitimidade do uso da ayahuasca pelo viés liberal-individualista, remetendo seu fundamento à proteção de uma decisão privada *absoluta*, é como se: 1) a utilização da ayahuasca não fosse tema que gera interesse na esfera pública, 2) que por tratar-se de liberdade religiosa, qualquer intervenção estatal seria inconstitucional. Ora, percebe-se que a legalização construída por este modelo acaba atingindo, em parte, o próprio reconhecimento, por barrar os fluxos comunicacionais entre as diversas esferas da sociedade e os grupos ayahuasqueiros. A possível fragilidade pode ser percebida quando a proteção da identidade religiosa parece acarretar o fato de que o grupo religioso constrói sua identidade e que terceiros devem compreender a situação do grupo apenas pela perspectiva do próprio grupo religioso. Assim, parece que a discordância quanto à auto interpretação do grupo religioso não é bem-vinda, o que transforma o grupo em uma espécie de cápsula que gera por si próprio sua identidade<sup>53</sup>. Desta maneira, o diálogo público acerca da legalização da ayahuasca é um instrumento saudável que minimiza o tipo de problema descrito acima. Quanto ao ponto 2) deve-se levar em conta que não há direito fundamental absoluto, de modo que a intervenção estatal é possível quando haja a devida fundamentação constitucional. O que se coloca aqui, e claro, é que não há fundamentação constitucional para a proibição do uso religioso. O que não significa dizer que, quando se trata de um direito fundamental, a mera menção a *direito*

---

<sup>53</sup> “Buscando reconhecer as auto-representações coletivas “autênticas” de todos os possíveis questionamentos na esfera pública, esse tipo de política de identidade faz pouco para estimular a interação social entre diferenças; pelo contrário, estimula o separatismo e os enclaves de grupo”. Embora Nancy Fraser esteja criticando o reconhecimento pela identidade, a perspectiva adotada neste trabalho entende que não há problema em uma política do reconhecimento pela identidade, na verdade, o equívoco está em considerar o reconhecimento pela identidade em uma perspectiva liberal-individualista. FRASER, Nancy. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 610.

*fundamental* constitui argumento forte para defender este direito fundamental em questão, como se qualquer tipo de intervenção fosse, desde logo, inconstitucional.

### 1.5 Direito fundamental à liberdade religiosa e suporte fático

Outro tema que interessa ser tratado neste primeiro capítulo é o do suporte fático do direito fundamental<sup>54</sup>. Observando algumas normas constitucionais que dispõem sobre direitos fundamentais, um primeiro aspecto que se manifesta é o alto grau de abertura da norma constitucional. Assim, quando a constituição trata do direito à liberdade religiosa surge a questão de se saber o que realmente a Constituição está protegendo, isto é, qual conduta pode ser enquadrada no enunciado constitucional, e quais condutas estariam fora da proteção constitucional. Bem assim, o debate acerca do suporte fático trata justamente de se conhecer os elementos que compõem o direito fundamental em questão, para que a proteção possa ser mais habilmente alcançada. Vírgilio Afonso da Silva afirma que:

Assim, as consequências para o que se entende por *suporte fático* e, sobretudo, de sua extensão são enormes e de vital importância na teoria e na prática dos direitos fundamentais. [...] A forma de aplicação dos direitos fundamentais – subsunção, sopesamento, concretização ou outras – depende da extensão do suporte fático; as exigências de fundamentação nos casos de restrição a direitos fundamentais dependem da configuração do suporte fático; a própria possibilidade de restrição a direitos fundamentais depende do que se entende por *suporte fático* [...].

Virgílio Afonso da Silva faz referência a uma distinção entre suporte fático abstrato e suporte fático concreto<sup>55</sup>. O primeiro é composto pelos elementos descritos na norma constitucional que, se presentes na situação real da vida, irão produzir consequências jurídicas. O segundo é a existência real e concreta, na experiência cotidiana, dos elementos dispostos no suporte fático abstrato. Percebe-se, deste modo, que a proteção outorgada pela carta política de 1988 a um direito fundamental, expressa por uma norma constitucional, é composta pelo suporte fático abstrato, que apenas incide sobre situações específicas quando no mundo dos fatos ocorre aquilo que foi previsto de modo *abstrato*. A dificuldade se apresenta quando se quer constatar o que constitui exercício da liberdade religiosa. A par desta questão delicada e complexa, devem-se distinguir dois elementos do suporte fático: o âmbito de proteção e a intervenção estatal. O primeiro diz respeito àquilo que é resguardado, aquilo que é o objeto da proteção fundamental. O segundo elemento pode ser compreendido

---

<sup>54</sup> SILVA, Vírgilio Afonso da. **Direitos Fundamentais**: conteúdo essencial, restrições e eficácia. 2 ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2010, p. 68.

<sup>55</sup> SILVA, op. cit., p. 68.

como a ação estatal contra a qual se quer proteção. Assim, a conduta estatal que interfere, sem a devida justificação, no âmbito de proteção, faz surgir a consequência jurídica da norma de direito fundamental, isto é, a devida proteção com a respectiva exigência de que cesse a interferência estatal.

Para que se considere determinada intervenção estatal como irregular, é necessário esclarecer o âmbito de proteção do direito fundamental. Assim, Virgílio Afonso da Silva afirma: “A definição do âmbito de proteção de um direito fundamental responde à pergunta acerca de que atos, fatos, estados ou posições jurídicas são protegidas pela norma que garante o referido direito”<sup>56</sup>. A dificuldade se apresenta quando se tem que definir quais condutas estão resguardadas e quais condutas estão fora do âmbito de proteção. Sobre a complexidade do fenômeno religioso e, conseqüentemente, a complexidade sua apreensão como material de pesquisa, Mircea Eliade afirma:

Todas as definições do fenômeno religioso apresentadas até hoje mostram uma característica comum: à sua maneira, cada uma delas opõe o *sagrado* e a vida religiosa ao *profano* e à vida secular. É quando se trata de delimitar a esfera da noção de ‘sagrado’ que as dificuldades começam. Dificuldades de ordem teórica, mas também de ordem prática. Pois antes de se tentar uma definição do fenômeno religioso convém saber de que lado será necessário procurar os *fatos* religiosos, e principalmente, dentre esses fatos, os que se deixam observar em ‘estado puro’, isto é, os que são ‘simples’ e estão mais próximos de sua origem. [...] Encontrar-nos-emos quase sempre na presença de fenômenos religiosos complexos, que pressupõem uma longa evolução histórica<sup>57</sup>.

Assim, o suporte fático do direito fundamental à liberdade religiosa pode ser compreendido quando se observa as ações dos indivíduos conectadas à rede de interações na qual símbolos espirituais, condutas morais e éticas são compartilhados. Em outras palavras, conhecer a ação religiosa não deve ser apenas uma postura que busca, de modo abstrato e *prima facie*, conceituar quais condutas são ou não religiosas. Pela perspectiva adotada neste trabalho, o caráter religioso da ação individual deve compartilhar do horizonte de valores de determinada comunidade de fé. A religião, assim, é um fenômeno coletivo e compartilhado.

---

<sup>56</sup> SILVA, op. cit., p. 70.

<sup>57</sup> ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 7.

## CAPÍTULO 2 - O LIBERALISMO CLÁSSICO E A CRÍTICA COMUNITARISTA TAYLORIANA.

### 2.10 liberalismo de John Locke

O liberalismo é um amplo movimento intelectual que perpassa, até hoje, mais de três séculos. Assim, é formado por autores que apresentam teorias políticas que podem variar, tomando diferentes conformações.<sup>58</sup> Historicamente, o liberalismo está inserido no projeto de ascensão da burguesia, reagindo contra a intolerância religiosa, contrapondo-se ao absolutismo e defendendo a existência de direitos civis e políticos, bem como o direito à propriedade privada. Fruto das Revoluções Burguesas, o liberalismo constrói uma visão do mundo onde as posições sociais enrijecidas pela tradição tornam-se maleáveis pela ação dos sujeitos protegidos em suas esferas de liberdade individual.

O motivo pelo qual escolhemos John Locke e Stuart Mill é justamente o fato de eles apresentarem versões clássicas do liberalismo. É interessante notar que autores como John Rawls e Ronald Dworkin também são rotulados como *liberais*. Nos moldes do sentido atribuído a esta palavra no Brasil, estes autores encaixar-se-iam melhor numa posição *social-democrata*. Já um autor como Robert Nozick, por exemplo, é denominado por Will Kymlicka como libertário; já Rainer Forst o denomina como liberal. Assim, optamos por autores que representam o chamado liberalismo clássico.

#### 2.1.1 A formação do estado em Locke e a comunidade de jurisconsortes

O projeto apresentado por John Locke no *Segundo Tratado sobre o Governo* é o de compreender corretamente o poder político, percebendo sua verdadeira origem. Assim, Locke nos fala sobre o estado de natureza. Neste estado, os seres humanos estão em perfeita

---

<sup>58</sup> Rainer Forst, fazendo referência à justificação moral dos princípios liberais, esquematiza três correntes do liberalismo, que partem de diferentes argumentos. Embora estes pontos não se excluam mutuamente, eles podem ser agrupados desta forma, representado, respectivamente, uma justificativa individualista, pluralista e procedimental. Forst afirma que: 1) os princípios liberais podem ser justificados na sua função como proteção e garantia da liberdade pessoal como 'liberdade negativa', isto é, a liberdade da tutela política no que se refere ao modo como se deve viver; 2) diante de oposições irreconciliáveis entre os cidadãos no que diz respeito às suas concepções da vida boa, os princípios liberais podem ser entendidos como um acordo para fazer predominar a tolerância recíproca em questões éticas da mesma; 3) os princípios liberais podem ser entendidos como normas que são justificadas por um consenso universal entre aqueles que vivem sob essas normas. Expressam, portanto, um interesse universal." FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 47.

liberdade, bem como em situação de igualdade. Embora vivendo neste estado de liberdade e igualdade, isto não se confunde com um estado de licenciosidade onde tudo seja permitido. Pois mesmo no estado de natureza há um regramento normativo, embora não positivado, que o governa. Assim, mesmo podendo dispor de modo absoluto sobre si mesmo e sobre suas posses, não pode o ser humano destruir a si, aos outros ou agredir as posses alheias. Este é o conteúdo da lei da natureza, que a todos obriga. Deve o ser humano agir de tal modo que não agrida outrem, mas quando deve defender-se, visto que pela lei da natureza está obrigado a preservar-se, pode impor restrição ou prejuízo a outrem<sup>59</sup>. Em outras palavras, Locke afirma que a defesa da vida, da saúde e dos bens permite que o indivíduo oponha resistência, e se for o caso até mesmo a morte àquele que infringiu a lei da natureza. Em Locke, há portanto, a autorização para que qualquer interessado promova a execução da lei da natureza ao infrator<sup>60</sup>.

A condição de punir o agressor da lei da natureza, isto é, a execução de alguma pena àquele que injustificadamente prejudicar a outrem, constitui-se como um direito entregue, pela própria condição de igualdade na qual os seres humanos se encontram no estado de natureza, a todos os que necessitem se defender ou mesmo defender terceira pessoa. Locke adverte, entretanto, que a execução desta punição não deve ultrapassar os limites da *razão calma* e da *consciência*. Para Locke, o castigo possui duas funções: a função de restringir e a função de reparar o dano. Quanto à primeira, significa que a partir do momento em que há a violação da lei da natureza, o infrator declara estar vivendo sobre outra lei, que não é a lei ditada pela razão e equidade. Assim, nasce o direito para qualquer pessoa de fazer cessar a agressão, punindo-a. Esta punição também possui a característica da prevenção geral, pois pode servir de exemplo para desestimular condutas semelhantes. A segunda função da penalidade imposta ao infrator da lei da natureza é a de reparar o dano por ele causado. Esta segunda função apresenta-se como um direito exclusivo da vítima, e apenas ela é detentora da legitimidade para exigir o ressarcimento. De modo distinto, a aplicação do castigo com função de restrição constitui direito de todos.

O inconveniente do estado de natureza é visualizado no fato de que a possibilidade de constatar a existência de agressão, bem como de impor a penalidade,

---

<sup>59</sup> Valem aqui os mesmos comentários que serão feitos ao princípio do dano em Stuart Mill.

<sup>60</sup> “[...] a responsabilidade pela execução da lei da natureza é, nesse estado, depositada nas mãos de cada homem, pelo que cada um tem o direito de punir os transgressores da dita lei em tal grau que impeça sua violação. Pois a lei da natureza seria vã, como todas as demais leis que dizem respeito ao homem neste mundo, se não houvesse alguém que tivesse, no estado de natureza, um *poder para executar* essa lei [...]”. LOCKE, John. **Dois Tratados sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 385.

constitui direito diluído para todos os sujeitos, o que significa que todos, no caso do surgimento de conflito, tornar-se-ão juízes dos próprios conflitos. Vale destacar que o estado de natureza não é necessariamente um estado de agressão mútua<sup>61</sup>.

Quando homens vivem juntos segundo a razão e sem um superior comum sobre a Terra com autoridade para julgar entre eles, manifesta-se propriamente o estado de natureza. Mas a força, ou o propósito declarado de força sobre a pessoa de outrem, quando não haja superior comum sobre a Terra ao qual apelar em busca de assistência, constitui o *estado de guerra*.

Assim, regidos pela lei da natureza, os seres humanos podem seguir o fluxo cotidiano da vida sem conflitos. No entanto, pela falta da autoridade imparcial, caso surja o conflito, pode acontecer, segundo Locke, de as paixões deturparem a aplicação da pena. Além disto, a própria fruição do direito à propriedade é frágil e incerta. Vale ressaltar que *propriedade* em Locke possui sentido mais amplo que apenas a propriedade material. Locke afirma: “[...] unir-se em sociedade com outros que já se encontram reunidos ou projetam unir-se para a *mútua* conservação de suas vidas, liberdades e bens, aos quais atribuo o termo genérico de *propriedade*.”<sup>62</sup>

No estado de natureza não existem os instrumentos reivindicatórias a uma autoridade imparcial em caso de conflitos intersubjetivos. Resta a cada indivíduo a condição de juiz de seus propósitos e dos conflitos nos quais porventura esteja envolvido. Percebe-se que a situação de *perfeita liberdade* existente no estado de natureza torna instável a fruição dos direitos naturais, o que pode ocasionar mais facilmente o surgimento de um estado de guerra. Locke afirma que: “Evitar esse estado de guerra é a grande razão pela qual *os homens*

---

<sup>61</sup> Aqui, cabe fazer referência à crítica de Macpherson ao que ele denomina de *ambíguo estado de natureza* em Locke. O ponto fundamental da crítica é demonstrar como Locke atribui duas características distintas ao estado de natureza, embora estejamos acostumados a interpretar que o estado de natureza em Locke é um estado oposto ao estado de guerra. Macpherson argumenta que tradicionalmente se tem concebido que os seres humanos são racionais e que mesmo antes da formação da sociedade política já eram regidos pela lei da natureza que estava acessível a quem quer que se interessasse em consultá-la. Assim, Macpherson afirma que por essa concepção de estado de natureza, alicerçada em uma visão do ser humano, Locke nos leva a crer que os seres humanos são capazes de se governarem. Neste sentido, o estado de natureza é tão diferente do estado de guerra como, por exemplo, um estado de paz e boa vontade é distinto de um estado de animosidade, malignidade e violência. E mesmo que no estado de natureza existam alguns transgressores, isto não altera o fundamento do estado de natureza. Mas, segundo Macpherson, Locke esclarece que onde não haja juiz imparcial para decidir entre os litigantes, qualquer pequena divergência pode acabar no estado de guerra. E mais ainda, motivo mais relevante para que os seres humanos construam a sociedade política é justamente evitar o estado de guerra. Assim, segundo Macpherson: “A diferença entre o estado de natureza e o estado de guerra hobbesiano desapareceu virtualmente. [...] O que torna o estado de natureza indigno de ser vivido de acordo com seu balanço, não é a depravação, de uns poucos, mas a tendência ‘da maior parte’ a fugirem da lei da razão”. [...] A contradição entre os dois grupos de afirmativa de Locke sobre o homem natural é fundamental. O estado de natureza, ora é contrário ao estado de guerra, ora lhe é idêntico. Essa é a contradição central dentro dos postulados explícitos sobre os quais está edificada a teoria política de Locke”. MACPHERSON, C. B. **Teoria Política do Individualismo Possessivo de Hobbes até Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p 252.

<sup>62</sup> LOCKE, op. cit., p. 495.

*se unem em sociedade* e abandonam o estado de natureza”.<sup>63</sup> John Locke complementa o raciocínio com a seguinte afirmação: “O fim maior e principal para os homens unirem-se em sociedades políticas e submeterem-se a um governo é, portanto, *a conservação de sua propriedade*.”<sup>64</sup>

No capítulo IX do *Segundo Tratado sobre o Governo*, Locke trata dos fins da sociedade política e do governo. Esta sociedade política é o resultado do consenso de pessoas que, vivendo em um estado de natureza, optaram em se submeterem a uma ordem política, formando um corpo político.

A incerta fruição dos direitos no estado natural decorre, segundo Locke, do fato de faltarem ao estado de natureza uma série de fatores, elencados em três tópicos: 1) “Em primeiro lugar, carece de uma lei estabelecida, fixa e conhecida, recebida e aceita mediante o consentimento comum...”<sup>65</sup>. O estado de natureza, obviamente, é regido pelas próprias leis naturais. Entretanto, Locke afirma que serem os homens inclinados a defenderem seus próprios interesses, e por lhes faltarem estudo, a lei da natureza pode ser relegada a um segundo plano, e não entendem que ela deve ser aplicada a determinados casos concretos, especialmente naqueles em que estão envolvidos; 2) “Em segundo lugar, carece o estado de natureza de um juiz conhecido e imparcial, com autoridade para solucionar todas as diferenças de acordo com a lei estabelecida.”<sup>66</sup>. Como já afirmado acima, no estado de natureza todos são, ao mesmo tempo, juízes de suas controvérsias, o que gera a grande possibilidade de parcialidade, por serem os homens sujeitos às paixões e à vingança; 3; “Em terceiro lugar, o estado de natureza frequentemente carece de um poder para apoiar e sustentar a sentença quando justa e dar a ela a devida execução.”<sup>67</sup> Este terceiro tópico é essencial, já que a sentença não se materializa por si, necessitando da presença de atos executivos para que possa produzir efeitos no mundo da vida, no mundo fático. O legislativo “é obrigado a assegurar a propriedade de cada um, através de medidas contra os três inconvenientes, acima mencionados, que tornam o estado de natureza tão inseguro e incômodo”<sup>68</sup>.

Constituindo a sociedade política, as pessoas ficam proibidas de usufruírem de dois direitos que possuíam no estado de natureza: o de fazer tudo o que julgue necessário para a preservação de si e o de punir os criminosos. No primeiro caso, os indivíduos entregam esta

---

<sup>63</sup> LOCKE, op. cit., p. 400.

<sup>64</sup> LOCKE, op. cit., p. 495.

<sup>65</sup> LOCKE, op. cit., p. 496.

<sup>66</sup> LOCKE, op. cit., p. 496.

<sup>67</sup> LOCKE, op. cit., p. 497.

<sup>68</sup> LOCKE, op. cit., p. 499.

direito ao legislativo, para que de acordo com a lei promulgada por um corpo legislativo, possa defender-se contra as eventuais agressões. Deste modo, aquele que realiza o pacto político renuncia à possibilidade de fazer tudo quanto considere necessário à sua preservação, confiando nas leis elaboradas em nome da sociedade. No segundo caso, o direito de punir decorria no estado de natureza, exatamente do fato de que a todos era lícito executar a lei e, portanto, executar o castigo para os que transgrediam a lei da natureza. Mas ao participar de uma sociedade política, os indivíduos entregam este direito ao poder executivo da sociedade.

Locke afirma<sup>69</sup> que o homem entrega a igualdade, a liberdade e o poder executivo ao legislativo para que este trate destas matérias, não apenas levando em consideração o interesse individual, mas o bem comum. O legislativo, constituído pelo primeiro ato na formação da sociedade civil, não deve em nenhuma hipótese se afastar da missão que lhe foi confiada: regulamentar e assegurar o usufruto da propriedade, da vida, da segurança, nos moldes do bem comum.

Caso o legislativo fosse exercido para a satisfação de necessidades egoísticas, estar-se-ia diante do exercício do poder além do direito, isto é, além daquilo que permitem as leis promulgadas pelo povo, além de toda e qualquer autorização dada no ato originário de constituição da sociedade política. Locke afirma que toda vez que alguém exerce o poder extrapolando a autorização e os limites legais configura-se a *tiranía*. A tirania pode atingir não apenas as monarquias, mas qualquer forma de governo. Locke é bastante incisivo ao afirmar que a pessoa que exerce o poder como a lei não permite, perde toda a autoridade e pode ser combatido do mesmo modo que qualquer um que invada o direito alheio. Segundo as palavras de Locke: “a incumbência ou a ordem de qualquer magistrado, nos casos em que este não dispõe de autoridade alguma, é tão nula e insignificante quanto a de qualquer homem particular”<sup>70</sup>.

O direito de resistir contra atos ilegais e abusivos não põem em risco a segurança do governo, quando tal acontece em casos isolados e não atinge parcela significativa do povo. A situação é bastante diversa quando os atos ilegais tornam-se corriqueiros e atentam contra a maioria do povo. Se as consequências dos abusos ameaçam vidas, liberdades, em outras palavras, se aqueles que exercem o poder se colocam em estado de guerra contra o povo, é possível que o governo seja destituído porque se tornou insustentável.

---

<sup>69</sup> Cf., LOCKE, op. cit., parágrafo 131.

<sup>70</sup> LOCKE, op. cit., p. 567.



No capítulo XIX, Locke trata da dissolução do governo. Cabe destacar que neste capítulo Locke argumenta sobre a dissolução do governo a partir de dentro. Não se trata, portanto, nem da *conquista*, nem da *usurpação*. A conquista é a destruição de um governo por ação estrangeira. A usurpação, segundo Locke, pode ser assim compreendida: “Assim como a conquista pode ser chamada de usurpação estrangeira, a usurpação é uma espécie de conquista interna, com a diferença de que o usurpador não pode jamais ter o direito do seu lado, pois só existe usurpação quando alguém se apodera daquilo a que outro tem direito”<sup>71</sup>.

Considerando a perspectiva de dissolução do governo a partir de dentro, Locke afirma que isto pode ocorrer de dois modos principais: quando o legislativo é alterado, ou quando o executivo deixa de executar as leis.

O legislativo é alterado: 1) Quando o príncipe coloca sua vontade acima das leis; 2) Quando o príncipe impede que o legislativo se reúna (é interessante a afirmação bastante sutil que Locke faz quando diz que não basta a simples reunião de alguns homens para se formar o Legislativo. Além destes homens, é necessário que tenham liberdade de discussão e tempo livre para exercer os poderes que lhes são próprios); 3) Quando os procedimentos eleitorais são alterados arbitrariamente; 4) Quando se entrega o povo à sujeição estrangeira; 5) Quando o legislativo age contrariamente à missão que lhe foi conferida. Quanto a este último tópico, há a ideia de que o povo pode destituir o legislativo quando este se afasta de sua razão de existência, já que o legislativo não pode deturpar aquilo que as pessoas querem justamente resguardar ao formarem a sociedade política. Locke argumenta:

Logo, sempre que o legislativo transgrida essa regra fundamental da sociedade e, seja por ambição, seja por medo, insanidade ou corrupção busque tomar para si ou colocar nas mãos de qualquer outro um poder absoluto sobre a vida, as liberdades e as propriedades do povo, por uma tal transgressão ao encargo confiado ele perde o direito ao poder que o povo lhe depôs em mãos...<sup>72</sup>

Dissolvido o governo, resta ao povo instituir um novo legislativo. Locke afirma que não se pode negar o direito ao povo de constituir um novo pacto político, visto que aqueles que deram causa à dissolução do governo não podem retirar do povo o direito natural de preservar-se. Assim, todo povo possui o direito de se auto-organizar sempre que o Legislativo não mais aja no sentido de garantir a propriedade de todos, segundo as próprias leis. Surge segundo Locke, uma indagação sobre a grande possibilidade de rebeliões. Já que se torna viável constituir um novo Legislativo, como saber se o povo não irá se rebelar contra

---

<sup>71</sup> LOCKE, op. cit., p. 559.

<sup>72</sup> LOCKE, op. cit., p. 581.

o Legislativo por motivos insignificantes? Para Locke, não é qualquer equívoco político que causará as ações que visam destituir o Legislativo e formar um novo<sup>73</sup>.

O segundo grande modo de se dissolver o governo a partir de dentro é quando a autoridade que possui o poder para realizar a execução das leis deixa o povo ao abandono. Segundo Locke: “Onde as leis não podem ser executadas é como se não houvesse leis, e um governo sem leis é, suponho, um mistério político, inconcebível para a capacidade humana e incompatível com a sociedade humana”<sup>74</sup>.

### 2.1.2 O universalismo e a igualdade de tratamento

Em Locke, a concepção de Estado não alcança o dever de reconhecer a identidade de grupos minoritários. O Estado tem o dever de criar leis genéricas que a todos obriguem, deve constituir um judiciário para solucionar conflitos intersubjetivos, bem como constituir um poder executivo com o intuito de executar as referidas leis. Locke também destaca a função do poder executivo para reprimir agressões estrangeiras. Percebe-se assim, que o consenso para a formação da sociedade política tem o intuito de resguardar exatamente aquilo que os indivíduos têm em comum. A igualdade de tratamento e a universalidade da lei são afirmadas por Locke nos seguintes termos: “E assim, tendo excluído o juízo particular de cada membro individual, a comunidade passa a ser o árbitro mediante regras fixas estabelecidas, imparciais e idênticas para todas as partes [...]”<sup>75</sup>. Marinoni afirma que: “A ideia de lei genérica e abstrata, fundada pelo Estado legislativo, supunha uma sociedade homogênea composta por ‘homens livres e iguais’ e dotados das mesmas necessidades”<sup>76</sup>.

Em busca de segurança jurídica, o Estado Liberal realiza um tratamento normativo que intenta nivelar a complexa topografia da sociedade. Em uma sociedade menos complexa e fragmentada que a de hoje, a igualdade de tratamento, instrumentalizada pelos princípios da igualdade e legalidade, além de consubstanciar uma reação política às estruturas do Antigo Regime, também representa a projeção dos interesses de uma classe social específica. Zagrebelsky afirma que: “*En el plano de la organización jurídica del Estado, el principio*

---

<sup>73</sup> “Grandes equívocos por parte dos governantes, muitas leis erradas e inconvenientes, e todos os desvios da fraqueza humana serão tolerados pelo povo sem motins ou murmúrios.” Idem, p. 583.

<sup>74</sup> LOCKE, op. cit., p. 578.

<sup>75</sup> LOCKE, op. cit., p. 458.

<sup>76</sup> MARINONI, Luiz Guilherme. **Teoria Geral do Processo**. 3 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008, p. 42.

*de legalidade traducía en términos constitucionales la hegemonía de la burguesía, que se expresaba en la Cámara representativa [...]”.*<sup>77</sup>

À luz do reconhecimento, entretanto, grupos sociais que não ascendiam ao espaço público, podem conquistar e construir canais de comunicação com os poderes constituídos, e, aos poucos, a sociedade pode ganhar diversas tonalidades.

Esta igualdade de tratamento representa pretensão liberal erigida sob a visão de uma sociedade relativamente homogênea. As dissensões no interior da sociedade são tratadas como questão de preferência individual. Segundo o modelo liberal clássico, a atuação estatal deveria garantir terreno seguro pra que os atores sociais pudessem, autonomamente, construir seus planos de vida, desde que não se choquem com os projetos de vida de terceiros.

Uma política do reconhecimento levada a cabo por um Estado deve perceber que o *design* da sociedade política formada a partir de um consenso inicial para a proteção daquilo que é comum a todos, não está em consonância com a realidade social de democracias contemporâneas, onde grupos reivindicam o reconhecimento e proteção justamente daquilo que possuem de diferente. Apesar da inegável relevância do discurso *lockeano* da igualdade e universalidade de tratamento, pode-se ir além. Trata-se de uma política do reconhecimento que busca a inserção de grupos minoritários numa sociabilidade mais ampla, por meio de uma nova luz.

## **2.2 O liberalismo de John Stuart Mill**

John Stuart Mill, na obra *Da Liberdade*, propõe encontrar um princípio que dite os limites da intervenção da sociedade sobre o indivíduo. Segundo Mill, esta questão se impõe como uma das mais relevantes para a política<sup>78</sup>, e construir o limite entre a independência individual e o controle social é uma questão prática pela qual ainda há muito que se fazer. Ao longo do texto, Mill defenderá uma visão paradigmática da liberdade individual em termos liberais. A individualidade é tida como uma potência necessária ao desenvolvimento humano.

---

<sup>77</sup> ZAGREBELSKY, Gustavo. *El Derecho Dúctil: ley, derechos, justicia*. 9 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009, p. 30.

<sup>78</sup> Stuart Mill se refere ao problema da natureza e dos limites do poder social sobre a liberdade individual como: “... uma questão que influi profundamente nas controvérsias práticas de nossa época pela sua presença latente, devendo ser provavelmente reconhecida em breve como a questão vital do futuro”. In MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 3.

O projeto de Stuart Mill não contempla a “liberdade da vontade”, mas a liberdade concebida como uma liberdade social ou civil.

Inicialmente, Mill concebe o tema dos limites do poder social em relação ao indivíduo de modo distinto de como este tema foi apresentado na antiguidade. Assim, a identificação dos governantes com o povo, isto é, a afirmação política democrática de que os governantes estão vinculados à vontade do povo, coloca a questão da liberdade numa perspectiva dissonante daquela articulada na antiguidade. Embora Mill não apresente elementos históricos mais detalhados e específicos, a idéia é a de que na antiguidade (com exceção de alguns governos na Grécia) os governantes não detinham o poder pela legitimidade do consentimento. O poder provinha da herança ou conquista, e a liberdade, dada a não correlação entre governantes e governados, era pensada como um meio de frear a tirania dos governantes. Sem apresentar um quadro histórico sistemático, Mill afirma que gradativamente foi-se apresentando a necessidade de tornar os governantes prepostos ou delegados, para que fosse possível revogar seus mandatos quando necessário. Assim, com a continuação do ideal de fazer com que os governantes fossem eleitos periodicamente, chegasse ao modelo democrático, que, ao menos em tese, faz coincidir o interesse dos governados com a ação do governo.

Mill desenvolve o raciocínio exposto acima para afirmar que, como um *ideal* democrático, não fazia sentido se falar em controle e limites dos governantes sobre o povo, já que o povo não seria tirano contra ele mesmo.<sup>79</sup> Este ideal pode ser corrompido, de modo que: 1) o povo que exerce o poder nem sempre é o mesmo que suporta o exercício do poder; 2) autogoverno não deve ser compreendido como exercício pleno da autonomia, isto é, o governo de cada um sobre si, mas na realidade, trata-se do governo de cada um por todos os outros.

Em relação ao primeiro ponto, entende-se que o povo que governa pode ser uma parcela que foi aceita por ser mais numerosa ou ativa, de modo que esta parcela pode desejar oprimir a minoria. O segundo ponto trata do fato de que quando se decide em uma democracia, não se decide apenas para si, mas também para os outros indivíduos da sociedade política. Deste modo, o núcleo da distinção entre a defesa da liberdade na antiguidade e nas repúblicas democráticas, está no fato de que lá, trata-se da defesa dos governados contra os

---

<sup>79</sup> “Agora se desejava que os governantes fossem identificados com o povo, sendo os interesses e vontade deles o interesse e a vontade da nação. A nação não precisa de proteção contra a própria vontade. Não havia receio de que viesse a exercer a tirania sobre si mesma”. In MILL, op. cit., p. 5.

governantes, enquanto nas repúblicas democráticas trata-se da defesa do indivíduo contra a decisão política majoritária. Esta última é denominada por Mill como a tirania da maioria.

Neste ponto, Mill realiza distinção entre a tirania da maioria exercida por meio do aparato políticos estatal, isto é, a tirania exercida por autoridades públicas, e a tirania a que está sujeito o indivíduo quando a própria sociedade, sem se utilizar diretamente do poder estatal, realiza opressão para impor seu padrão àqueles que buscam alternativas pelo uso da individualidade criativa. Os modelos de comportamento, bem como as opções feitas pela maioria dos sujeitos em relação à valorização de alguns aspectos da vida não significam que tenham surgido pela reflexão madura e racional. Mesmo que estejam presentes na maioria dos atores sociais. Mill vê a moralidade presente em determinada sociedade muito mais como justificativas para interesses específicos do que como o resultado de reflexões de sujeitos conscientes<sup>80</sup>.

Assim, descrente de que a moralidade da maioria possa ser qualitativamente mais desejável que a opção individual, e percebendo que a moralidade da maioria pode ser mero interesse de classe, Mill expressa seu objetivo de forma incisiva:

Este ensaio tem por objetivo sustentar princípio mui simples, capaz de governar em absoluto as relações da sociedade com o indivíduo no sentido da compulsão e controle, seja que se lance mão da força física sob a forma de penalidades legais, seja que se aplique a coerção moral da opinião pública<sup>81</sup>.

Neste sentido, Mill trabalha com o *princípio do dano*. Este princípio autoriza a ação interventiva legítima da sociedade sobre o indivíduo somente quando esta ação for necessária para prevenir danos a terceiros<sup>82</sup>.

Para Mill, o único caso em que o indivíduo deve explicação à sociedade é quando sua ação atinge terceiros. Contrariamente, as ações que não repercutem sobre a vida de terceiros devem ser consideradas intocáveis por qualquer ação estatal. O indivíduo, portanto, resguardado na esfera da vida que diz respeito apenas a si, age livre e soberanamente. Aqui, Mill expressa uma concepção individualista que visa justificar a emancipação do sujeito em relação às formas tradicionais de dominação. O individualismo político, concebendo o sujeito

---

<sup>80</sup> “A moralidade entre espartanos e ilotas, entre fazendeiros e negros, entre príncipes e súditos, entre nobres e arrendatários, entre homens e mulheres tem sido na maior parte criação desses interesses e sentimentos de classe [...]”. MILL, op. cit., p. 9.

<sup>81</sup> MILL, op. cit., p. 12.

<sup>82</sup> Robert Nozick, analisando a possibilidade de utilização da força física em autodefesa, fala em duas categorias que dificultam o regramento dado pelo princípio do dano, já que em Mill, o Estado estaria autorizado a intervir caso alguém causasse dano injusto a outrem. Robert Nozick fala na *ameaça inocente* e no *escudo inocente de ameaças*. Cf. NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 50.

como principal agente de sua própria história, contribuiu para o enfraquecimento da sociedade feudal, com sua estrutura hierarquizada, onde cada ente ocupava uma posição preconcebida<sup>83</sup>.

Atrelado ao utilitarismo, Mill não espera que sua defesa da liberdade seja considerada independentemente de sua utilidade. A articulação meramente formal e abstrata da liberdade como princípio político que pretende reger a relação sociedade-indivíduo não goza, em Mill, de prestígio algum, caso não decorra, desta liberdade, alguma utilidade. Mill afirma: “O credo que aceita a utilidade ou o princípio da maior utilidade como a fundação da moral sustenta que as ações são corretas na medida em que tendem a promover a felicidade e erradas conforme tendam a produzir o contrário da felicidade”.<sup>84</sup> Assim, a própria defesa da liberdade está inserida na concepção utilitária.

Em relação àquilo que diz respeito somente ao indivíduo, a liberdade deve ser exercida de forma plena. Mill complementa sua tese quando afirma que as ações individuais que atingem terceiros, mas que só o fazem porque estes o desejaram, livres e conscientes, também não estão ao alcance do controle estatal.

A liberdade pode ser dividida em *três regiões*: 1) a liberdade de pensamento e de sentimento, onde o indivíduo pode, em absoluto, ter opinião sobre os temas científicos, morais e religiosos. A liberdade de tornar público este posicionamento individual, segundo Mill, está contida nesta mesma região, e ressalta que, embora a intolerância meramente social não tenha a condição de destruir opiniões (o que parece questionável), alguns indivíduos, diante de circunstâncias adversas podem recuar em relação ao uso público de suas razões. Aparece, neste sentido, a importância da liberdade de difundir idéias, tornando-as acessíveis aos interessados; 2) a liberdade de conceber um projeto de vida e de pô-lo em prática, assumindo a responsabilidade pelas consequências destas opções<sup>85</sup>. Mais uma vez, o filósofo inglês ressalta que este projeto de vida não pode causar dano a terceiro. Aqui, mesmo que a opinião predominante na sociedade considere errônea a escolha do modo de vida, nada pode legitimamente fazer contra este modo de vida; 3) ampliando sua análise para as possíveis relações entre as liberdades recíprocas dos indivíduos, Mill afirma que esta terceira região

---

<sup>83</sup> “A idéia do homem natural, do sujeito pré-político, enquanto invenção artificial, procurava libertar os indivíduos da servidão. Neste sentido, esta ficção tinha o objetivo de legitimar uma certa idéia de ‘individualidade’ frente a qualquer tipo de coletivismo ‘natural’. CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000, p.76.

<sup>84</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade/ Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 187.

<sup>85</sup> F. A. Hayek também afirma a necessidade de conjugação entre liberdade e responsabilidade, nestes termos: “Liberdade não apenas significa que o indivíduo tem a oportunidade [...] de escolher; também significa que deve arcar com as consequências de suas ações, pelas quais será louvado ou criticado. Liberdade e responsabilidade são inseparáveis”. HAYEK, Friedrich August von. **Os Fundamentos da Liberdade**. São Paulo: Visão, 1983.

consiste no direito de se unir com outras pessoas para qualquer objetivo que não cause dano a terceiro.

Para se falar em uma sociedade livre, sói estejam presentes estas três regiões. A compreensão radicalmente individualista da liberdade em Mill rejeita qualquer forma de perfeccionismo individual ou social. Mesmo reconhecendo que ao longo da história as diversas sociedades têm buscado impor seu modelo de excelência ao indivíduo, Mill considera ilegítimas estas tentativas de homogeneização social.

A pluralidade de opiniões, bem como a diversidade de estilos de vida devem ser preservadas para a composição de um quadro geral mais rico que possibilite o desenvolvimento daqueles que se aventuram em opções distintas da maioria. A própria sociedade também tende a ganhar com as múltiplas visões de mundo. Assim, as expressões individuais de discordância devem ser ouvidas. A tentativa de silenciar o argumento dissonante do argumento adotado de modo predominante causa, inelutavelmente, perda e retrocesso. Mill afirma que se perde caso o argumento discordante esteja correto, já que se priva a humanidade de posicionamento mais coerente; e perde-se também mesmo que o argumento discordante esteja equivocado. Neste último caso a perda é consubstanciada pelo fato de que a verdade do argumento predominante poderia ficar mais forte pelo confronto com o erro.

A contraposição de argumentos num debate é o meio pelo qual se pode estabelecer um equilíbrio. Este equilíbrio é o mais próximo da verdade a que se pode chegar. Assim, a abertura para a discussão é um modo pelo qual se pode respeitar a individualidade e a liberdade de pensamento. Mill argumenta que o empecilho posto à realização da discussão, no sentido de manter fixa a posição dominante, implica em *hipótese de infalibilidade*. Percebendo-se que a infalibilidade não é qualidade afeta aos temas humanos, faz necessário guardar sempre a possibilidade do equívoco, e segundo Mill, a forma mais adequada de se por à prova a coerência de um argumento é permitindo que seja contestado. Mill afirma que: “As crenças que temos por mais garantidas não tem outra salvaguarda em que se firmar senão o convite permanente ao mundo inteiro para que as prove sem fundamento”.<sup>86</sup> É interessante notar que Mill reconhece uma limitação deste movimento de discussão, já que as motivações para a vida cotidiana não podem aguardar, a todo instante, contestações e contra-argumentações, sob pena de se cair em uma inércia incompatível com o fluxo da vida. Nas palavras de Mill: “Não existe, de modo algum, certeza absoluta, mas há certeza suficiente

---

<sup>86</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 25.

para os objetivos da vida humana”<sup>87</sup>. Duas questões podem ser retiradas desta afirmação: 1) Mill afirma não existir, de modo algum, certeza absoluta, e com isto está afirmando a *certeza absoluta* de que não há certeza absoluta; 2) como se pode reconhecer que a razão para os objetivos da vida é suficiente, ou ainda é apenas opinião meramente infundada? E quando a razão (no sentido de motivos e justificativas) não é direcionada para os objetivos da vida, ela é direcionada a quê?

Levando em consideração o contexto no qual é exercida a liberdade de pensamento, e mais especificamente, a liberdade de expressão, Mill entende haver circunstâncias nas quais a liberdade de expressar opiniões pode ser mitigada. Estas circunstâncias são determinadas sempre que a publicização da opinião seja apta a ocasionar dano. O exemplo que Mill utiliza é o seguinte: expressar opinião desfavorável ao comércio do trigo, imputando aos comerciantes deste ramo a responsabilidade pela fome e miséria, é conduta lícita, mas quando esta opinião é proclamada defronte a casa de uma comerciante de trigo para uma multidão exaltada, não se trata mais de ato lícito. O potencial lesivo da circunstância transforma a expressão pública da opinião num ato prejudicial. Embora reconheça-se o teor pacífico da ressalva feita pelo filósofo inglês, deve-se reconhecer também que o cerne da questão esta em se saber quando a circunstância é desfavorável ao ponto de tornar a expressão da opinião um ato potencialmente lesivo a terceiro, ou quando se trata apenas de empecilho político para obstar a divulgação de determinada opinião.

A individualidade é tratada por Mill como o elemento essencial ao desenvolvimento do ser humano. Assim: “Onde a regra da conduta não consiste no próprio caráter da pessoa mas nas tradições e costumes de terceiros, falta um dos principais ingredientes da felicidade humana, e inteiramente o principal ingrediente do progresso individual e social”. Ao mesmo tempo que eleva a individualidade como principal ingrediente do progresso individual e social, Mill também afirma que não se deve desconsiderar a necessidade da educação e da condução nas primeiras fases da vida como forma de se beneficiar com os resultados da experiência. E em certo estágio de amadurecimento, cabe ao indivíduo perquirir como a experiência do costume deve se adaptar ao seu caráter. Aqui, Mill elenca três argumentos em relação à necessidade do sujeito guardar a condição reflexiva acerca da conveniência de adequação de sua condição pessoal ao costume. O primeiro argumento afirma que o indivíduo pode não ter recebido a experiência em sua plenitude, podendo também não a ter interpretado corretamente. O segundo argumento explicita a

---

<sup>87</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 23.



possibilidade do caráter individual não ser costumeiro (o que pode ser compreendido como tendo o caráter individual uma feição acentuadamente divergente em relação ao costume). O terceiro argumento afirma que a simples concordância individual com o costume, apenas como reprodução não esclarecida e inconsciente, não desenvolve no indivíduo as faculdades humanas de reflexão e julgamento.

A natureza humana não é máquina que se possa construir conforme a um modelo qualquer, regulando-se para executar exatamente a tarefa que se lhes prescrever, mas uma árvore, que precisa crescer e desenvolver-se de todos os lados, de acordo com a tendência de forças interiores que a fazem ser vivo.<sup>88</sup>

A individualidade é componente para construir a diversidade e riqueza da vida. A homogeneidade de opiniões conduz à fragilização do potencial humano. Mill enxerga a possibilidade, cada vez maior e mais real, de que o indivíduo se perca na multidão, e partir daí, o desenvolvimento dos indivíduos assuma posição estacionária em uma mediocridade de massa. Mill considera que nenhum governo conduzido por uma democracia ou por uma aristocracia numerosa conseguiu erguer-se sobre a massificação e a mediocridade. E mais ainda, afirma que foram os conselhos e orientações de indivíduos mais preparados que fizeram diferença. Mill reitera sua posição de que aquilo que há de mais importante e elevado na sociedade é resultado da liberdade individual. Assim Mill se expressa: “Muitos deixaram guiar-se [...] pelos conselhos e pela influência de alguém mais altamente dotado ou instruído. Tudo quanto é nobre e sábio provém e tem de provir de indivíduos, em geral e a princípio de um indivíduo”. Interessante perceber que anteriormente, Mill faz referência à necessidade de diálogo para que se possa fortalecer qualquer argumento pela abertura para se ouvir as opiniões contrárias. A melhor opção, assim, não está com um único indivíduo. “Em todos os assuntos, entretanto, em que se tornem possíveis diferenças de opinião, a verdade depende do equilíbrio a estabelecer-se entre dois grupos de razões em conflito”.<sup>89</sup> Em outras palavras, ao mesmo tempo em que Mill reconhece a necessidade da promoção de discussão, Mill afirma que as mais elevadas decisões vieram de *um* indivíduo. A questão, portanto, é: até que ponto esta posição individual não é composta por contribuições de vários outros indivíduos?

Nas primeiras linhas do capítulo IV, intitulado *Dos Limites da autoridade da sociedade sobre o indivíduo*, Mill apresenta uma síntese da sua concepção de sociedade política:

---

<sup>88</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 67.

<sup>89</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 42

Embora a sociedade não tenha por base um contrato, e embora a invenção de um contrato não venha satisfazer a qualquer propósito bom, com o fito de deduzir-se dele obrigações sociais, todos os que recebem proteção da sociedade lhe devem uma retribuição por esse benefício, tornando a vida em sociedade indispensável que se limite cada um a observar certa linha de conduta para com os demais.<sup>90</sup>

Das afirmações acima, Mill retira duas conclusões: a primeira diz que não se deve prejudicar direitos alheios, entendendo-se como direitos os interesses que por expressa determinação legal ou por entendimento tácito assim são qualificados<sup>91</sup>; a segunda afirma que cada um deve assumir a responsabilidade daquilo que lhe cabe. Mill acrescenta que estas obrigações serão fixadas por princípio equitativo, e que a sociedade pode cobrar o cumprimento destas obrigações de todos aqueles que se neguem a cumpri-las. Norberto Bobbio critica o silêncio de Mill quanto ao conteúdo destes princípios equitativos. Veja-se: “Para que uma sociedade qualquer permaneça reunida é preciso que se introduza também algum critério de justiça distributiva. Aqui, como todos sabem, começam as dificuldades. Distribuir: mas com qual critério?”<sup>92</sup>

Quanto à posição estatal de interferência, Mill consagra o princípio da não intervenção, exceto para impedir ou reparar danos a terceiros. No entanto, o próprio filósofo inglês acata a possibilidade de haver intervenção, sem intenção de reparar ou impedir dano e sem que haja restrição à esfera de ação dos indivíduos. Nestes casos, o Estado interviria para auxiliar os indivíduos. Mesmo nestes casos nos quais a interferência estatal não configura agressão à liberdade, pode-se opor três espécies de objeções a esta interferência estatal. A primeira objeção afirma que aqueles diretamente interessados na realização do negócio estão em melhor posição do que qualquer outro para conduzir de modo adequado o negócio. Mill trata, na realidade, da intervenção estatal na *indústria*. As duas objeções seguintes são mais fortes que a primeira. Portanto a segunda objeção afirma que, conquanto os indivíduos possam não realizar com excelência o projeto em questão, mas o Estado deve dar a eles a possibilidade de conduzir o projeto livremente como forma de contribuir para o desenvolvimento do indivíduo, contribuindo assim com a sua educação e experiência de vida. A terceira objeção afirma que, ao se limitar a ação estatal interventiva, evita-se o acréscimo desnecessário de poder à estrutura estatal. Confiante na livre iniciativa, Mill entende que, quanto maior o Estado, menos liberdade terá o indivíduo. Assim, Mill expressa posição

---

<sup>90</sup> MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963, p. 85.

<sup>91</sup> Em que pese à fluidez deste conceito de direito, parece que Mill está fazendo referência a idéia de direito subjetivo. Cabe ressaltar a complexa afirmação da expressão *entendimento tácito*.

<sup>92</sup> BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**: uma defesa das regras do jogo. 6 ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997, p.109.

claramente liberal que se torna cega aos conflitos ocasionados, em parte, pela inércia do Estado Liberal frente ao processo de industrialização.<sup>93</sup> Aí, a falta de liberdade de alguns provinha, em grande parte, do excesso de liberdade de outros, mesmo que este excesso não fosse, à época, considerado contrário ao direito.

### **2.3 A crítica de Charles Taylor à concepção do *self* pontual e de seus desdobramentos jurídico-políticos**

Charles Taylor identifica três formas de mal-estar na sociedade contemporânea<sup>94</sup>: 1) o individualismo, 2) a supremacia da razão instrumental e 3) as consequências políticas pela junção de 1 e 2. Embora Taylor seja considerado um autor comunitarista, vale a pena conferir a advertência de Rainer Forst: “[...] as objeções de teóricos como Charles Taylor, Michael Sandel, Alasdair McIntyre ou Michael Walzer (para citar os mais importantes) apresentam diferenças metodológicas e normativas essenciais”<sup>95</sup>. Em outras palavras, mesmo sendo considerados comunitaristas, os autores citados guardam peculiaridades próprias. Neste tópico, utilizaremos principalmente as construções de Charles Taylor. Quando necessário, também faremos uso do entendimento de outros autores que criticam o individualismo liberal (*self pontual*), bem como o modelo político-jurídico que daí resulta.

Segundo Rainer Forst: “A crítica da ‘imagem de homem’ que está na base da teoria política liberal é tão velha quanto a própria teoria política liberal [...] Essa crítica orienta-se especificamente contra a teoria liberal do contrato legitimador do Estado”<sup>96</sup>.

Esta crítica procura salientar o caráter histórico que falta à formação das instituições liberais, bem como à constituição do *eu liberal*. Forst afirma:

---

<sup>93</sup> Norberto Bobbio questiona a possibilidade de um Estado ser articulado por um ordenamento jurídico ajustado apenas sob o princípio de não causar dano e de reparar o dano causado. “Não obstante a idéia corrente na filosofia do direito moderno (até Hegel inclusive) de que o direito, diferentemente da moral, consiste em preceitos negativos, cujo primeiro princípio é o *neminem laedere*, todo ordenamento jurídico, mesmo o do estado liberal ideal (que na realidade jamais existiu), consiste em preceitos negativos e positivos. A idéia de que o único dever do estado seja o de impedir que os indivíduos provoquem danos uns aos outros, idéia que será levada às extremas conseqüências e à máxima rigidez pelo liberalismo extremo de Herbert Spencer, deriva de uma arbitrária redução de todo o direito público a direito penal (donde a imagem do estado guarda-noturno ou gendarme)”. BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**: uma defesa das regras do jogo. 6 ed. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997, p. 108.

<sup>94</sup> Cf. TAYLOR, Charles. **La ética de la autenticidad**. Barcelona-Buenos Aires-México: Paidós, 1994, p. 27-47.

<sup>95</sup> FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 10.

<sup>96</sup> FORST, op. cit., p. 15.

Naturalmente, do que é composto esse caráter histórico desconsiderado pelo liberalismo é algo que foi determinado de diferentes maneiras pelos críticos aristotélicos, republicanos, hegelianos ou marxistas [...] Porém, é comum a todos esses críticos interpretar o ‘eu liberal’ (*liberal self*) como um produto abstrato artificial de uma teoria que se empenha na defesa dos direitos individuais e, para esse fim, coloca o indivíduo autônomo como seu cerne normativo<sup>97</sup>.

O individualismo surge na modernidade como vitória contra a arbitrariedade estatal e o enclausuramento ocasionado por modos tradicionais e hierarquizados de vida. Concebido como liberdade negativa, o individualismo desponta, conforme visto paradigmaticamente em Stuart Mill, como salvaguarda de ações e de desenvolvimento das potencialidades dos sujeitos. No entanto, as consequências políticas desta concepção, embora tendo produzido seu encantamento, apontam para uma visão distorcida de *ser humano*, justamente por consubstanciar o ser humano como um *self pontual*, como um *eu não-situado*<sup>98</sup>.

Em *La ética de la autenticidad*, Charles Taylor argumenta que a autenticidade é um fenômeno de constituição moderna da ideia de identidade. Assim, superando a cosmovisão da idade média, a modernidade coloca o indivíduo como o centro dos modelos contratualistas, dando-lhe as bases epistemológicas capazes de justificar sua condição de *legislador da natureza*<sup>99</sup>. Além disto, o peso das exigências morais que provinham de fontes heterônomas dilui-se.

Acontece que, em algum momento, a ideia de autenticidade foi-se transformando em uma visão pontual e isolada de sujeitos que se sentiam autorrealizados com esta condição de buscarem orientação por meio da *voz interior*<sup>100</sup>, já que a fonte moral não mais estava além dos indivíduos, mas dentro deles. No entanto, esta cultura do individualismo, fortemente presente nas visões de mundo contemporâneas, não leva em conta elementos essenciais que permitem uma noção mais clara do ser humano, e de sua condição de agente moral e político.

---

<sup>97</sup> FORST, op. cit., p. 15.

<sup>98</sup> As expressões *self pontual*, *eu liberal*, *eu não-situado* serão utilizadas aqui como possuindo o mesmo sentido.

<sup>99</sup> Giles Deleuze afirma que: “A descoberta essencial é que a faculdade de conhecer é legisladora ou, mais precisamente, que há algo de legislador na faculdade de conhecer. (De igual modo há algo de legislador na faculdade de desejar). Assim, o ser dotado de razão descobre em si novos poderes. A primeira coisa que a revolução copernicana nos ensina é que somos nós que comandamos. Há aqui uma inversão da antiga concepção da Sageza: o sábio definia-se de uma certa forma pelas suas próprias submissões, de uma outra forma pelo seu acordo ‘final’ com a Natureza. Kant opõe à sageza a imagem crítica: **nós, os legisladores da Natureza.**” (Grifo nosso). DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant**. Lisboa: Edições 70, 1994, pp. 21-22.

<sup>100</sup> Vale aqui conferir a cautela com a qual Peter Singer fala da voz interior: “A ‘voz interior’ tem grandes possibilidades de ser um produto de nossa formação e educação, e não uma fonte de verdadeiro discernimento ético”. SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 311.

Neste sentido, segundo a interpretação de Rainer Forst<sup>101</sup>, Taylor apresenta uma concepção de sujeito como constituído por quatro dimensões: ético-valorativo, linguístico, comunitário e histórico-temporal.

Em Taylor, o ser humano é concebido como um animal que se auto-interpreta. Cria símbolos, sentidos e formata sua vida levando em conta suas opções axiológicas. Mas estas opções podem, por vezes, dizerem respeito não apenas a temas instrumentais e secundários. Em alguns momentos, o ser humano opta em agir de determinada maneira porque a reflexão realizada naquele caso concreto desvelou um horizonte mais profundo. Justamente este *pano de fundo* revela que mesmo as ações instrumentais estão conectadas com aspirações da ideia de *bem*. Assim, os seres humanos além de possuírem desejos e necessidades, também possuem a capacidade de refletir sobre eles, analisando-os sob as irradiações de *valores superiores*. Rainer Forst afirma que: “Uma pessoa pode examinar e valorizar seus desejos e necessidades segundo critérios de conveniência e conforto, mas também vê-los à luz de valores éticos qualitativos mais substantivos[...]”<sup>102</sup> Taylor argumenta acerca da existência de *avaliações fracas* e *avaliações fortes*. Estas últimas representam as reflexões que organizam e orientam as ações dos sujeitos. As avaliações fortes remontam a uma atividade intensamente reflexiva, onde o sujeito põe em relevo temas que dizem respeito à sua identidade<sup>103</sup>. Paulo Roberto M. de Araújo discorre sobre a avaliação forte nos seguintes termos:

A *avaliação forte* tem uma função primordial nas discriminações que o self realiza, pois ela permite ao agente tanto articular como expressar a sua identidade no espaço público. Com efeito, a avaliação forte está voltada para as indagações sobre o bem, cujo núcleo determinativo é a realização da dignidade humana. As discriminações que o sujeito faz em suas ações significam o próprio processo de construção da sua identidade vinculada ao bem.<sup>104</sup>

Como auto-interpretações, as *avaliações fortes* requerem um pano de fundo axiológico, de modo que estas auto interpretações também são constituídas, em última instância, pelo intercâmbio existente entre o sujeito e a comunidade. Assim, Taylor destaca a linguagem como médium que interconecta os sujeitos. As experiências dos agentes sociais,

---

<sup>101</sup> Cf. FORST, op. cit., p. 262.

<sup>102</sup> FORST, op. cit., p. 263

<sup>103</sup> “Ter uma identidade ‘forte’ significa, conseqüentemente, não apenas ter um ‘estilo pessoal’, mas também estar ‘profundamente’ de acordo consigo mesmo e com suas ações e se responsabilizar por elas, isto é, ser capaz de responder convictamente à questão sobre seu eu”. FORST, Rainer. **Contextos da Justiça**: filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010, p. 263.

<sup>104</sup> ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. **Charles Taylor**: para uma ética do reconhecimento. São Paulo: Edições Loyola, 2004, pp. 138 – 139.

embora particularizadas, podem ser remetidas a estruturas culturais e linguísticas presentes na comunidade. A linguagem é a chave para uma compreensão das escolhas e articulações significativas que estruturam as decisões dos sujeitos frente aos temas éticos e políticos que se apresentam no espaço público. Como construção social, a linguagem é elemento essencial que permite ao sujeito organizar e expressar suas ideias e sentimentos, de modo que a utilização de uma linguagem insere o sujeito em um contexto cultural e simbólico, fazendo do ser humano um ser histórico e comunitário. “Por isso, toda a expressão desenvolvida pelo sujeito, em termos de fala, possui o seu centro de gravidade (*centre of gravity*) significativo na comunidade linguística”<sup>105</sup>. Neste sentido, Reginaldo Rodrigues da Costa afirma sobre a linguagem:

[a] mediação fundamental para o agir e para o pensar humanos é o *a priori* da linguagem, que pressupõe, desde sempre, a comunicação, o entendimento e o acordo sobre o sentido, o que se dá sempre em uma tradição e cultura. Assim sendo, nosso pensar sobre as coisas e sobre o agir humano, logo, também, sobre a idéia de direitos humanos, se articula já sempre a partir de uma linguagem pública que é coletivamente e culturalmente construída e reconstruída, pragmaticamente, no decorrer da história.

Isso tem como implicação que o sentido da linguagem é historicamente constituído pela comunidade cultural linguística e, uma vez que é através dessa linguagem e de seu sentido que nós determinamos o significado dos direitos, é essa comunidade cultural linguística, intersubjetiva, que, formulando no processo de comunicação e entendimento o sentido da linguagem, constitui, ao mesmo tempo, o sentido da verdade, do bem e do justo, e, por consequência, o sentido da idéia de direitos [...].<sup>106</sup>

Neste sentido, o ser humano está situado em um determinado contexto linguístico, onde faz uso de uma linguagem pública<sup>107</sup> nas relações com seus semelhantes.

Taylor identifica como uma das formas de mal-estar na modernidade justamente a perda da liberdade ocasionada pela supremacia da liberdade negativa. Esta é uma crítica conhecida. Na medida em que os espaços públicos não são ocupados, as decisões políticas são remetidas a uma estrutura burocrática de poder, enquanto os cidadãos retraem-se em suas vidas privadas.

---

<sup>105</sup> ARAÚJO, op. cit., p. 27.

<sup>106</sup> COSTA, Reginaldo Rodrigues. **Nomos**: Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 28.2, jul./dez. 2008/2, p. 286-287.

<sup>107</sup> Manfredo Araújo de Oliveira argumenta sobre o caráter público da linguagem nestes termos: “A linguagem humana é sempre *ato público*, em que sujeitos, falando num contexto de significação, levantam uns aos outros determinadas pretensões, seja em relação aos fatos do mundo, seja em relação às normas de comportamento historicamente vigentes em suas comunidades, seja ainda em relação a suas próprias experiências subjetivas”. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola, ANO p. 177.

## CAPÍTULO 3 - AYAHUASCA, CIÊNCIA E DIREITO

### 3.1 Considerações acerca das religiões ayahuasqueiras

A ayahuasca é uma potente decocção psicoativa feita de duas plantas nativas da floresta Amazônica: o cipó *Banisteriopsis caapi* (conhecido nos contextos ritualísticos como mariri, jagube, rei da força etc) e pela folha do arbusto *Psychotria viridis*, também denominada de chacrona, rainha da luz etc. A ayahuasca já era utilizada em rituais de cura e como instrumento que permitia o acesso ao mundo espiritual desde os tempos pré-colombianos. Assim, a utilização da ayahuasca situa-se em um contexto muito mais amplo de uso de substâncias psicoativas por povos indígenas. Embora o consumo da ayahuasca esteja presente em vários países da América do Sul, é no Brasil que grupos não-indígenas utilizam este chá.<sup>108</sup> Já no século XX, estas populações não-indígenas reinterpretam o uso da ayahuasca, agregando elementos do curandeirismo, do catolicismo, bem como do espiritismo kardecista.<sup>109</sup> No Brasil, a ayahuasca passa a ser utilizada como sacramento em rituais religiosos por diversos grupos. Os três maiores são: Santo Daime, Barquinha e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (ou simplesmente União do Vegetal).

Estas religiões, a exemplo dos casos da religião do Buiti no Gabão, que utiliza a *iboga*, e da *Native American Church* no México e nos EUA, que faz uso do peote [...], reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma leitura influenciada pelo cristianismo. Tal releitura, no caso brasileiro, é formulada a partir da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem europeia [...].<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> “O uso da ayahuasca se espalhou entre a população ribeirinha do Amazonas e, a partir do século passado, converteu-se em sacramento central de organizações sincrético-religiosas brasileiras, com centros em áreas marcadamente urbanas em todo o país [...]”. LUNA, Luis Eduardo. Narrativas da Alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal. LABATE, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, p. 333.

<sup>109</sup> Henman afirma: “*El contenido trascendental original del uso indígena de oasca vino así a ser complementado por muchos elementos dispares: espiritualismo Kardecista, evangelismo protestante, folklore católico barroco y animismo neoafricano; cada uno de los cuales había experimentado un complejo proceso de sincretismo religioso*”. HENMAN, Anthony Richard. **Uso del ayahuasca en un contexto autoritario**. El caso de la uniao do vegetal en brasil. (Originalmente publicado em, América Indígena, vol. XLVI, núm 1, enero-marzo de 1986) Disponível em: <http://www.neip.info/index.php/content/view/2469.html>. Acesso em: 24 de março de 2011.

<sup>110</sup> LABATE, Beatriz Caiuby. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz Caiuby; ARAÚJO, Wladimir Sena (Orgs.). **O uso ritual da Ayahuasca**. Campinas/SP: Mercado de Letras; São Paulo: Fapesp, 2002, p. 233.

Embora existam cisões e rupturas no interior de cada um destes grupos religiosos brasileiros, o intuito é apresentar um panorama geral destes três grupos religiosos, como forma de situar o tema da ayahuasca. Estes grupos religiosos surgem em um período de transformações no meio rural, conquanto surjam em ambientes da periferia urbana de cidades do norte do Brasil. Goulart afirma que a formação destes grupos “[...] envolve também, embora em menor ou maior grau, líderes e adeptos que vieram do mundo rural após uma série de migrações, parecendo implicar num processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade”<sup>111</sup>.

A mais antiga das religiões ayahuasqueiras é o Santo Daime. Criada por Raimundo Irineu Serra, na década de 1930. Aqui, o uso da ayahuasca é trazido para um contexto distinto do indígena, e o próprio chá é renomeado de Daime. A segunda religião é chamada de Barquinha, e nasceu em Rio Branco, no Estado do Acre. O criador da Barquinha, Daniel Pereira de Mattos, participou dos trabalhos de daime com Raimundo Irineu Serra por aproximadamente dez anos. Tanto o criador do Santo Daime, quanto o criador da Barquinha são chamados de Mestre: Mestre Irineu e Mestre Daniel. Em 1945, desliga-se do grupo e forma uma nova religião. A terceira das religiões ayahuasqueiras, a União do Vegetal, criada por José Gabriel da Costa, surge em 1961 no seringal Sunta, em Rondônia. José Gabriel da Costa é chamado de Mestre Gabriel.

O Santo Daime abrange duas vertentes (as mais conhecidas): o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – (CICLU- Alto Santo) e o Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – (CEFLURIS). O CICLU-Alto Santo é liderado pela viúva de Raimundo Irineu Serra, a *dignatária* Madrinha Peregrina Gomes Serra. Já o segundo grupo, o CEFLURIS, tem como líder Alfredo Gregório de Melo, filho do Padrinho Sebastião<sup>112</sup>.

Assim como o Santo Daime, a Barquinha também surgiu em Rio Branco, inclusive no mesmo bairro, a Vila Ivonete. Tanto o criador do Santo Daime, quanto o criador da Barquinha são nascidos no Maranhão. Inicialmente, o movimento espiritual de Daniel Pereira de Matos dava-se em uma humilde construção de taipa conhecida como “Capelinha de São Francisco”. O fundador da Barquinha, mesmo antes de iniciar seu trabalho com o Daime,

---

<sup>111</sup> GOULART, Sandra Lúcia. Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do santo daime, da barquinha e UDV. In: LABATE, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, p.360.

<sup>112</sup> Cf. LABATE, Beatriz Caiuby; *et al.* **Religiões Ayahuasqueiras**: um balanço bibliográfico. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2008, p. 25-26.



já era conhecido na região como um rezador. Segundo Goulart<sup>113</sup>, Daniel Pereira de Matos foi gradativamente unindo suas rezas e *benzeções* ao uso do Daime. Além disto, na Barquinha há uma intensa aproximação com religiões afro-brasileiras, como a Umbanda. Neste sentido, Goulart afirma: “Muitas entidades cultuadas em grupos da Barquinha provêm do panteão umbandista, como preto-velhos, caboclos, encantos do mar, [...] e orixás, como Oxum, Iemanjá, Xangô, que pertencem tanto a alguns tipos de Umbanda quanto ao Candomblé”<sup>114</sup>.

A influência de tradições religiosas afro-brasileiras é mais acentuada na Barquinha do que no Santo Daime. Na primeira, inclusive datas que celebram divindades afro-brasileiras são incorporadas ao seu calendário. No Santo Daime, embora haja a referência a entes cultuados em religiões afro-brasileiras, não há, segundo Goulart, um culto sistemático direcionado a estes seres<sup>115</sup>.

A Barquinha permanece praticamente restrita ao Estado do Acre. Assim como o Alto Santo, não apresenta ações expansionistas. Distinta é a situação do CEFLURIS, que tem crescido, tendo presença inclusive em nível internacional.

José Gabriel da Costa, natural da Bahia, chega a Rondônia aproximadamente em 1943. Trabalha como seringueiro, vindo a criar a União do Vegetal em 1961. Atualmente, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal possui sede geral em Brasília. Até 1982, a sede geral era situada na cidade de Porto Velho. Em termos de participantes, a União do Vegetal é a maior das religiões ayahuasqueiras, contando com aproximadamente quinze mil sócios. Organiza-se por meio de núcleos dispostos em regiões. Há também as chamadas distribuições autorizadas, que são unidades onde se realizam as sessões religiosas. A denominação *distribuição autorizada* é utilizada quando uma unidade local está em seus primeiros momentos. Depois, pode ascender para a categoria de pré-núcleo. Ainda é possível mais uma ascensão para a categoria de núcleo. A União do Vegetal possui uma hierarquia formada do seguinte modo: quadro de sócio, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestre. A direção espiritual do núcleo é da competência do Mestre Representante. Também possui núcleos em nível internacional, na Espanha, no Reino Unido, em Portugal e nos Estados Unidos.

As três religiões ayahuasqueiras possuem, cada uma, suas características e doutrinas próprias. Entre elas existem marcantes distinções entre a forma de organização do

---

<sup>113</sup> GOULART, Sandra Lúcia. **Estigmas de Grupos Ayahuasqueiros**. In LABATE, Beatriz Caiuby et al. (Orgs.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 253.

<sup>114</sup> GOULART, *Ibid.*, p. 253.

<sup>115</sup> GOULART, *Ibid.*, p. 253.

ritual, a denominação do chá, entre outros.<sup>116</sup> Para este estudo, interessa principalmente compreender que estas são religiões que utilizam a ayahuasca como elemento fundamental em seus rituais, e que são religiões que possuem uma origem histórica semelhante. Além disto, em suas origens, estas religiões estão ligadas a grupos de pessoas de baixo poder aquisitivo. A compreensão destes fatores é importante porque, principalmente no início, estes grupos eram estigmatizados, e as características que provinham da situação econômica e da presença de pessoas de pele negra contribuía para esta falta de clareza na real compreensão destas religiões. Se no início o estigma era principalmente a acusação de *curandeirismo*, *charlatanismo*, *macumba*, no final da década de 1960 ocorre uma modificação no foco para fazer surgir um novo modo de estigma, que se consubstancia na visão da ayahuasca como *droga*<sup>117</sup>. Sandra Goulart<sup>118</sup> realiza uma análise sobre o surgimento destas religiões, bem como acerca do estigma que sofreram e ainda sofrem.

Inicialmente, o estigma que recai sobre as religiões ayahuasqueiras diz respeito a uma interpretação cientificista e elitista das ações que os criadores destas religiões desenvolviam, notadamente quanto a trabalhos de cura. Como o Santo Daime e a Barquinha surgiram nas décadas de 1930 e 1940, respectivamente, e a União do Vegetal surgiu em 1961,

---

<sup>116</sup> Sandra Goulart apresenta um panorama sintético acerca das distinções ritualísticas entre as três religiões ayahuasqueiras: “As diferenças entre a União do Vegetal e o Santo Daime e a Barquinha não se dão apenas nos processos históricos de sua formação. Há, igualmente, várias distinções marcantes entre as formas rituais, os preceitos doutrinários, ou os elementos míticos expressos no culto da UDV e os dos cultos do Santo Daime e da Barquinha. Em primeiro lugar, vale notar que se nas duas primeiras religiões ayahuasqueiras o chá recebe, igualmente, o nome de Daime, na UDV ele é designado de Vegetal. Em termos de formas rituais assumidas nos respectivos cultos, chama a atenção o fato de que na Barquinha e no Santo Daime a dança (o bailado) é um aspecto extremamente destacado, de fundamental importância para a expressão dos princípios doutrinários e da mitologia. Já na UDV, ela é totalmente excluída das cerimônias rituais. Nestas, depois do Vegetal ser servido para todos os participantes, os presentes sentam-se e assim devem permanecer até o final da “sessão” (que dura cerca de quatro horas) – termo utilizado para denominar os rituais da UDV. No Santo Daime, a palavra falada, durante a maioria dos rituais, é evitada. Já na Barquinha, são mais frequentes discursos ou palestras feitos pelos dirigentes ou, então, pelas entidades (os “guias”) que incorporam nos médiuns. Porém, é na União do Vegetal que a palavra falada possui, de fato, um papel relevante na organização da estrutura e da dinâmica ritual. Assim, no decorrer das sessões de Vegetal, todos os participantes podem e devem realizar questões para os Mestres que dirigem a cerimônia. Esse conjunto de perguntas e respostas, ao lado da leitura de uma série de documentos oficiais da UDV (estatutos, boletins, resoluções da direção geral do culto, etc.), e também do entoar das “chamadas” (espécies de canções moduladas apenas pela voz de um único participante que canta), formam o conteúdo principal dos rituais da UDV”. GOULART, *Ibid.*, p. 255.

<sup>117</sup> Deve-se anotar aqui, que as religiões afro-brasileiras ainda passam por percalços quanto ao seu reconhecimento. Como ilustração, há o caso da lei 3443/66 do Estado da Paraíba, que exigia, em seu art. 2º, II, alíneas *a* e *b*) que os responsáveis pelos cultos (afro-brasileiros) deveriam apresentar **prova de idoneidade moral**, bem como **prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico**. O art. 2º desta lei foi alvo de uma representação de inconstitucionalidade (como era chamada à época) perante o Supremo Tribunal Federal. Acontece que, antes do julgamento, outra lei do Estado da Paraíba veio modificar o artigo em tela, **retirando as exigências acima aludidas**. Assim, o Supremo Tribunal Federal não chegou ao mérito, julgando prejudicada a representação. Cf. BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Representação de Inconstitucionalidade nº 959-9 - Paraíba. Relator: Ministro Aldir Passarinho. Representante: Procurador Geral da República. Representado: Assembleia Legislativa do Estado da Paraíba.

<sup>118</sup> GOULART, *Ibid.*, 2008.

é principalmente em relação ao Santo Daime e à Barquinha que o estigma do *curandeirismo*, *charlatanismo* foi mais intensamente usado. A União do Vegetal, por sua vez, embora não se possa afirmar que não tenha sido atingida pelo estigma do *curandeirismo*, por ter origem mais tardia, já se encontra em um momento histórico (década de 1960) no qual a acusação estigmatizante está aos poucos passando do *curandeirismo* para a *droga*.

A cidade de Rio Branco apresentava uma estrutura precária em relação ao atendimento médico. Os serviços de saneamento eram escassos e a população tinha dificuldade em ter acesso às consultas e tratamentos médicos. Neste sentido, a primeira das religiões ayahuasqueiras surge, inicialmente, como um culto de cura. Dirigidos por Raimundo Irineu Serra, estes trabalhos possuíam na figura carismática do fundador do Santo Daime um elemento agregador, que era centro de integração das pessoas que buscavam a cura pelo daime. Assim, Irineu Serra era considerado um padrinho, um protetor, que aconselhava casais e auxiliava as pessoas nas questões de ordem moral. O carisma de Irineu Serra (bem como o próprio daime) formava um importante meio para suprir as carências da comunidade, no que diz respeito à cura de enfermidades advindas tanto do trabalho nos seringuais, bem como em relação às próprias doenças endêmicas; além das questões morais. Aqui, segundo Goulart<sup>119</sup>, o daime tanto poderia ser considerado o próprio *remédio* para a cura, quanto também poderia ser o meio pelo qual Irineu Serra era esclarecido para encontrar a cura pela utilização do remédio correto. Neste sentido, Irineu Serra tornava-se um ponto de referência para a comunidade na qual estava realizando seus trabalhos com o daime.

O distanciamento da linguagem utilizada pelo médico em relação àquela linguagem utilizada pelo caboclo, bem como a própria escassez de serviços médicos fazia com que o tratamento com o daime fosse, em certos casos, preferido ao tratamento médico oficial. E isto gerou uma atitude de suspeita por parte das autoridades locais. Goulart afirma:

A posição assumida pelo Mestre Irineu de benfeitor ou organizador de uma população carente nem sempre era bem vista pelas autoridades ou pelos representantes de camadas sociais mais altas da região. O fato, imediatamente aliado ao consumo de uma bebida ligada aos “índios” (e a todo imaginário que estes despertavam), utilizada para curar, gerava bastante desconfiança e, muitas vezes, uma verdadeira perseguição ao culto daimista. [...] Notamos, portanto, que o receio em relação ao culto daimista, neste período de seu surgimento e organização, está, de fato, muito associado ao uso do chá para efeitos de cura e as acusações de “curandeirismo” e “charlatanismo”, que aparecem destacadas neste momento, devem ser entendidas em função desse tipo de associação.<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> GOULART, *Ibid.*, p. 258.

<sup>120</sup> GOULART, *Ibid.*, p. 259.

Aos poucos, o viés do estigma transforma-se: a partir do final da década de 60, a ayahuasca torna-se tema para ações de autoridades das regiões-sede dos grupos ayahuasqueiros sob a justificativa do combate às drogas. A preocupação com o tráfico de drogas, neste momento, situava-se em um contexto mais amplo. O Brasil passava a ser signatário de Convenções que buscavam estruturar a política anti-drogas. Sob a influência promovida pelos Estados Unidos da América, o Brasil adere à política fortemente repressiva no que diz respeito ao tráfico, bem como ao usuário. Cabe ressaltar a adesão do Brasil a duas Convenções das Nações Unidas: a Convenção Única sobre Entorpecentes, assinada em Nova York, a 30 de março de 1961 e aprovada pelo Decreto Legislativo nº 5, de 1964; bem como a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas, assinada em 21 de fevereiro de 1971 pelo Brasil e aprovada pelo Decreto legislativo nº 90, de 1972. A Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas traz em seu texto uma lista de substâncias proscritas, divididas em quatro relações. A *lista de substâncias na relação I* elenca em seu rol a dimetiltriptamina (DMT), e como se sabe, a dimetiltriptamina é encontrada na ayahuasca (mais especificamente em uma das espécies vegetais - *Psychotria viridis*).

No início da década de 1970, a polícia federal instala-se em rio Branco. Goulart<sup>121</sup> afirma que já em 1974 a polícia federal demonstra interesse em conhecer melhor estes grupos que utilizavam o chá ayahuasca. Alguns dos adeptos destes cultos foram chamados para depoimento com o intuito de esclarecer o que era este chá, quais os efeitos, e do que era composto. Assim, o foco fundamental da abordagem dos agentes estatais passa a ser o próprio chá, isto é, a substância como uma droga em potencial. Em outras palavras, o que gerava a atitude investigativa não era um complexo de práticas religiosas consideradas de menor valor, mas a própria decocção como algo que deveria ser conhecido pelas autoridades policiais.

Cabe esclarecer, todavia, que mesmo antes da instalação da policia federal, as autoridades policiais locais já haviam realizado interferências em relação aos mestres criadores das religiões ayahuasqueiras, especialmente em relação a Raimundo Irineu Serra e José Gabriel da Costa. Em 1967, José Gabriel da Costa foi detido, passando aproximadamente vinte e quatro horas na delegacia local. Este evento demonstra o nível de entendimento das autoridades estatais sobre o tema ayahuasqueiro: em plena sessão do Vegetal, ou seja, em plena realização do ritual religioso, um agente policial convoca José Gabriel da Costa para conduzi-lo até a delegacia para esclarecimentos. É importante destacar que este acontecimento é interpretado pelos discípulos como um momento no qual o mestre também

---

<sup>121</sup> GOULART, *Ibid.*, p. 264.

está ensinando. O *fato da prisão* foi publicado em um jornal local intitulado Alto Madeira, em 1967. Esta matéria incorporou-se às sessões da União do Vegetal, de modo que é lido logo no início do ritual religioso.

### **3.2 A legalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil**

Os primeiros movimentos do processo de legalização da ayahuasca no Brasil ocorreram na década de 1980. Embora, como afirmado acima, outros acontecimentos anteriores a este período estivessem diretamente ligados à questão da legalização e legitimidade do uso da ayahuasca, é apenas na década de 1980 que o Estado pronuncia-se de modo mais organizado acerca do uso desta decocção psicoativa em rituais religiosos.

Em setembro de 1981, um jovem que frequentava o ritual do Santo Daime na Colônia Cinco Mil, é detido por porte de maconha. Esta Colônia Cinco Mil era a comunidade original de Sebastião Mota de Melo, situada nos arredores de Rio Branco. Segundo Edward McRae, Sebastião de Melo liderava uma comunidade que guardava uma considerável distancia da Igreja de Irineu Serra. Assim, Mestre Irineu deu permissão para que Sebastião realizasse suas cerimônias e preparasse seu Daime. Como sinal de respeito, Sebastião de Melo, também conhecido como Padrinho Sebastião, entregava parte de sua produção de Daime a Mestre Irineu, conduzindo seus discípulos à Igreja de Mestre Irineu nas principais cerimônias. Depois do falecimento de Mestre Irineu, que ocorreu em 1974, Padrinho Sebastião de desliga da organização central do Santo Daime<sup>122</sup>. Cabe aqui, destacar que a comunidade de Padrinho Sebastião possuía uma natureza mais eclética, abrindo-se para pessoas que buscavam experiências espirituais, estéticas etc, e resultando em um grupo diversificado com influências do movimento *hippe* e *new age*, dentre outros.

Como afirmado acima, o jovem foi detido portando *Cannabis sativa*. Deste modo, a polícia organizou uma ação e foi até a Colônia Cinco Mil. Lá, encontrou cerca de dezoito *pés* de *Cannabis sativa*. As plantas foram destruídas, mas a polícia não efetuou, neste momento, nenhuma prisão. Este acontecimento, entretanto, gerou consequências, e em 1982, o Ministério da Justiça instituiu uma comissão para averiguar a situação do uso deste chá, bem como sua possível relação com o uso de outras substâncias psicoativas. Mas é apenas em

---

<sup>122</sup> McRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas. In: LABATE, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, p. 466.

1985 que a problemática em torno da legitimidade do uso da ayahuasca ganha uma proporção maior. Isto porque a DIMED (Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde), por meio da Portaria 02/85, inclui uma das plantas que compõe a ayahuasca, o cipó *Banisteriopsis caapi*, na lista de substâncias/produtos proscritos. Interessante notar que a polêmica da legalização da ayahuasca gira em torno da existência de DMT (dimetiltriptamina) no chá, mas esta DMT não está presente no cipó, mas na outra espécie vegetal, especificamente na folha da *Psychotria viridis*. Além disto, a Divisão de Medicamentos deveria ter submetido sua decisão à orientação normativa e supervisão técnica do COFEN – Conselho Federal de Entorpecentes, para realizar a inclusão do cipó na lista de substâncias/produtos proibidos. Houve, portanto, um problema de *competência*. O decreto 85.110/80<sup>123</sup> elenca nos incisos do art. 3º os órgãos que compreendem o Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes. Dentre eles, no inciso “II - o órgão de vigilância sanitária do Ministério da Saúde”. A questão se apresenta quando da leitura do § 1º: “Os órgãos mencionados nos incisos II e seguintes ficam sujeitos à orientação normativa e supervisão técnica do Conselho Federal de Entorpecentes no que tange às atividades disciplinadas pelo Sistema, sem prejuízo da subordinação administrativa aos órgãos em cujas estruturas estiverem integrados”. Assim, a DIMED – Divisão de medicamentos do Ministério da Saúde deveria ter submetido sua decisão de incluir a espécie *Banisteriopsis caapi* à plenária do COFEN. Neste sentido, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal dirige petição ao COFEN para a regularização da situação. Por sua vez, o COFEN determinou, por meio da Resolução 04/85, a instituição de um grupo de trabalho.

Na Portaria 04/85, lê-se:

O presidente do Conselho Federal de Entorpecentes, no uso de suas atribuições legais; e CONSIDERANDO a inclusão de vegetais não constantes das listas internacionais fixadas pelo Conselho Econômico e Social da Organização das Nações Unidas, ECOSOC, na relação de produtos controlados, emitida por Portaria da DIMED; **CONSIDERANDO que não constam registros no CONFEN sobre estudos relativos a esses vegetais**; CONSIDERANDO a necessidade de se conhecer e examinar todos os seus aspectos, **inclusive sociológicos, antropológicos, químicos, médicos e de saúde em geral**; CONSIDERANDO que a questão de sua produção e consumo devem ser examinados levando-se em conta todos estes aspectos, RESOLVE: Designar um Grupo de Trabalho, constituído pelos Conselheiros Doutor ANTONIO CARLOS DE MORAES, Vice-Presidente do CONFEN, Doutora SUELY ROZENFELD, Professores ISAC GERMANO KARNIOL e SERGIO DARIO SEIBEL, Doutor PAULO GUSTAVO MAGALHÃES PINTO, respectivamente, representantes do Ministério da fazenda, da Divisão de Representação a Entorpecentes do DPF, para, sob a presidência do

---

<sup>123</sup> Atualmente, este decreto encontra-se revogado pelo decreto 2.632/98.

primeiro, examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas daqueles vegetais, em todos os seus aspectos [...] <sup>124</sup> (Grifo nosso).

O grupo de trabalho deveria, portanto, examinar a conveniência da suspensão provisória da inclusão da espécie vegetal *Banisteriopsis caapi* em tal lista proibitiva. Interessante perceber que o parecer citado acima afirma não existirem registros de estudos sobre as espécies vegetais. Além disto, a resolução afirma que os estudos não devem apenas se limitar ao aspecto químico, mas também levar em consideração os aspectos sociológico e antropológico. O resultado da pesquisa realizada por este grupo de trabalho está consubstanciado em um parecer. O grupo de trabalho sugere a suspensão provisória da espécie *Banisteriopsis caapi*, até que sejam completados os estudos sobre o tema. Este parecer foi submetido à plenária do Conselho Federal de Entorpecentes no dia 31 de janeiro de 1986, sendo aprovado por unanimidade.

São trechos do parecer que merecem destaque:

CONSIDERANDO que o referido uso ritual do “Daime” há muitas décadas vem sendo feito, sem que tenha redundado em qualquer prejuízo social conhecido; CONSIDERANDO que, segundo o relatório antes referido, “padrões morais e éticos de comportamento em tudo semelhantes aos existente e recomendados na nossa sociedade, por vezes até de modo bastante rígido, são observados nas diversas seitas”; CONSIDERANDO que a Resolução Número 04/85, atenta aos múltiplos aspectos envolvidos no uso ritual de substâncias derivadas de espécies vegetais, por comunidades religiosas ou indígenas, tais como os sociológicos, antropológicos, químicos, médicos e da saúde, em geral, determina o exame de TODOS esses aspectos, que devem ser, assim, levados em conta em decisões sobre questões relativas ao uso daquelas espécies vegetais; CONSIDERANDO, entretanto, que pela Portaria 02/85 da DIMED, o “Banisteriopsis Caapi” foi incluído entre as drogas constantes da lista de produtos proscritos, sem a observância, porém, do que dispõe o §1º, do artigo 3º, do Decreto Número 85110, de 02/09/1980, posto que, sem prévia audiência do CONFEN, a quem cabe a orientação normativa e compete a supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes; CONSIDERANDO, finalmente, a necessidade de implementar diversos outros estudos referidos na Resolução 04/85, além daqueles procedidos pelos Drs. ISAC GERMANO KARNIOL e SÉRGIO DARIO SEIBEL, o Grupo de Trabalho sugere ao Egrégio Plenário do Conselho Federal de Entorpecentes seja chamado à ordem o processo de inclusão do “Banisteriopsis Caapi”, na supracitada lista da DIMED, para ser, provisoriamente, suspensa aquela inclusão, até que sejam completados os estudos de todos os aspectos referidos na Resolução 04/85 mantido, até lá, rigorosamente, o estado anterior (“status quo ante”) à indigitada Portaria 02/85 – DIMED, oficiadas as seitas usuárias do “Daime” ou outro nome que tenha a beberagem resultante da decocção das espécies supracitadas, sendo certo que o CONFEN poderá, a todo tempo, reformar a decisão de suspensão provisória, ora sugerida, caso sejam apurados fatos supervenientes que indiquem, por qualquer forma, o mau uso do chá, inclusive traduzido no aumento de usuários. <sup>125</sup>

---

<sup>124</sup> BRASIL. Conselho Federal de Entorpecentes. Portaria 04/85.

<sup>125</sup> BRASIL. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer submetido à plenária em 31 de janeiro de 1986.

Assim, por meio de uma nova resolução, a resolução nº 06/86, o Conselho Federal de Entorpecentes resolve por unanimidade de votos, com fundamentos nos parágrafos 1º e 2º, do artigo 3º, do Decreto nº 85.110/80 suspender provisoriamente a inclusão do *Banisteriopsis Caapi* na Portaria nº 02/85 da DIMED, bem como manter o Grupo de Trabalho para concluir os estudos de todos os aspectos (sociológico, antropológico, saúde em geral *etc*) referidos na Resolução nº 04/85, do CONFEN. O prazo para a conclusão foi de seis meses. Deste modo, em 26 de agosto de 1987, o relatório final do grupo de trabalho foi apresentado. Nele, retira-se a ayahuasca da lista de substância proscrita, recomendando-se que isto se dê em caráter definitivo.

Em novembro de 1991, os mais conhecidos grupos ayahuasqueiros assinam a Carta de Princípios. Esta carta, sem *status* jurídico, estabelece um compromisso ético em relação ao uso da ayahuasca, trazendo procedimentos comuns para os diversos grupos religiosos, sem prejuízo de suas doutrinas e convicções próprias. A Carta afirma que seu objetivo é preservar a imagem e garantir o direito daquelas entidades que a assinaram. Esta Carta também pode ser vista como uma forma de legitimar o uso da ayahuasca em relação à sociedade, visto que, entre outros, ela busca demonstrar a boa-fé e a conduta ética dos grupos signatários. Segundo Beatriz Labate: “[...] de 18 a 21 de novembro de 1992, ocorreu a consagração desse documento na Primeira Conferência Internacional da Ayahuasca, em Rio Branco (AC)”.<sup>126</sup> A Carta estabelece que as entidades se comprometem a zelar pela permanência dos participantes do ritual nos locais de culto até o encerramento do mesmo; estabelece também que é vedada a participação nos rituais assim como a utilização da ayahuasca por pessoas sob efeito de substâncias proscritas ou embriagadas; afirma que as propriedades curativas da ayahuasca, reconhecidas pelas entidades signatárias deve ser compreendida pelo prisma espiritual, evitando-se a propagação de informações sensacionalistas que possam induzir pessoas a equívoco; afirma também que a participação de pessoas menores de idade apenas pode acontecer mediante a autorização dos pais ou responsáveis. Outro ponto relevante que é destacado na Carta de princípios é o dever de cuidado que as entidades devem ter ao veicularem informações sobre a ayahuasca. A Carta identifica um tratamento inadequado de informações por parte da mídia, afirmando, inclusive,

---

<sup>126</sup>LABATE, Beatriz Caiuby. Dimensões Legais, Ética e Políticas da Expansão do Consumo da Ayahuasca. In: LABATE, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, p. 409.



que parte das controvérsias acerca da ayahuasca surge pela existência de equívocos instrumentalizados pela disseminação de informações distorcidas<sup>127</sup>.

Outro ponto que também pode ser destacado é a afirmação de que a legalização da ayahuasca é objetivo prioritário das entidades que subscrevem a Carta, para que os obstáculos quanto ao uso adequado da ayahuasca sejam superados.

Em 1992 é aberta uma investigação por parte do COFEN, para averiguar uma *denúncia anônima*<sup>128</sup> que tinha sido elaborada em 1988. O COFEN designa um grupo de trabalho formado por estudiosos e profissionais de diversas áreas. Ainda em 1992, o relatório conclui que não há coerência na denúncia. Sobre a denúncia, Beatriz Labate diz: “Tal denúncia afirma que os adeptos das seitas ‘são calculados nos grandes centros urbanos em mais de dez milhões de fanáticos [...] são os adeptos induzidos ao trabalho escravo [...]’<sup>129</sup>

Em dezessete de agosto de 2004, o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (antigo COFEN) aprova em reunião plenária um parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico. Este parecer reitera a legitimidade do uso religioso da ayahuasca, tratando também do uso do chá por menores e por mulheres grávidas, bem como da importância de pesquisas acerca das qualidades fitoterápicas da ayahuasca. A utilização do chá por menores, segundo a perspectiva exposta no parecer, está resguardada pelo exercício do poder familiar. Assim, está contido no poder familiar o direito de orientação dos filhos quanto aos temas religiosos. Tanto em relação aos menores quanto às mulheres grávidas permanece o dever de cautela para a adequação à situação peculiar na qual se encontram estas pessoas. Assim, o parecer afirma que a necessária: “A participação da criança e do adolescente no culto religioso de seus pais está ligada, intimamente, ao estabelecimento, pelos mesmos pais, do nível dessa participação pela qual são responsáveis [...]”<sup>130</sup>. Prossegue afirmando que se deve levar em conta um conjunto de condições: “[...] além das condições físicas e psíquicas

---

<sup>127</sup> Beatriz Caiuby Labate escreveu o artigo **As Encruzilhadas da imprensa: Uma análise da reportagem de capa da Revista Isto É sobre a ayahuasca**. A autora apresenta uma visão clara de como o tema do uso religioso da ayahuasca ainda é alvo de compreensões distorcidas. *In* Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS - UFSCar, v.1, n.2, jul.-dez. 2009, p. 105 – 115.

<sup>128</sup> Cabe ressaltar, que a Constituição de 1988 veda a denúncia anônima.

<sup>129</sup> LABATE, Beatriz Caiuby. Dimensões Legais, Ética e Políticas da Expansão do Consumo da Ayahuasca. *In*: LABATE, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, p. 410.

<sup>130</sup> CONAD. Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico sobre o uso religioso da ayahuasca aprovado em 17 de Agosto de 2004.

peculiares à fase de desenvolvimento e estruturação da personalidade - os valores culturais, próprios do contexto social da criança e do adolescente”<sup>131</sup>.

Em quatro de novembro de 2004, o CONAD expede a Resolução n° 5, que dispõe sobre o uso religioso e sobre a pesquisa da ayahuasca. Esta Resolução institui o Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), nos seguintes termos:

Art. 1° Fica instituído GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO para levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, bem como para a pesquisa de sua utilização terapêutica, em caráter experimental.

Art. 2° O GRUPO MULTIDISCIPLINAR DE TRABALHO será composto por seis membros, indicados pelo CONAD, das áreas que atendam, entre outros, aos seguintes aspectos: antropológico, farmacológico/ bioquímico, social, psicológico, psiquiátrico e jurídico. Além disso, o grupo será integrado por mais seis membros, convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos, usuários da ayahuasca.<sup>132</sup>

O Grupo Multidisciplinar de Trabalho apresentou o relatório final em vinte e três de novembro de 2006. Nas afirmações iniciais, o relatório diz que o grupo teve o intuito final de construir um documento que cristalizasse a deontologia do uso da ayahuasca. O relatório entende o “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 [...]”<sup>133</sup>.

Segundo o ponto oito do relatório, os principais temas debatidos foram: cadastramento das entidades; aspectos jurídicos e legais para regulamentação do uso religioso e amparo do direito à liberdade de culto; regulação de preceitos para produção, uso, envio e transporte da Ayahuasca; procedimentos de recepção de novos interessados na prática religiosa; definição de uso terapêutico e outras questões científicas; ayahuasca, cultura e sociedade.

Reafirma-se a legitimidade do *uso religioso* da ayahuasca. Assim, o Grupo Multidisciplinar de Trabalho reconhece o caráter religioso não apenas do ritual no qual o chá é ingerido. Compreende-se como ato religioso desde o plantio das espécies vegetais que compõe a ayahuasca, o preparo do chá, seu armazenamento, e é claro, a sua ingestão. Isto para deixar explícito que todas estas ações são atos de fé, e não de comércio. O custo com a

---

<sup>131</sup> CONAD. Parecer da Câmara de Assessoramento Técnico-Científico sobre o uso religioso da ayahuasca aprovado em 17 de Agosto de 2004.

<sup>132</sup> CONAD. Resolução n° 5, de 4 de novembro de 2004. Diário Oficial da União, Edição 214, Seção 1, 08/11/2004, p. 8.

<sup>133</sup> CONAD. Relatório final do grupo multidisciplinar de trabalho - GMT- ayahuasca.

produção da ayahuasca deve ser suportado pela comunidade usuária, de modo que este custo de produção não se confunde com o lucro.

O relatório também argumenta que o uso religiosa da ayahuasca deve guardar responsabilidade ambiental, pela utilização das espécies vegetais nativas da Amazônia. As entidades religiosas devem, portanto, buscar alcançarem a auto-sustentabilidade na produção do chá. Quanto à difusão das informações veiculadas pela mídia acerca da ayahuasca, o relatório prima pela discrição e pelo tratamento zeloso destas informações, para que não seja, equivocadamente, formada uma imagem da distorcida e sensacionalista da ayahuasca.<sup>134</sup>

Ao final do relatório são apresentados princípios deontológicos para o uso religioso da ayahuasca. Estes princípios podem ser assim sintetizados: veda-se o uso da ayahuasca em associação com substâncias ilícitas; reconhece-se o caráter religioso dos atos que envolvem plantio, produção, guarda e ingestão da ayahuasca; auto-sustentabilidade e responsabilidade ambiental em relação às espécies vegetais; discrição na veiculação de informações; as propriedades curativas da ayahuasca devem ser compreendidas pela perspectiva espiritual; recomenda-se que cada grupo que utiliza a ayahuasca que se constituam em pessoas jurídicas, mantendo controle sobre o ingresso de novos adeptos.

Em vinte e cinco de janeiro de 2010, o CONAD aprova a resolução n° 1. Esta resolução foi publicada no Diário Oficial da União em vinte e seis de janeiro de 2010.<sup>135</sup> O CONAD resolve dar ampla publicidade ao relatório do Grupo Multidisciplinar referido acima.<sup>136</sup> Até o presente momento, esta foi a última resolução do CONAD sobre a legalização da ayahuasca.

---

<sup>134</sup> Pela clareza das afirmações, cabe aqui transcrever este trecho do relatório acerca da relação ayahuasca e mídia: “A publicidade da Ayahuasca também tem sido motivo de deturpações e abusos, notadamente na Internet. Observa-se, principalmente neste meio de comunicação, o oferecimento de toda espécie de cursos e oficinas remuneradas, cujo elemento central é o uso da Ayahuasca associado a promessas de experiências transformadoras descomprometidas com o ritual religioso. A partir das experiências das entidades e de suas práticas rituais, verifica-se que o uso ritual responsável é incompatível com a publicidade e a oferta de promessas de curas milagrosas, de transformações pessoais arrebatadoras e com a indução das pessoas a acreditarem que a Ayahuasca é o remédio para todos os males. É consenso no GMT que quem faz uso religioso responsável não divulga informações que possam induzir as pessoas a terem uma imagem fantasiosa da Ayahuasca e trata do tema com discrição, sem fazer alardes dos efeitos da substância.” CONAD. Relatório final do grupo multidisciplinar de trabalho - GMT- ayahuasca.

<sup>135</sup> CONAD. Resolução n°1, de 25 de janeiro de 2010 (Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam). Diário Oficial da União – Seção 1 – n° 17, terça-feira, 26 de janeiro de 2010.

<sup>136</sup> “Art. 1° Determinar a publicação, na íntegra, do Relatório Final, do Grupo Multidisciplinar de Trabalho (GMT), fazendo-o parte integrante da presente Resolução. Art. 2° Independentemente da publicação oficial, dar ampla publicidade à presente Resolução, com o anexo Relatório Final, através da entrega deste expediente a todos os conselheiros integrantes do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD), inclusive para

### 3.3 A decisão da Suprema Corte Norte-Americana sobre o uso religioso da ayahuasca

Em 21 de maio de 1999, nos Estados Unidos, mais especificamente no Estado do Novo México, agentes estatais norte-americanos apreenderam um volume com ayahuasca. O chá sacramental estava destinado a um pré-núcleo do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal. Segundo informações contidas no *site* desta instituição religiosa, durante dezoito meses tentou-se recuperar o chá, mas não houve sucesso. Deste modo, a União do Vegetal impetra ação judicial<sup>137</sup>. Em primeira instância, a União do Vegetal buscava uma ordem que visava protegê-la da circunstância de perigo imediato. Obteve provimento a seu favor tanto em primeira instância. A decisão judicial proibia o governo norte-americano de impedir a importação, bem como o consumo da ayahuasca por parte dos requerentes. O governo norte-americano apelou para o Tribunal de Apelação do 10º Circuito. O Tribunal manteve a decisão de primeira instância. Deste modo, foi protocolado recurso junto à Suprema Corte.

O foco jurídico da questão diz respeito ao *Religious Freedom Restoration Act* de 1993, bem como o *The Controlled Substances Act*. O primeiro afirma que só pode haver limitação da liberdade religiosa se restar comprovado dano advindo da prática religiosa, de modo que era necessária a existência de relevante interesse para que houvesse a legitimidade da proibição. O segundo considera a DMT como substância proscrita. Um dos principais argumentos do governo norte-americano foi o da proibição da DMT, bem como a necessidade relevante de controle em relação às substâncias psicotrópicas. A União do Vegetal, por sua vez, argumenta que é instituição religiosa bem organizada e estruturada com origem no Brasil. Afirma que em dezessete anos de utilização religiosa da ayahuasca não havia problemas de saúde de seus sócios relacionados ao uso do chá. Afirma também que a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971, que tem os Estados Unidos como signatário, não faz menção à bebidas feitas por infusão, com uso de plantas, o que não geraria proibição por parte da Convenção<sup>138</sup>.

---

encaminhamento às instituições que representam, para os fins previstos na ementa da presente Resolução”. CONAD. Resolução nº1, de 25 de janeiro de 2010 (Dispõe sobre a observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas - CONAD sobre normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da Ayahuasca e dos princípios deontológicos que o informam). Diário Oficial da União – Seção 1 – nº 17, terça-feira, 26 de janeiro de 2010.

<sup>137</sup> Cf. <http://www.udv.org.br/A+boa+causa+da+UDV+da+origembra+vitoria+na+Suprema+Corte+dos+EUA/Destaque/19/>

<sup>138</sup> Cf. GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito comparado. A Suprema Corte norte-americana e o julgamento do uso de huasca pelo Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV). Colisão de**

Em 21 de fevereiro de 2006 a Suprema Corte publica sua decisão garantindo o direito de utilizar a ayahuasca em rituais religiosos. O acórdão, unânime, foi redigido por John G. Roberts, então presidente da Suprema Corte.

### **3.4 Ayahuasca e espiritualidade: uma possibilidade de superação do tratamento estritamente cientificista**

O uso de substâncias psicoativas pela humanidade data de milhares de anos. Dos xamãs siberianos, aos índios americanos, ao culto da iboga na África, só para citar alguns exemplos, a humanidade tem utilizado psicoativos presentes em raízes, folhas, cogumelos, dentre outros, para a potencialização de experiências místicas. Strassman afirma que o consumo de substâncias com efeitos psicodélicos precede a história escrita e é anterior ao surgimento da espécie humana moderna.<sup>139</sup> Acerca da DMT, especialmente, Strassman afirma que ela (presente nas folhas da *Psychotria viridis*, que é uma das plantas que compõe a ayahuasca) é mais abundante nas espécies vegetais da América Latina e, embora já se fizesse uso há milhares de anos, o conhecimento da relação da DMT com a humanidade só foi estudado a aproximadamente cento e cinquenta anos.<sup>140</sup>

A utilização destas substâncias psicoativas desempenhava um importante papel para as respectivas comunidades. Assim, os laços de solidariedade social, bem como aspectos da vida artística e espiritual eram sustentados em boa parte pelas visões e êxtases catalisados pela expansão da percepção e sensibilidade. Pela perspectiva da racionalidade moderna, estes modos de organização da vida social podem parecer confusos. No entanto, a ligação do ser humano com a natureza não se dava nos moldes de uma relação que empreende a dominação da natureza. Eliade afirma que:

É preciso dizer, desde já, que o mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado, é uma descoberta recente na história do espírito humano. [...] a dessacralização caracteriza a experiência total do homem não religioso das

---

**princípios: liberdade religiosa v. repressão a substâncias alucinógenas. Um estudo de caso.** Jus Navigandi, Teresina, ano 12, n. 1537, 16 set. 2007. Disponível em: <<http://jus.uol.com.br/revista/texto/10393>>. Acesso em: 12 de abril de 2011.

<sup>139</sup> “The history of human use of plants, mushrooms, and animals for their psychedelic effects is far older than written history, and probably predates the appearance of the modern human species”. STRASSMAN, Rick. **DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences.** Vermont: Park Street Press, 2001, p. 21.

<sup>140</sup> “DMT is most abundant in plants of Latin America. There, humans have known of its amazing properties for some tens of thousands of years. However, it is only in the last 150 years that we have gained some inkling of the antiquity of DMT's relationship with our species”. STRASSMAN, Op. cit., p. 43.

sociedades modernas, o qual, por essa razão, sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas. [...] O leitor não tardará a dar-se conta de que o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo da sua história. Esses modos de ser no Mundo não interessam unicamente à história das religiões ou à sociologia, não constituem apenas o objeto de estudos históricos, sociológicos, etnológicos. Em última instância, os modos de ser sagrado e profano dependem das diferentes posições que o homem conquistou no Cosmos e, conseqüentemente, interessam não só ao filósofo mas também a todo investigador desejoso de conhecer as dimensões possíveis da existência humana.<sup>141</sup>

Neste sentido, para se compreender o uso de psicoativos em contextos espirituais não se deve apenas levar em conta o discurso acerca dos efeitos químicos, até porque os próprios efeitos químicos podem variar dependendo das características de cada pessoa, em uma complexa rede de interações que também passa pelos elementos contextuais. Strassman afirma, exemplificativamente, que o ambiente, as pessoas, a qualidade do ar e os sons fazem parte do jogo no qual a substância produz seus efeitos. Estas substâncias psicoativas são, por vezes, chamadas de alucinógenos. Existem outras denominações. Strassman cita, além de *hallucinogen: entheogen, mysticomimetic, oneirogen, phanerothyme, phantasticant*<sup>142</sup>, dentre outros. A expressão *enteógeno* significa *que contém Deus, que é capaz de expressar a divindade*. MacRae afirma: “*enteógeno*, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente ‘deus dentro’ [...] Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si”.<sup>143</sup> Outro termo utilizado para denominar as substâncias psicoativas é *psicointegrador*. O termo *psicointegrador* refere-se às substâncias e espécies vegetais que possuem efeitos semelhantes aos da ayahuasca. Segundo Winkelman *apud* Luis eduardo Luna, na substância psicointegradora: “o papel simultaneamente terapêutico, religioso, espiritual e medicinal destas plantas tem implicações para o entendimento tanto da natureza da consciência humana como para o espiritual”.<sup>144</sup>

Os fatores que possuem relevância para a averiguação dos efeitos das substâncias psicoativas são agrupados em três esferas: 1) a substância e os efeitos fisiológicos, 2) o *set*, e 3) o *setting*.<sup>145</sup> O que interessa mais especialmente é o ponto 2 e o ponto 3. O *set* diz respeito

---

<sup>141</sup> ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes. p. 14-15.

<sup>142</sup> Cf. STRASSMAN, Op. cit., p. 30.

<sup>143</sup> MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 16.

<sup>144</sup> LUNA, Op. Cit., p. 339.

<sup>145</sup> Strassman afirma que: “Psychedelics exert their effects by a complex blending of three factors: *set*, *setting*, and *drug*. *Set* is our own makeup, both long term and immediate. It is our past, our present, and our potential future; our preferences, ideas, habits, and feelings. *Set* also includes our body and brain. The psychedelic experience also hinges on *setting*: who or what is or isn't in our immediate surroundings; the environment we're

ao estado emocional, os traços de sua personalidade. O *setting* diz respeito ao campo simbólico circunjacente, que confere ao efeito, diferenciadas tonalidades. No caso ayahuasqueiro, o contexto simbólico insere o membro no potencial de compartilhar valores que o guiam e auxiliam na interpretação da experiência com o chá psicoativo. No caso da ayahuasca, o contexto religioso exerce importante função estabilizadora para os adeptos da comunidade de fé. A presença da DMT na ayahuasca tem levado à classificação da ayahuasca como alucinógeno. Mais de perto, percebe-se que há diversas possibilidades de classificações, dependendo do ângulo pelo qual se está analisando a ayahuasca.

A revitalização do uso de psicoativos em contextos místicos, a partir da segunda metade do século XX<sup>146</sup>, põe em relevo a complexa relação do ser humano com uma tecnologia altamente desenvolvida (e a visão de mundo própria de uma concepção científica), bem como os dilemas éticos, espirituais e ambientais que se mesclam em uma sociedade heterogênea. Assim, o uso religioso da ayahuasca está inserido em um contexto maior de retomada de compreensões espirituais típicas do xamanismo. Esta retomada de elementos xamânicos filtrados por uma releitura contemporânea tem sido apontada como estando presente em grande parte do mundo ocidental, e denominada de neoxamanismo. Assim, a ideia de um neoxamanismo difundiu-se entre diversos campos da sociedade e atores sociais, formando uma espécie de xamanismo ocidental moderno como fenômeno global “*a partir del cual se están convocando nuevas subjetividades, filosofías, éticas y estéticas de vida bajo el referente de la espiritualidad indígena como alternativa al modelo hegemónico.*”<sup>147</sup> Esta alternativa ao modelo hegemônico pode ser compreendido como a possibilidade de novas formas de expressão religiosa, e como uma prática espiritual expressiva que ressalta a crise da modernidade, realizando uma crítica à dominação predatória da natureza.

---

in, whether natural or urban, indoor or outdoor; the quality of the air and ambient sound around us; and so on. Setting also partakes of the *set* of who is with us while we take the drug, whether they be a friend or a stranger, relaxed or tense, a supportive guide or a probing scientist. Then, there is the *drug*. First, what do we call it? Even among researchers there is little agreement over this crucial point. Some don't even use the word *drug*, preferring instead *molecule, compound, agent, substance, medicine, or sacrament.*” STRASSMAN, Op. cit., p. 29-30. Também Edward McRae expressa entendimento no mesmo sentido: “Ao abordar a relação entre as substâncias psicoativas, o usuário e o meio social em que ele vive, e preciso levar em conta três fatores: 1. A substância e sua atuação na fisiologia do corpo humano. 2. O *set*, estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas a respeito dos efeitos da substância. 3. O *setting*, meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância.” MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua.** Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 17.

<sup>146</sup> “*Por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX han aparecido en diversos lugares del mundo manifestaciones de revitalización de tradiciones y prácticas chamánicas de origen indígena por parte de personas urbanas no indígenas, reconfiguradas bajo un ideal espiritual occidental.*” CAICEDO, Alhena. **Neochamanismos y Modernidad:** Lecturas sobre la emancipación, p. 115. In: Nómadas, nº 26, Abril 2007, Universidad Central – Colombia, p. 114-127.

<sup>147</sup> CAICEDO, Op. cit., p. 116.

Esta ligação com a natureza, que gera a atenção com os temas ambientais, é conformada por um conhecimento popular e mítico, que compreende a natureza de modo um tanto distinto da apreensão científica. Aqui, surge, portanto, a questão do *status* deste conhecimento que não se estrutura pela utilização de um método científico. Na obra *Para Descolonizar el Occidente*, Boaventura afirma que a modernidade é sustentada por um projeto epistemológico. O projeto epistemológico põe a ciência como o ramo do conhecimento detentor da condição de decidir acerca da verdade/falsidade<sup>148</sup>. As verdades científicas são expostas como a mais elaborada expressão do conhecimento humano<sup>149</sup>. Embora, como diz Boaventura, a validade do conhecimento científico é atestada apenas para determinados objetos, em determinadas circunstâncias, sob determinados métodos. Boaventura de Sousa Santos indaga:

*Puesto que la validez universal de una verdad científica es obviamente siempre muy relativa, dado que puede ser comprobada solamente en lo referente a ciertas clases de objetos bajo determinadas circunstancias y establecida por ciertos métodos, ¿cómo se relaciona esto con otras posibles verdades que puedan demandar un estatus mayor pero que no se puedan establecer según métodos científicos, tales como la razón y la verdad filosófica, o como la fe y la verdad religiosa?*<sup>150</sup>

É claro que a ciência tem contribuído, principalmente na área médica, para o conforto dos sujeitos em questão. Mas aqui não se desqualifica o conhecimento científico. Trata-se, na realidade, de compreender o processo social e político pelo qual a ciência moderna tem dominado as diversas esferas da vida humana, deslocando para um lugar secundário as outras formas de conhecimento. Em relação ao uso religioso da ayahuasca, isto é nitidamente percebido quando se trata do tema apenas o ponto de vista químico. Os saberes consubstanciados nas práticas religiosas ayahuasqueiras, especialmente os relativos aos efeitos psíquicos do chá, sua melhor forma de administração, bem como o modo pelo qual o

---

<sup>148</sup> “En el campo del conocimiento, el pensamiento abismal consiste en conceder a la ciencia moderna el monopolio de la distinción universal entre lo verdadero y lo falso, en detrimento de dos cuerpos alternativos de conocimiento: la filosofía y la teología. El carácter exclusivista de este monopolio se encuentra en el centro de las disputas epistemológicas modernas entre formas de verdad científicas y no científicas.” SANTOS, op. cit., p.13.

<sup>149</sup> Taylor comenta este prestígio da ciência nos seguintes termos: “Em certo sentido, portanto, a civilização que se desenvolveu na Europa na segunda metade do século XIX tendia a ter entranhada a concepção iluminista do homem, em sua progressiva transformação da natureza, em suas estruturas coletivas e em sua mais prestigiosa realização intelectual, a ciência”. TAYLOR, Charles. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 170.

<sup>150</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para descolonizar el Occidente : más allá del pensamiento abismal**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010, p. 13. Também neste sentido, acerca da relatividade do conhecimento científico, Fritjof Capra afirma: “A ciência moderna tomou consciência de que todas as teorias científicas são aproximações da verdadeira natureza da realidade; e de que cada teoria é válida em relação a uma certa gama de fenômenos. Para além dessa gama, ela deixa de fornecer uma descrição satisfatória da natureza, e novas teorias têm que ser encontradas para substituir a antiga ou, melhor dizendo, para ampliá-la, a perfeição a abordagem”. CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. São Paulo: Cultrix, 1982, p. 95.



dirigente do ritual equilibra os efeitos do chá por meio de cantos, orientações pela palavra e pela presença de sua autoridade espiritual e carismática como centro de segurança, tudo isto são saberes que também podem ser levados em consideração para uma abordagem contextualizada dos efeitos da ayahuasca. Mas a desconsideração destes saberes encontra-se situada numa visão epistemológica que, como afirmado, põe a utilização do método científico como a forma de validar o conhecimento. Boaventura apresenta a tese de que o pensamento ocidental moderno é construído sobre uma distinção que aparta duas margens: a margem que está *deste lado* e a que está *do outro lado*. Isto significa que todo o conhecimento que está *deste lado*, que corresponde ao conhecimento em grande parte produzido pelo *primeiro mundo*, é o conhecimento válido, porque criado pelo método científico. Assim, o universo social é dividido em dois, e aquele que se encontra para além do pensamento científico moderno, é como se não existisse. “*La división es tal que “el otro lado de la línea” desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser.*”<sup>151</sup> Destarte, o conhecimento dos grupos ayahuasqueiros acerca dos benefícios do uso religioso da ayahuasca também precisa ser levado em conta, mesmo que se trate de uma espécie de conhecimento que não esteja no *status* de conhecimento científico. Dado que a experiência do sujeito na constituição de sua identidade e de sua expressividade como *ser humano* não estão circunscritas ao que atestam os métodos científicos, a ayahuasca não deve ser visualizada apenas pelo ângulo do discurso *estritamente* científico<sup>152</sup> (no sentido das ciências da natureza).

O conhecimento dos grupos ayahuasqueiros em relação aos benefícios do uso religioso da ayahuasca aponta para a existência de categorias como *saúde* e *cura*. A compreensão da saúde e cura, como tipicamente aparece no xamanismo, provém de uma visão holística, de uma concepção que enxerga o ser humano como elemento de uma complexa rede de interações. Assim, a cura é o reestabelecimento do equilíbrio, dentro da própria natureza, bem como da harmonia em relação ao convívio com seus semelhantes. A ciência médica ocidental trabalha com uma especialização cada vez maior, de modo que, por vezes, perde de vista o todo, isto é, esquece-se do paciente como ser humano. Entretanto, a visão xamânica que insere o ser humano em uma ordem maior está, segundo Capra, em consonância com a moderna concepção sistêmica da natureza, que compreende a doença como um

---

<sup>151</sup> SANTOS, op. cit., p. 12.

<sup>152</sup> Em certos casos, os grupos ayahuasqueiros podem ouvir as considerações do conhecimento médico científico, como por exemplo, a comunhão do chá por pessoas que apresentem quadros delicados de saúde.

desequilíbrio<sup>153</sup> e a saúde como um modo equilibrado e harmonizado de relação com os semelhantes e com o meio ambiente.

---

<sup>153</sup> Fritjof Capra afirma que: “A visão xamanística universal, a de seres humanos como parte integrantes de um sistema ordenado, é totalmente compatível com a moderna concepção sistêmica da natureza, sendo a concepção de doença como uma consequência de desarmonia e desequilíbrio suscetível de desempenhar um papel central na nova abordagem holística”. CAPRA, op. cit., p. 303.

## CAPÍTULO 4 – POLÍTICA DO RECONHECIMENTO E LEGALIZAÇÃO DO USO RELIGIOSO DA AYAHUASCA

### 4.1 A proposta comunitarista de Charles Taylor de uma política do reconhecimento

Para Taylor, o *reconhecimento* é uma necessidade, e até mesmo uma exigência de algumas correntes da política contemporânea. Fala-se do reconhecimento de grupos minoritários, de modalidades do feminismo e da política do multiculturalismo. A importância do tema do reconhecimento pode ser percebida pela interconexão que reconhecimento e identidade possuem. A identidade é uma compreensão daquilo que somos, em outras palavras, daquilo que define nossas características fundamentais como seres humanos<sup>154</sup>.

Assim, o não-reconhecimento pode gerar auto-imagens falsas, de modo que o sujeito se vê envolto por uma forma depreciativa de se conceber, tanto nas relações sociais, quanto em seu íntimo. A negação do reconhecimento, nestes moldes, pode ser visto, segundo Taylor, nas críticas feitas pelo feminismo, já que, mesmo quando obstáculos institucionais não mais existem, parte das mulheres ainda se concebe pela imagem distorcida e opressiva presente em sociedades patriarcais. Taylor afirma que: “O devido reconhecimento não é uma mera cortesia que devemos conceber às pessoas. É uma necessidade humana vital”<sup>155</sup>.

O filósofo canadense diz que para uma boa compreensão do tema da identidade e reconhecimento, devem-se analisar as consequências do declínio da hierarquia social presente nas sociedades tradicionais. Estas hierarquias sustentavam a noção de *honra*. Neste sentido, a ideia de honra está intimamente ligada à desigualdade, e historicamente, Taylor faz referência ao Antigo regime. Esta honra necessita de um contexto onde haja desigualdade, porque é justamente a ideia de exclusividade, de preferência, que empresta o *status* diferenciado àquele que possui honra. Quando se fala que determinado sujeito foi honrado pela concessão de um prêmio público, por exemplo, este prêmio perderia seu valor social se fosse universalizado, sendo concedido a todos. Bem assim, a ideia de que alguns possuem, enquanto outros não possuem, é fundamental para se falar em honra compreendida deste primeiro modo.

Taylor aponta que a este primeiro modo de se conceber a *honra* opôs-se um segundo modo. O que distingue o primeiro modo do segundo é o elemento da universalidade. Neste segundo momento, a honra vincula-se à ideia de dignidade. A dignidade é afirmada

---

<sup>154</sup> Cf. TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 241.

<sup>155</sup> TAYLOR, op. cit, p. 242.

como atributo que pertence a todos os seres humanos. Abre-se um ângulo de tratamento igualitarista, próprio de sociedades democráticas. A esta noção de dignidade universal, Taylor soma uma nova compreensão da *identidade individual* que surgiu no final século XVIII.

Quando se faz referência às sociedades tradicionais, afirma-se que a fonte da moralidade estava nas cosmovisões, principalmente em uma imagem divina; ou seja, a fonte da moralidade existia independentemente do indivíduo. Taylor fala sobre o movimento que trouxe à fonte moral de fora para a interior do indivíduo, como a busca pela *autenticidade*. Se é possível rever os marcos tradicionais, o sujeito passa a contar com a possibilidade de se auto-questionar para alcançar a resposta moralmente adequada. A busca pela fonte da moralidade voltava-se para o interior. Taylor assim expressa o desenvolvimento deste ideal de autenticidade:

Uma maneira de descrever-lhe o desenvolvimento é ver como seu ponto de partida a noção oitocentista de que os seres humanos são dotados de um sentido moral, de um sentimento intuitivo acerca do que é certo ou errado. O objetivo original dessa doutrina era combater uma concepção rival, a de que saber o que é certo ou errado é uma questão de calcular conseqüências, particularmente as vinculadas com a recompensa e com a punição divinas. A ideia era a de que compreender o certo e o errado não se resumia a um cálculo frio, mas se ancorava em nossos sentimentos. A moralidade tem, de certo modo, uma voz interior.<sup>156</sup>

Taylor argumenta que este movimento que transporta o núcleo moral das fontes externas para o interior do sujeito constitui-se como parte da virada subjetiva da modernidade, que passa a conceber o ser humano como ser dotado de uma *profundidade interior*. Rousseau é um filósofo que contribui para esta concepção de autenticidade, isto é, de seguir aquilo que fala a nossa voz interior. A autenticidade, segundo Taylor, recebe um *plus* pela contribuição de Herder: assim, o contato com nossa própria natureza interior aponta para o fato de que se deve resistir às imposições externas, pois o modelo de vida adequado para cada sujeito está nas prescrições de sua voz interior. Destarte, cada sujeito passa a ser concebido como um ser único. “Ser fiel a mim mesmo significa ser fiel à minha própria originalidade, que é algo que somente eu posso articular e descobrir. Ao articulá-la, estou também definindo a mim mesmo, realizando uma potencialidade que é propriamente minha”.<sup>157</sup>

Percebe-se que nas sociedades tradicionais a identidade dos sujeitos era o reflexo da posição social na qual o sujeito estava inserido. Não que nas sociedades democráticas o *status* do sujeito não tenha influencia na formatação de sua identidade. Mas, mesmo

---

<sup>156</sup> TAYLOR, Op. cit., p. 243.

<sup>157</sup> TAYLOR, Op. cit., p. 245.

recebendo a influencia social, a mudança de paradigma descrita acima está justamente no fato de que, por mais que o *status* interfira na auto-imagem do sujeito, o objetivo ao qual o sujeito se lança é exatamente construir um modelo de vida que seja criado interiormente.

Taylor realiza o percurso descrito acima de modo a encontrar o desenvolvimento da autenticidade. Entretanto, falta uma noção relevante a esta concepção de autenticidade, e conseqüentemente, às suas concepções correlatas de identidade e reconhecimento: falta a noção do caráter dialógico da vida humana. A voz interior, como falado acima, liga-se a uma formação monológica da identidade. É pela utilização de ricas linguagens de expressão que nos construímos como seres humanos, tornando-nos capazes de nos interpretarmos, bem como de interpretarmos o outro. Deste modo: “As pessoas não adquirem as linguagens de que precisam para se auto definirem por si mesmas. Em vez disso, somos apresentados a essas linguagens por meio da interação com outras pessoas [...]”.<sup>158</sup> Há uma abertura entre os sujeitos ocasionada pela linguagem. A identidade não é, neste sentido, o resultado das decisões de um único indivíduo que prefere ser deste ou daquele determinado modo, pelo contrário, construímos nossa identidade tanto por meio de um diálogo interno quanto por meio de um diálogo com o outro, isto é, um diálogo externo. Em outras palavras, Taylor afirma que no plano íntimo a identidade é *bem formada* ou *mal formada* dependendo do contato que o indivíduo possui com o outro, isto é, a formação da identidade depende em grande parte do reconhecimento que se recebe do outro.

São dois os níveis nos quais Taylor organiza o debate sobre o discurso do reconhecimento. O primeiro deles é o da própria construção da identidade, da formação do *self*, que ocorre, como visto, em uma permanente interação com os outros sujeitos na sociedade. O segundo nível é justamente o da esfera pública. Há uma complementariedade entre os dois níveis do discurso, visto que é da consciência de que a identidade, sendo elaborada por meio do contato com o outro, sempre mediada pela linguagem, precisa ser posta na esfera pública em um diálogo aberto às diferenças entre os grupos e pessoas. Em um primeiro momento, a tematização do reconhecimento deu-se, após a passagem da ideia de honra à ideia de dignidade, nos moldes de um discurso ancorado no aspecto universal. Equaliza-se assim, todas as pessoas que passam a possuírem os mesmos direitos. Todos são iguais por terem dignidade. Taylor afirma que o real significado da igualdade pode variar pela interpretação que se faça dela: podem-se igualar as pessoas apenas por meio dos direitos civis e políticos. Entretanto, há a perspectiva que não estaciona a ideia de igualdade nesta

---

<sup>158</sup> TAYLOR, Op. cit., p. 246.

equalização de direitos civis e políticos. A pobreza e as dificuldades que podem surgir pelo desdobramento dos problemas afetos à precária condição econômica impedem o exercício integral dos direitos civis e políticos. Destarte, para esta segunda forma de se perceber a igualdade, deve-se atentar para as tensões sociais e econômicas. De qualquer modo, Taylor segue afirmando que, conquanto haja estas diferenças de interpretação, a igualdade se torna um cânon da modernidade.

Em um segundo momento, tematizar o reconhecimento significa algo mais do que reconhecer a igualdade como o nivelamento de todos segundo aquilo que possuem em comum. Aqui, Taylor esclarece que se deve reconhecer justo o elemento característico de grupos ou pessoas que foi esquecido. Taylor afirma:

Com a política da dignidade igual, aquilo que é estabelecido pretende ser universalmente o mesmo, uma cesta idêntica de direitos e imunidades; **com a política da diferença, pedem-nos para reconhecer a identidade peculiar desse indivíduo ou grupo**, aquilo que o distingue de todas as outras pessoas. A ideia é de que é precisamente esse elemento distintivo que foi ignorado, distorcido, assimilado a uma identidade dominante ou majoritária.<sup>159</sup> [Grifo nosso].

A política da diferença é como um segundo passo em relação à política da igualdade: deve-se reconhecer a igualdade de todos, mas em determinado ponto, o efetivo reconhecimento da identidade do grupo ou pessoa requer que o observemos pelo ângulo que enxerga sua peculiaridade, que enxerga aquilo que a faz diferente do grupo majoritário ou de outros indivíduos. E aqui a questão é justamente dar o reconhecimento àquilo que não é universalmente compartilhado. Fica claro como a utilização da ayahuasca em rituais religiosos pode ser integrada a esta perspectiva de uma política que reconhece aquilo que os grupos e as pessoas possuem de peculiar. O elemento peculiar é a utilização da ayahuasca e o reconhecimento de sua importância essencial à visão religiosa dos grupos ayahuasqueiros. Deve-se selecionar a identidade particular e isto é mais adequadamente realizado não pelo discurso da igualdade, mas pelo discurso de que por vezes é necessário reconhecer a identidade como aquilo que o outro possui de original e distinto em relação aos demais.

É interessante perceber como este reconhecimento parece gerar dúvidas, exatamente porque ele leva a crer que se está negando a igualdade, quando concede a autorização a uns e não concede em relação a outros. No entanto, este viés só aparece caso se permaneça sob a perspectiva da igualdade como universalidade. Para dar aos grupos ayahuasqueiros a condição de desfrutarem de um respeito no espaço público deve-se valorizar

---

<sup>159</sup> TAYLOR, Op. cit., p. 250-251.

seu elemento peculiar, ou seja, a utilização da ayahuasca como sacramento religioso. Não no sentido de isolá-los em suas próprias autocompreensões, fazendo-os inatingíveis pela normatização constitucional, mas ao contrário, é justamente a normatização constitucional interpretada pelo ângulo de uma política do reconhecimento que permite aos grupos ayahuasqueiros praticarem a sua fé. Como afirmado acima, o elemento específico que necessita ser reconhecido é o uso da ayahuasca como sacramento religioso; a especificidade aparece quando comparada às práticas dos grupos religiosos majoritários brasileiros.

Além disto, observar a ayahuasca apenas pelo ângulo individual do sujeito que a utiliza pode ser uma opção que não contribui para a contextualização do ato individual em um conjunto simbólico religioso. Aqui cabe a distinção entre *langue* e *parole*, distinção esta que Taylor toma empresta de Saussure. *Parole* é o ato de fala individualizado, que somente ganha sentido quando contraposto a *langue*. Esta última constitui-se como sistema de códigos que concede o significado a *parole*<sup>160</sup>. Deste modo, é como se o ato em si de ingerir o chá fosse um ato de *parole*, que ganha sentido quando comparado com a *langue*, que no caso corresponde ao contexto religioso.

A política do reconhecimento em Taylor baseia-se na identidade. Para se compreender melhor esta postura teórica, deve-se compreender que o filósofo canadense não apenas fala da necessidade de reconhecimento, mas reconstrói a compreensão daquilo que significa a identidade moderna. Assim, Taylor lança mão de uma espécie de antropologia filosófica que sustenta sua opção do viés identitário como modo de proceder ao devido reconhecimento.

No caso da ayahuasca, a questão não é que determinada e específica identidade deva ser protegida porque é *superior* às outras com as quais convive. Mas na verdade, a expressão religiosa pela comunhão do chá sacramental sofre indevidas distorções, porque é alvo de um discurso que se apoia no estigma da *droga*, mas que não reflete acerca das consequências positivas que a utilização do chá possui na vida dos membros das comunidades ayahuasqueiras. O estigma da *droga* constitui o argumento central de um discurso que parece estar falando de um lugar neutro. No entanto, a própria categoria *droga* também é uma criação social.

---

<sup>160</sup> Cf. TAYLOR. Op. cit., p. 152.

## **4.2 A ação jurídica específica em benefício do reconhecimento da tradição religiosa ayahuasqueira**

A proposta específica para o reconhecimento feita neste trabalho se dá via direito internacional, por meio de uma emenda à Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971. No entanto, antes de explicar a proposta, cabem algumas considerações acerca de uma possível decisão na esfera jurisdicional. As possibilidades que existem perante o controle difuso da constitucionalidade não possuiriam efeito *erga omnes*, mas apenas entre as partes – o que não produziria um efeito global desejado. Já o caminho do controle concentrado, que produziria efeito *erga omnes*, não poderia ser realizado, já que as duas normas que seriam alvo do controle concentrado, a Convenção de 1971 e a Portaria n.º 344 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária, estão excluídas como objeto das ações diretas de inconstitucionalidade. Isto porque a Convenção é anterior à Constituição de 1988, não podendo ser objeto do controle de constitucionalidade. A Portaria n.º 344, por sua vez, não sendo espécie normativa primária também não pode ser objeto do controle concentrado.

Nas linhas abaixo, explica-se a proposta de uma ação jurídica em benefício do uso religiosa da ayahuasca, por meio de uma emenda à Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971.

### **4.2.1 A Lista de Substâncias na Relação I da Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas**

Em 1972, o Decreto Legislativo n.º 90 (5 de dezembro de 1972) aprova a Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas, que fora assinada em Viena, a 21 de fevereiro de 1971. Em 1977, o Decreto n.º 79.388 (14 de março de 1977) promulga a referida Convenção. Esta Convenção possui 33 artigos, e uma lista final de substâncias psicotrópicas, organizada em quatro grupos: lista de substâncias na relação I, relação II, relação III e relação IV. Nas substâncias elencadas na *relação I* está presente a dimetiltriptamina (DMT), que conforme visto ao longo deste trabalho, é o princípio psicoativo presente nas folhas da *Psychotria viridis*. Embora no cipó *Banisteriopsis caapi* existam beta-carbolinas, estas beta-carbolinas não são previstas como substâncias proscritas, portanto não há proibição em relação a elas. De modo



que o debate acerca da legalização da ayahuasca na parte que diz respeito ao quesito *droga, substância proibida, alucinógeno* possui como núcleo a dimetiltriptamina - DMT (Tabela 1).

Tabela 1- Lista de substâncias psicotrópicas, complementares à convenção sobre substâncias psicotrópicas, 1971. (Relação I).

Denominações sem registro internacional	Outras marcas sem registro ou nomes comuns	Denominação química
1	DET	N, N - dietiltriptamina
2	DMHP	3-(1, 2-dimetileptil) -1-hidroxi - 7, 8, 9, 10 tetraídros - 6, 6, 9 - trimetil - 6H - dibenzo (b, 9) pirano.
3	DMT	<b>N, N - dimetiltriptamina</b>
4 (+)-LISERGIDA	LSD, LSD-25	(+) - N, N - dietilisergamida (dietilamida do ácido d - lisérgico).
5	MESCALINA	3, 4, 5 - trimetoxifenetil - amina.
6	PARAEXIL	3-hexil - 1 hidroxil - 7, 8, 9, 10 - tetraídros - 6, 6, 9 - trimetil - 6H - dibenzo (b, d) pirano.
7	PSILOCINA, Psilotsin	3 - (2 - dimetilaminoetil) - 4-hidroxiindol.
8 PSCILOCIBINA		Diidroxil - 3 - (2 - dimetilaminoetil) indol - 4 yl - fosfato.
9	STP, DOM	2 - amino - 1 - (2, 5 - dimetoxi - 4-metil) fenil propano.
10	TETRAIDROCANNABINOIS TODOS OS ISÔMEROS	1-hidroxil - 3-pentil - 6a.-7, 10, 10 <sup>a</sup> tetraídros - 6, 6, 9 - trimetil - 6H-dibenzo (b, d) pirano.

Fonte: ONU, Convenção sobre substâncias psicotrópicas de 1971.

Assim, a dimetiltriptamina (DMT) é elencada como substância proscribita. Cabe ressaltar que não existe, nesta Convenção, nenhuma proibição direta às espécies vegetais utilizadas no preparo do chá.

#### 4.2.2 A Portaria n.º 344, de 12 de maio de 1998 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária

No plano jurídico interno, a Portaria n.º 344, de 12 de maio de 1998 da Agência Nacional de Vigilância Sanitária também traz proibição ao uso da dimetiltriptamina. Na LISTA F (lista das substâncias de uso proscrito no Brasil), especificamente na LISTA F2, há referência ao DMT. Apesar disto, a ação especificamente jurídica para o reconhecimento do uso religioso da ayahuasca, proposta neste trabalho, não irá fazer referência direta à Portaria citada, porque caso seja feita a emenda à Convenção de 1971, esta Convenção inserir-se-á no ordenamento jurídico brasileiro, com *status*, no mínimo, de lei ordinária. Sendo assim, a Portaria da Agência Nacional de Vigilância Sanitária estaria submetida àquilo que estivesse normatizado na Convenção, de modo que a referida Portaria não poderia contrariar a Convenção. Para cristalizar mais fortemente esta ideia, depois de realizado todo o processo no âmbito do direito internacional, a Agência Nacional de Vigilância Sanitária realizaria a adaptação da Portaria n.º 344 em relação às novas disposições normativas que provenham da Convenção.

#### 4.2.3 O artigo 32 da Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas

Além do afirmado acima, a atenção em relação à Convenção de 1971 deve se voltar para o que dispõe seu artigo 32, 4. O artigo 32 trata das reservas, e o item 4 afirma:

4. O Estado em cujo território cresçam (*sic*) 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.

A própria Convenção permite que os Estados signatários possam fazer reservas em relação às plantas silvestres que contenham substância elencada na Lista I (no caso da ayahuasca, a substância é a dimetiltriptamina) e que sejam utilizadas por grupos nitidamente caracterizados em rituais mágicos ou **religiosos**. Esta reserva atinge as disposições do art. 7º da Convenção. Este art. 7º contém as disposições específicas quanto às substâncias da relação I. Veja-se:

Com respeito às substâncias incluídas na Lista I, as partes deverão:

- a) proibir todo o uso, exceto para fins científicos e para fins médicos muito limitados, por pessoa devidamente autorizada, em estabelecimentos médicos ou científicos que estejam diretamente sob o controle de seus Governos ou hajam sido por eles especificamente aprovados;
- b) exigir que a fabricação, comércio, distribuição e posse sejam realizados sob licença especial ou mediante autorização prévia;
- c) Providenciar estreita fiscalização das atividades e atos mencionados nas alíneas *a e b* ;
- d) restringir o suprimento a pessoa devidamente autorizada à quantidade exigida para o objetivo autorizado;
- e) exigir das pessoas que exerçam funções médicas ou científicas que mantenham registros relativos à aquisição das substâncias e aos pormenores de sua utilização, devendo tais registros serem conservados por, pelo menos, dois anos após a última utilização registrada; e
- f) proibir a exportação e importação, exceto quando o exportador e importador forem, ambos, autoridades ou repartições competentes do país ou região importadora ou exportadora, respectivamente, ou outras pessoas ou empresas que sejam especificamente autorizadas pelas autoridades competentes de seu país ou região para tal fim. As exigências do parágrafo 1 do artigo 12 para as autorizações de exportação e importação de substâncias incluídas na Lista II também se aplicam às substâncias incluídas na Lista I.

Percebe-se que o Estado signatário pode fazer reserva quanto ao disposto neste art. 7, exceto em relação ao *comércio internacional*.

No entanto, o prazo estabelecido para a realização da reserva, conforme art. 32, item 2: “Qualquer Estado poderá, **no momento da assinatura, ratificação ou adesão**, formular reservas com respeito às seguintes disposições da presente Convenção”. (Grifo nosso).

A ideia, portanto, é a realização de uma emenda na Convenção como propósito de reabrir o prazo para que seja possível fazer a reserva referida no art. 32. Deste modo, o Brasil faria a proposta de reabertura do prazo citado acima. Quando o prazo estivesse reaberto, realizaria a reserva, proporcionando, assim, mais segurança para o uso religioso da ayahuasca.

## CONCLUSÃO

O processo de legalização do uso religioso da ayahuasca, como empreendido atualmente, apresenta-se por meio de um processo administrativo sob a condução do CONAD. Embora quando da leitura dos documentos elaborados dentro deste processo seja possível perceber o intuito de tratar o tema do uso religioso da ayahuasca por uma perspectiva interdisciplinar, o principal argumento parece ser o da liberdade religiosa. Esta liberdade religiosa é compreendida como um direito individual, que visa proteger as decisões autônomas do sujeito, nas questões que ultrapassam a esfera política mundana. Em outras palavras: o uso religioso da ayahuasca trata-se, obviamente, de questão de cunho espiritual, o que o coloca, segundo pode ser compreendido a partir das afirmações feitas tanto por grupos ayahuasqueiros, quanto por alguns dos responsáveis pela condução do processo administrativo, à salvo das ações interventivas do Estado. Deste modo, apresentam-se dois pontos que merecem destaque, em uma análise inicial: o pano de fundo eminentemente liberal, com sua imagem abstrata de *ser humano*; a pretensão a uma espécie de *absolutização* do direito fundamental à liberdade religiosa.

O primeiro ponto, consubstanciando uma perspectiva liberal – que possui sua devida importância na formação das sociedades democráticas - por não tratar do tema inserindo-o em um contexto cultural, que apresenta um horizonte de valores no qual os agentes humanos são inseridos, reduz a abordagem a mais uma das opções individuais de um *self* desengajado. Assim, a proteção oferecida pela perspectiva eminentemente liberal, conduz a uma falsa conclusão: a de que, por tratar-se de direito fundamental à liberdade religiosa, *qualquer* intervenção estatal é *prima facie* ofensiva à liberdade religiosa, portanto inconstitucional. Como se sabe, entretanto, não há direito fundamental absoluto.

O uso religioso da ayahuasca é uma prática sustentada por um contexto cultural, e, portanto, necessita ser compreendido, para sua mais adequada proteção, como uma prática religiosa que conforma a identidade de grupos que possuem o chá como elemento referencial, ao lado do qual gravitam posturas éticas, morais e eminentemente espirituais. Por este ângulo, identidade, expressão cultural, liberdade religiosa e reconhecimento se entrelaçam. Deste modo, fica bem mais simples se compreender porque a proibição que recai sobre a DMT não deve atingir a ayahuasca quando utilizada no espaço simbólico religioso. É justamente a partir

deste espaço simbólico que a presença da DMT deve ser compreendida. Isto nos reporta a insuficiência do tratamento estritamente químico e cientificista do tema.

Ao se abordar a utilização religiosa da ayahuasca levando em consideração o conhecimento detido pelas comunidades de fé, bem como o contexto simbólico que garante a ingestão do chá, pode-se compreender que há um horizonte de valores compartilhados, que proporcionam sentido à comunhão coletiva do chá.

A proposta da feitura da emenda à Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971 não cria disposição que venha desnaturar a Convenção: pelo contrário, o art. 32 da Convenção já permitia a reserva quanto às proibições que afetariam a DMT, quando no Estado crescessem plantas silvestres utilizadas em rituais mágicos e religiosos. A possibilidade, portanto, já se encontra na Convenção. A proposta feita neste trabalho consiste em uma emenda para reabrir o prazo para a feitura da reserva citada no art. 32. Trata-se de uma questão procedimental, já que a matéria já estava prevista no art. 32.

Quando o tema da utilização religiosa da ayahuasca é trabalhado pelo viés liberal, como um direito à liberdade religiosa, resultados positivos podem ser alcançados. No entanto, o que aqui se propõe é a legitimidade de tal prática religiosa por uma perspectiva que mais se aproxima de uma concepção comunitarista de proteção de uma prática religiosa que orienta uma visão de mundo constituída como uma visão espiritual.

A seguinte sequência é pertinente como forma de sintetizar pontos argumentativos fundamentais: ser humano como agente inserido em um contexto histórico-cultural, construção da identidade por meio de uma vida dialogada (o que significa destacar a natureza dialógica da vida humana), expressões religiosas que refletem e ao mesmo tempo constituem as noções de uma boa vida, necessidade de ações políticas específicas para resguardarem estas expressões religiosas.

## REFERÊNCIAS

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **O Fenômeno do Chá e a Religiosidade Cabocla**. Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Bernardo do Campo, 1995.

ARAÚJO, Paulo Roberto Monteiro de. **Charles Taylor: para uma ética do reconhecimento**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

ARAÚJO FILHO, Aldy Mello. **A Evolução dos Direitos Humanos**. Avanços e perspectivas. São Luís: Edições AAUFMA, 1998.

BERCOVICI, Gilberto. **Soberania e Constituição: Para Uma Crítica do Constitucionalismo**. São Paulo: Quartier Latin, 2008.

BOBBIO, Norberto. **O Futuro da Democracia**. 9 ed. Trad. Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo e Democracia**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

\_\_\_\_\_. **Estudos Sobre Hegel - Direito, Sociedade Civil, Estado**, tradução de Luiz Sérgio Henriques e Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: 2ª ed. Unesp e Brasiliense, 1995.

BODENHEIMER, Edgar. **Ciência do Direito: filosofia e metodologia jurídicas**. Rio de Janeiro: Forense, 1966.

BONAVIDES, Paulo. **Curso de Direito Constitucional**. 17 ed. São Paulo: Malheiros, 2005.

**BRASIL**. Decreto 85.110/80. Institui o Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes e dá outras providências. (Revogado pelo Decreto 2632/98)

BRISSAC, Sérgio Góes Telles. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul**. Uma etnografia da união do Vegetal em um contexto urbano. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, UFRJ/Museu Nacional, 2002.

CAICEDO, Alhena. *Neochamanismos y Modernidad: Lecturas sobre la emancipación*, p. 115. In: *Nómadas*, nº 26, Abril 2007, Universidad Central – Colombia, p. 114-127.

CAPRA, Fritjof. **O Ponto de Mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente**. São Paulo: Cultrix, 1982.

CASTELLS, Manuel. **A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura – A Sociedade em Rede**. 10ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, Direito e Justiça Distributiva: elementos da filosofia constitucional contemporânea**. 2 ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2000.

\_\_\_\_\_. **A interpretação constitucional na filosofia política contemporânea.** In: CAMARGO, Margarida Maria Lacombe. (Org). *1988 - 1998: uma década de Constituição.* Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

COMPARATO, Fábio Konder. **Para viver a democracia.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

COSTA, Reginaldo Rodrigues da. **Ética e Filosofia do Direito.** Rio-São Paulo-Fortaleza: ABC Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética do Discurso e Verdade em Apel.** Belo Horizonte: DEL Rey, 2002.

\_\_\_\_\_. **Nomos:** Revista do Curso de Mestrado em Direito da UFC, Fortaleza, v. 28.2, jul./dez. 2008/2, p. 286-287.

DELEUZE, Gilles. **A Filosofia Crítica de Kant.** Lisboa: Edições 70, 1994.

DWORKIN, Ronald. **Levando os Direitos a Sério.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Uma Questão de Princípio.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões.** 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano.** São Paulo: Martins Fontes.

FARIA, José Eduardo. **O Direito na Economia Globalizada.** São Paulo: Malheiros, 2004.

FIORI, M. **Algumas Reflexões a respeito dos Discursos Médicos sobre o Uso de Drogas.** Texto apresentado no XXVI Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu, 22 a 25 de outubro.

FORST, Rainer. **Contextos da Justiça:** filosofia política para além de liberalismo e comunitarismo. São Paulo: Boitempo, 2010.

FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? **Lua Nova,** São Paulo, n. 70, p. 101 – 138, 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64452007000100006&lng=pt&nrm=iso)>. Acesso em: 02 abril de 2011.

\_\_\_\_\_. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, César Augusto (org.). **Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

GARCIA, Maria Lúcia Teixeira; LEAL, Fabíola Xavier; ABREU, Cassiane Cominoti. **A política antidrogas brasileira: velhos dilemas.** **Psicol. Soc.,** Porto Alegre, v. 20, n. 2, ago. 2008. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-71822008000200014&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-71822008000200014&lng=pt&nrm=iso)>. acessos em 21 fev. 2011.

GARGARELLA, Robreto. **Las teorías de la justicia después de Rawls: un breve manual de filosofía política.** Barcelona: Paidós, 1999.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. **Direito comparado. A Suprema Corte norte-americana e o julgamento do uso de huasca pelo Centro Espírita Benéfico União do Vegetal (UDV). Colisão de princípios: liberdade religiosa v. repressão a substâncias alucinógenas. Um estudo de caso.** Jus Navigandi, Teresina, ano 12, n. 1537, 16 set. 2007. Disponível em: <<http://jus.uol.com.br/revista/texto/10393>>. Acesso em: 12 de abril de 2011.

GOULART, Sandra Lúcia. **A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo:** as religiões da ayahuasca e o tema das drogas. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), Florianópolis, dezembro/2003, Grupo de Trabalho: Fronteiras do Sagrado, Sessão: Religião e Direito. [www.neip.info](http://www.neip.info)

GUERRA FILHO, Willis Santiago. **Processo Constitucional e Direitos Fundamentais.** 4 ed. São Paulo: RCS, 2005.

HABERMAS, Jürgen. **A Inclusão do Outro:** estudos de teoria política. 2 ed. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Direito e Democracia: entre facticidade e validade.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.

\_\_\_\_\_. **Entre Naturalismo e Religião:** estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HAYEK, Friedrich August von. **Os Fundamentos da Liberdade.** São Paulo: Visão, 1983.

HENMAN, Anthony. **Uso del ayahuasca en un Contexto Autoritario.** El Caso de la União do Vegetal en Brasil, *in*: América Indígena, vol. XLVI, nº 1, Cidade do México, 1986.

HOFFE, Otfried. **Justiça Política:** fundamentação de uma filosofia crítica do direito e do Estado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HONNETH, Axel. **Luta por Reconhecimento:** a gramática moral dos conflitos sociais. 2 ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

IANNI, Octavio. **Teorias da Globalização.** 12 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

**UNITED NATIONS. INTERNATIONAL NARCOTICS CONTROL BOARD.** Report of the International Narcotics Control Board for 2010. Disponível em: [http://www.incb.org/pdf/annual-report/2010/en/AR\\_2010\\_English.pdf](http://www.incb.org/pdf/annual-report/2010/en/AR_2010_English.pdf). Acesso em: 02 de abril de 2011.

KAUFMANN, Arthur. **Filosofia do Direito.** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

KANT, Immanuel. **Doutrina do Direito,** 3 ed. Trad. Edson Bini, S. Paulo: Editora Ícone, 1993.

KOLM, Serge-Christophe. **Teorias Modernas da Justiça.** São Paulo: Martins fontes, 2000.



- KYMLICKA, Will. **Filosofia Política Contemporânea**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões Ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado de Letras; Fapesp, 2008.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos**. Campinas: Mercado de Letras; Fapesp, 2004.
- LABATE, Beatriz Caiuby; SENA, Wladimir Araújo. **O Uso Ritual da Ayahuasca**. 2 ed. Campinas: Mercado de Letras; Fapesp, 2002.
- LABATE, Beatriz Caiuby; Goulart, Sandra Lúcia (Orgs.). **O uso ritual das plantas de poder**. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005.
- LOCKE, John. **Dois Tratados Sobre o Governo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- MCINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- MACPHERSON, C.B. **A teoria política do individualismo possessivo de Hobbes a Locke**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
- MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua**. Xamanismo e Uso Ritual da Ayahuasca no Culto do Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MASI, Domenico De (Org.). **A Sociedade Pós-industrial**. 4 ed. São Paulo: Senac, 2003.
- MARINONI, Luiz Guilherme. **Teoria Geral do Processo**. 3 ed. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2008.
- MATTOS, Patrícia Castro de. **A Sociologia Política do Reconhecimento: as contribuições de Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser**. Anablume, 2006.
- MILL, John Stuart. **Da Liberdade**. São Paulo: Ibrasa, 1963.
- \_\_\_\_\_. **Da Liberdade/ Utilitarismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado e Utopia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991.
- OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e Racionalidade Moderna**. 3 ed. São Paulo: Edições Loyola.
- \_\_\_\_\_. **Ética e Sociabilidade**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 1993.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS**. Convenção sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971.
- POLIN, Raymond. **O Problema da Tolerância entre 1667 e 1689**. In: LOCKE, John. Carta sobre a Tolerância. Lisboa: Edições 70, 1992.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

RICOEUR, Paul. **O Justo 1: a justiça como regra moral e como instituição**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para descolonizar el Occidente : más alla del pensamiento abismal**. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO; Prometeo Libros, 2010.

\_\_\_\_\_. **Pela Mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 13 ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais**. 5 ed. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2005.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SILVA, Vírgilio Afonso da. **Direitos Fundamentais: conteúdo essencial, restrições e eficácia**. 2 ed. São Paulo: Malheiros Editores, 2010.

\_\_\_\_\_. **Interpretação Conforme A Constituição: entre a trivialidade e a centralização judicial**. Revista Direito GV 3, JAN- JUN 2006, V. 2 N. 1, p. 191 - 210. Disponível em:  
[http://www.direitogv.com.br/subportais/publica%C3%A7%C3%B5e/RDGV\\_03\\_p191\\_210.pdf](http://www.direitogv.com.br/subportais/publica%C3%A7%C3%B5e/RDGV_03_p191_210.pdf). Acesso em: 28 de março de 2011.

SHANON, Benny. **Os conteúdos das visões da ayahuasca**. *Mana* [online]. 2003, vol.9, n.2, pp. 109-152. ISSN 0104-9313.

SOUZA, Érika Giuliane Andrade. **O olhar antropológico sobre os direitos humanos e liberdade religiosa: reflexões sobre o caso de regularização do uso ritual do chá ayahuasca pelo Centro Espírita Benéfico União do Vegetal (UDV)**. Disponível em:  
[http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/i\\_enadir\\_2009/gts/papers/GT5/GT5%20Erika%20Giuliane.pdf](http://www.fflch.usp.br/da/arquivos/i_enadir_2009/gts/papers/GT5/GT5%20Erika%20Giuliane.pdf). Acesso em: 16 de janeiro de 2011.

STRASSMAN, Rick. **DMT: The Spirit Molecule: A Doctor's Revolutionary Research into the Biology of Near-Death and Mystical Experiences**. Vermont: Park Street Press, 2001.

TAYLOR, Charles. **Argumentos Filosóficos**. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hegel e a Sociedade Moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. **As Fontes do Self: a construção da identidade moderna**. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

\_\_\_\_\_. **La ética de la Autenticidad**. Barcelona- Buenos Aires - México: Paidós, 1994.

TOURAINÉ, Alain. **O que é a Democracia**. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

UNESCO. **Declaração de Princípios sobre a Tolerância**. Disponível em: <http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001315/131524porb.pdf>. Acesso em: 10 de março de 2011.

VITA, Álvaro de. **A Justiça Igualitária e seus Críticos**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Justiça liberal**. Argumentos liberais contra o neoliberalismo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

\_\_\_\_\_. **Uma concepção Liberal-igualitária de Justiça Distributiva**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 14, n. 39, p. 41-59, 1999.

\_\_\_\_\_. **Liberalismo Igualitário e Multiculturalismo**. Lua Nova. Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 55-56, p. 5-27, 2002.

WALZER, Michael. **Esferas da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WERLE, Denilson Luis; MELO, Rúrion Soares. Introdução: teoria crítica, teorias da justiça e a “reatualização” de Hegel in HONNETH, Axel. **Sufrimento de Indeterminação: Uma Reatualização da Filosofia do Direito de Hegel**. São Paulo: Editora Singular, Esfera Pública, 2007.

ZAGREBELSKY, Gustavo. **El Derecho Dúctil: ley, derechos, justicia**. 9 ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.