

## **SACRALIZAÇÃO DA NATUREZA E O USO RELIGIOSO DA AYAHUASCA: PERCEPÇÃO E ÉTICA AMBIENTAL DA FLORESTA AMAZÔNICA AOS CENTROS URBANOS**

Sacralization of the nature and the religious use of Ayahuasca: environmental perception and ethics of the amazon forest to urban centers

Sacralisation de la nature et l'utilisation religieuse d'Ayahuasca: perception et éthique de l'environnement de la forêt amazonaise aux centres urbains

Julien Marius Reis Thevenin  
Universidade Federal de Rondônia  
[julienreis@gmail.com](mailto:julienreis@gmail.com)

Talita Benaion Bezerra Thevenin  
Universidade do Estado do Amazonas  
[tatabenayon@gmail.com](mailto:tatabenayon@gmail.com)

Carlos Teodoro José Hugueney Irigaray  
Universidade Federal de Mato Grosso  
[teodoro.irigaray@gmail.com](mailto:teodoro.irigaray@gmail.com)

### **Resumo**

A relação que os grupos sociais estabelecem com a natureza está permeada pelos sistemas de representações e ideias, principalmente, os religiosos e filosóficos. Contudo, a trajetória percorrida pela sociedade urbano-industrial, baseada no lucro, tem conduzido a sérios problemas ambientais, dentre eles o desflorestamento da Amazônia. É na busca por relações que atribuam valores não econômicos à natureza que se inicia este artigo, que analisa a relação entre a percepção do sagrado na natureza e uma ética ambiental associada a comportamentos pró-ecológicos. A pesquisa foi desenvolvida a partir de levantamento bibliográfico-documental, observações diretas, anotações e entrevistas semiestruturadas dirigida aos integrantes de três centros Daimistas, de um centro da Barquinha, e de vinte sete sedes locais da União do Vegetal, religiões que fazem o uso ritual do chá da Ayahuasca no Estado de Rondônia/Brasil. Os resultados mostraram que, na medida em que o indivíduo, de forma espontânea, reconhece o sagrado na natureza, amplia paralelamente e gradualmente a sua consciência ambiental e a sua postura ética perante o meio ambiente. Contudo, nas religiões analisadas, essas atitudes não dependem unicamente dos adeptos que chegam, já que alguns desses não demonstram ter um comportamento ecológico, mas, principalmente, de diversos arranjos institucionais estabelecidos que direcionam as práticas dos mesmos na gestão sustentável de seus territórios.

**Palavras-chave:** Ayahuasca; Sacralização da Natureza; Território religioso; Ética ambiental; Conservação Florestal.

### **Abstract**

The relation that social groups establish with nature is permeated by the systems of representations and ideas, especially the religious and philosophical. However, the trajectory traversed by the urban-industrial society, based on profit, has led to serious environmental problems, among them the deforestation of the Amazon. It is in the search for relationships that attribute non-economic values to nature that begins this article, which analyzes the relationship between the perception of the sacred in nature and an environmental ethics associated with pro-ecological behaviors. The research was developed from a bibliographical-documentary survey, direct observations, notes and semi-structured interviews directed to the members of three Daimists centers, a center of Barquinha, and twenty local venues of União do Vegetal, religions that make ritual use of the Ayahuasca tea in the State of Rondônia/Brazil. The results showed that, to the extent that the individual spontaneously recognizes the sacred in nature, he broadens his environmental awareness and ethical posture towards the environment in parallel and gradually. However, in the religions analyzed, these attitudes do not depend solely on the adepts who arrive, since some of them do not demonstrate an ecological behavior, but, mainly, of several established institutional arrangements that direct the practices of the same ones in the sustainable management of their territories.

**Keywords:** Ayahuasca; Sacralization of Nature; Religious territory; Environmental ethics; Forest Conservation.

### **Résumé**

La relation que les groupes sociaux établissent avec la nature est pénétrée par les systèmes de représentations et d'idées, en particulier les systèmes religieux et philosophiques. Cependant, la trajectoire empruntée par la société urbaine et industrielle, basée sur le profit, a entraîné de graves problèmes environnementaux, notamment la déforestation de l'Amazonie. C'est dans la recherche de relations qui attribuent des valeurs non économiques à la nature que débute cet article, qui analyse la relation entre la perception du sacré dans la nature et une éthique environnementale associée à des comportements pro-écologiques. La recherche a été développée à partir d'une révision bibliographique-documentaire, d'observations directes, de notes et d'entretiens semi-structurés dirigés vers les membres de trois centres de Daime, d'un centre de Barquinha et de vingt sites locaux d'União do Vegetal, religions à usage rituel du thé Ayahuasca dans l'État de Rondônia/Brésil. Les résultats ont montré que, dans la mesure où l'individu reconnaît spontanément le sacré dans la nature, il élargit sa conscience environnementale et sa posture éthique envers l'environnement de manière parallèle et progressive. Cependant, dans les religions analysées, ces attitudes ne dépendent pas uniquement des adeptes qui arrivent, certains ne manifestant pas un comportement écologique, mais principalement de plusieurs dispositifs institutionnels établis orientant les pratiques des mêmes dans la gestion durable de leurs territoires.

**Mots-clés:** Ayahuasca; Sacralisation de la nature; Territoire religieux; Éthique de l'environnement; Conservation des forêts.

## Introdução

Mesmo sob o domínio de uma cultura urbano-industrial em que a natureza foi dessacralizada, diferentes indivíduos absorvem traços culturais e religiosos de povos tradicionais, que lhes concedem a percepção de parte ou da totalidade da natureza enquanto sagrada. O crescimento de movimentos religiosos como os ayahuasqueiros (Santo Daime<sup>1</sup>, Barquinha<sup>2</sup> e União do Vegetal<sup>3</sup> e outros<sup>4</sup>), no Brasil e no mundo, de origem indígena, cabocla e seringueira, advindos da Amazônia para os centros urbanos, são marcas da resistência cultural desses povos e indicam a manutenção dessa percepção espiritualizada de natureza.

Para Eliade (1992), a natureza tem sido produto de uma secularização progressiva do Cosmos, obra de Deus, assim como a pessoa profana é o resultado de uma dessacralização da existência humana. Não que a sacralização da natureza tenha deixado de existir nas diferentes manifestações religiosas no mundo, mas é notório que na sociedade urbano-industrial deixou de ter a representatividade necessária para que a natureza não fosse vista apenas como um recurso dentro do fluxo unidimensional do valor e da produtividade econômica.

No Brasil, as populações tradicionais animistas se tornaram uma minoria na sociedade, e muito de suas culturas e crenças que estabeleciam normas informais que impunham certos limites ao uso dos recursos naturais se perderam com o avanço capitalista. Assim, considera-se que a visão espiritualizada de natureza e a sua sacralização sejam elementos fundamentais para a sustentabilidade ecológica, tais percepções costumavam ser comuns entre essas populações que, segundo Harvey (2006), possuem crenças de que não há separação entre o mundo espiritual e material, e de que existem almas ou espíritos não só

---

<sup>1</sup> Movimento religioso iniciado, nas primeiras décadas do século XX, no estado do Acre, por Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu), fundador do *Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU* (Alto Santo), em Rio Branco, termo que também designa as diversas vertentes religiosas que surgiram posteriormente e que tem por base litúrgica os ensinamentos trazidos por Mestre Irineu.

<sup>2</sup> Segmentos religiosos que tem como base litúrgica os ensinamentos de Daniel Pereira Mattos (Mestre Daniel), fundador do *Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus - Fonte de Luz”*, no ano de 1945, na zona rural do município de Rio Branco – AC.

<sup>3</sup> *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – CEBUDV*, criado em 1961, por José Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), em meio à floresta, no seringal Sunta (entre o Estado do Acre e a Bolívia), e formalizado em 1964 quando Mestre Gabriel e sua família passaram a morar em Porto Velho, Rondônia.

<sup>4</sup> Outras organizações religiosas que surgiram a partir das religiões originárias.

em seres humanos, mas também em alguns outros animais, plantas, objetos inanimados ou fenômenos do ambiente natural, rejeitando, assim, o dualismo cartesiano.

Logo para a compreensão dessas relações sociedade/natureza considera-se fundamental a análise do sistema de representações que indivíduos e grupos fazem de seu ambiente, pois nenhuma ação intencional do homem sobre a natureza se dá sem a existência de representações e ideias que refletem as condições materiais de produção (DIEGUES, 2004).

Partindo desses pressupostos e considerando os problemas ambientais gerados com o avanço capitalista, permeado pela concepção de natureza dessacralizada, neste artigo analisa-se nos processos de resistências, tanto nos movimentos ambientalistas quanto entre os povos tradicionais, traços da sacralidade da natureza que se mantém e se expandem em oposição à concepção dominante de natureza. Essa valorização dos aspectos espirituais da natureza foi tratada, especialmente, no âmbito de caminhos religiosos e aprofundado a partir de estudo de caso com religiões que fazem uso ritual do chá Ayahuasca<sup>5</sup>.

O uso imemorial da Ayahuasca vem sendo realizado por povos indígenas não só no Brasil, mas em diferentes países que detêm parte do bioma amazônico, tais como Peru, Bolívia, Colômbia, Venezuela e Equador. Segundo Fabiano (2012), esse uso indígena da Ayahuasca é uma herança dos Incas, que a utilizavam em sua liturgia religiosa, porém pouco haveria restado do rito original entre os povos indígenas remanescentes.

Para as comunidades que utilizam Ayahuasca como sacramento, sua ingestão está muito além do que o simples uso de um psicoativo e seus elementos químicos (*dimetiltriptamina, harmina, harmalina, etc.*) extraídos a partir da decocção das plantas *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*. Ayahuasca envolve encantamento, mistério, ato, sentimento, postura e fé, agregando significado e valor a símbolos, plantas, natureza, e permitindo a experiência religiosa humana no que de mais profundo e transcendente isto representa (FACUNDES, 2011).

Nascidos a partir das primeiras décadas do século XX, em meio à floresta Amazônica brasileira, esses movimentos religiosos foram liderados por seringueiros e apresentam características que indicam relações de êxito na conservação florestal associados à

---

<sup>5</sup> A Ayahuasca é composta pela decocção de duas plantas endêmicas da floresta Amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi*, popularmente chamado de mariri ou jagube, e a folha *Psychotria viridis*, popularmente chamada de chacrona ou rainha, a qual teve sua legitimidade juridicamente reconhecida para uso religioso no Brasil, aprovada pelo Conselho Nacional Anti-Drogas – CONAD, em Resolução n.º 01, de 25 de janeiro de 2010.

valorização imaterial da natureza, para além da lógica de mercado. Thevenin e Piroli (2018) ao analisarem com técnicas de sensoriamento remoto 24 territórios ayahuasqueiros, localizados no espaço rural do estado de Rondônia-BR, obtiveram que 92,5% das áreas estão cobertas por fitofisionomias arbóreas em estágio intermediário ou avançado de sucessão, números consideravelmente maiores do que os exigidos pela legislação ambiental brasileira, a qual passa por um descumprimento histórico.

Foi em Rondônia, estado que está entre os três mais desmatados da Amazônia brasileira e que, junto ao Acre, apresenta o maior número de ayahuasqueiros (não-indígenas), onde foi desenvolvido este estudo de caso. Estruturada por levantamento bibliográfico-documental, observações diretas, e anotações, a investigação contou ainda com a realização de 31 entrevistas semiestruturadas dirigida aos integrantes dos três centros Daimistas, quais sejam, o *Centro Eclético de Correntes da Luz Universal* (CECLU), o *Centro Espiritualista Jardim do Redentor* (CEJAR) e a *Casa de Iluminação Rainha da Floresta* (CIFLOR), todos no município de Porto Velho; uma unidade do *Centro de Irradiação Espiritual 'Casa de Jesus e Lar de Frei Manoel'* (Barquinha), em Ji-Paraná; e 27 núcleos (unidades administrativas da UDV, onde se localizam os templos e são realizados os rituais) do *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal - CEBUDV*<sup>6</sup>.

Assim, diante do exposto questionou-se qual a relação da dessacralização da natureza, a partir da visão de mundo dominante, com sua degradação? De que forma a percepção dos aspectos espirituais da natureza e de um sistema de representações que conduz à sua sacralização tem influenciado ou pode influenciar na sua conservação? Por que as religiões ayahuasqueiras são conhecidas como religiões da floresta e até que ponto seus sistemas cosmológicos, associados ao uso do chá Ayahuasca, conduzem os adeptos a perceberem a natureza ou parte dela enquanto sagrada? E ainda, quais as normas informais em uso por essas organizações religiosas que incidem na gestão florestal de seus territórios?

### **A sacralização da natureza e as resistências culturais dos povos da floresta**

Para “Karl Marx, não foi sua religião, mas o surgimento da propriedade privada e da economia monetária, o que conduziu os cristãos a explorarem o mundo natural de uma

---

<sup>6</sup> Nos municípios de Porto Velho, Candeias do Jamari, Guajará-Mirim, Alto Paraíso, Buritis, Ariquemes, Campo Novo de Rondônia, Itapuã D'Oeste, Novo Horizonte D'Oeste, Machadinho D' Oeste, Jaru, Ouro Preto D'Oeste, Espigão D'Oeste, Ji-Paraná, Presidente Médici, Seringueiras, Cacoal, Rolim de Moura, Alta Floresta D'Oeste e Vilhena.

forma que os judeus nunca fizeram” (THOMAS, 1988, p. 29). Daí Marx (2011) ter falado da apropriação universal da natureza, que só o modo de produção capitalista foi capaz de criar, um sistema da exploração universal das qualidades naturais e humanas legitimado pela própria ciência.

No entanto, não se pode esquecer como a filosofia, a religião e a ciência influenciaram as relações de produção e o desenvolvimento do sistema capitalista, como nos mostra Weber (2015) ao analisar que nos diversos estágios do seu desenvolvimento influências de concepções religiosas, como do protestantismo ascético, continuaram sendo uma constante na modelagem do “espírito” capitalista. Assim, é no cerne desses sistemas de representações e ideias onde nascem e resistem as ‘sementes’ para uma real transformação socioambiental.

Foi principalmente por força do sistema econômico e político constituído, e menos pela substituição do animismo pelo cristianismo, que se estabeleceu a relação de domínio e exploração desenfreada dos recursos naturais. Mas essa relação só foi possível a partir de uma visão de natureza dessacralizada a qual nem a veneração animista e nem a interpretação de respeito e de responsabilidade para com as criaturas vivas dos cristãos foram capazes de impedir, embora essas concepções ainda que minoritárias, não tenham deixado de exercer influências sociais. Nos fundamentos do preservacionismo norte-americano, em meados do século XIX, entre seus princípios esteve a existência de um Ser Universal transcendente no interior da natureza, em obras que influenciaram essa corrente (DIEGUES, 2004).

Tal evidência aparece em Marsh (1864, p. 35), importante autor da corrente preservacionista, que afirma em sua obra que: “man has too long forgotten that the earth was given to him for usufruct alone, not for consumption, still less for profligate waste”. Essa afirmação mostra a influência de preceitos religiosos nessa corrente, inclusive bíblicos, pois coloca o ser humano como um usuário legal dos recursos naturais perante uma autoridade maior ou divina, o que não lhe concede o direito de degradá-los ou esgotá-los. Ficam explícitas aí, não somente a ideia de responsabilidade e zelo com a natureza, mas também de sustentabilidade, embora esse ideal seja aprimorado no pensamento conservacionista.

Enquanto que para John Muir, considerado o teórico mais importante do preservacionismo, não somente os animais, mas as plantas, as rochas e a água eram fagulhas da alma Divina que permeavam a natureza. Esse autor entendia que a base do

respeito à natureza estava em reconhecê-la como parte de uma comunidade criada e à qual os humanos também pertenciam (DIEGUES, 2004). Essas ideias apresentaram indícios do pensamento criacionista e ao mesmo tempo biocêntrico, com fortes influências animistas, pois ao considerarem a criação, negaram a centralidade humana perante o mundo e reafirmaram seu dever perante a natureza, uma natureza sagrada. Observa-se aí uma aproximação entre as atitudes de respeito e zelo presentes na bíblia e o pensamento biocêntrico.

Com o apoio científico advindo da história natural, principalmente com a Teoria da Evolução de Charles Darwin (1809-1882), essa corrente na qual o homem não poderia ter direitos superiores aos animais (ideias biocêntricas), que já haveria negado o pensamento antropocêntrico vigente, passa a romper também com a doutrina religiosa criacionista. Segundo Nash (1989), a obra de Darwin ao colocar o homem de volta na natureza tornou-se fonte importante para o ambientalismo e para a ética ambiental.

Vale ressaltar que, assim como o Criacionismo e a Bíblia tiveram múltiplas interpretações que impuseram relações diferenciadas ao ser humano perante a natureza, o evolucionismo e a teoria Darwinista também estiveram sujeitos a interpretações ambíguas que não só tiveram importância no ambientalismo, mas também no subjulgo do homem sobre a natureza.

Quanto à ideia de intocabilidade da natureza, defendida pelos preservacionistas mais radicais, sua concretização não foi adequada a muitos dos últimos vestígios do mundo natural, uma vez que evidências científicas comprovaram que esses locais foram habitados por milênios. Toledo (2001), ao realizar uma análise global, verificou que os locais de alta diversidade sociocultural apareceram associados às concentrações remanescentes de biodiversidade.

Esta diversidade sociocultural apareceu vinculada às comunidades e povos que, de acordo com McNeely (1993), costumam ser chamados de tribais, nativos, tradicionais ou de culturas minoritárias diferenciadas, os quais, normalmente, vivem em regiões de ecossistemas frágeis e isoladas, e ocupavam, no período da obra citada, cerca de dezenove por cento da superfície terrestre.

Assim, a manutenção desses ecossistemas esteve ligada não só à baixa densidade demográfica dessas populações, mas, sobretudo, às suas práticas de uso e manejo dos recursos naturais, de baixo impacto ambiental, desvinculadas da lógica do consumismo e do lucro. Nesse sentido, afirmou Moran (2009), o crescimento populacional não está

necessariamente relacionado ao avanço do desmatamento local, pois em diversos casos evidenciados a densidade populacional apareceu associada a melhorias do manejo e restauração florestal.

Essa relação de sustentabilidade ocorre nas florestas tropicais em função de regras de uso comunitário destinadas a evitar a utilização excessiva dos recursos naturais, as quais representam avanços na visão de uso integrado e adequado aos ecossistemas (FURLAN, 2006). Regras, por sua vez, que se encontram fortemente ligadas às suas culturas e na sacralidade e respeito à natureza presente em suas crenças. Como coloca Claval (1999, p. 38), ao analisar outras regiões do mundo: “[...] não se pode evocar a vida de pastores ou de camponeses sem enfatizar que suas práticas se inscrevem sobre um pano de fundo de crenças, de preconceitos ou de superstições”.

Entre povos tradicionais como os de *Garhwal Himalaya*, que seguem adorações ancestrais e animistas, com foco central na adoração de locais da floresta como bosques sagrados, qualquer tipo de dano às santidades vegetacionais chegavam a ser considerados um pecado ou uma profanação. Para essa sociedade, a paisagem ao redor do templo é considerada sagrada e é preservada como bosque do templo. Muitas vezes, para eles toda a paisagem, representada por uma variedade de espécies e ecossistemas, tem sido considerada sagrada e conservada em sua condição primitiva, proibindo o uso de qualquer recurso a partir dele (ANTHWAL *et al.*, 2006). Processos como esse também são observados em Dardel (2015, p. 63):

Assim o culto aparece como meio de proteger o espaço ordenado contra as incursões dos poderes demoníacos, ‘imundos’. Do mesmo modo, esses cercados, mais mágicos que reais, protegem numerosas cidades. Essa sebe e esse *no man’s land* (terra de ninguém), em que os camponeses da Guiné francesa envolvem o bosque sagrado, conservado junto a cada aldeia.

A perda exercida pelo avanço capitalista sobre as florestas não é provocada apenas pelo desmatamento e pela sua conversão em grandes *plantations* para o agronegócio, mas também na homogeneização cultural desses povos sob os desígnios do capitalismo globalizado. Quanto mais essas populações se inserem na lógica da produtividade e do consumismo, maior a aculturação e a tendência ao esfacelamento das venerações da natureza e dos elementos simbólicos que determinaram as regras que limitavam a exploração. Daí também a necessidade da criação de Unidades de Conservação - UCs, que privilegiem esses habitantes e de uma cogestão entre Estado, entidades da sociedade civil

organizada e de representantes das comunidades beneficiadas, de modo a garantir a manutenção do uso sustentável desses recursos naturais.

O termo aculturação tem sido utilizado, desde o século XIX, por antropólogos anglo-saxões, para definir o processo desencadeado por contatos diretos e prolongado entre duas culturas diferentes e que se caracterizam pela modificação ou pela transformação de um ou dos dois tipos culturais presentes (PANOFF; PERRIN, 1973). É comum a noção de aculturação estar associada à fusão de elementos culturais externos à determinada sociedade, geralmente por meio de dominação, seja econômica, política, militar ou territorial.

Nesse sentido, cabe ressaltar que a aculturação sofrida pelos povos e comunidades tradicionais não é unilateral, pois mesmo sendo ‘esmagada’ pela cultura global hegemônica, modificada ou transformada, parte de seus elementos originais resistem. Essas resistências mantiveram suas existências em hibridismos culturais locais ou se ampliam para instâncias maiores, na medida em que a sociedade global incorpora, por exemplo, saberes ambientais desses povos, os quais aparecem frequentemente como alternativas aos problemas e contradições produzidos pelo sistema hegemônico. Entre as práticas de uso e manejo dos recursos naturais, os Sistemas Agroflorestais - SAFs, a Permacultura, ou mesmo a agricultura orgânica, são exemplos da afirmação anterior, pois tiveram origens entre os povos tradicionais, embora tenham sido sistematizadas posteriormente.

Outro exemplo de resistência cultural das populações tradicionais foi o caso dos seringueiros na Amazônia, inicialmente no Acre, ao longo das décadas de 1980, que travaram lutas para terem seus direitos territoriais reconhecidos nos instrumentos legais de proteção da floresta, tendo em vista sua significância à conservação da cultura e desses ecossistemas. Tal mobilização, que culminou com a criação das Reservas Extrativistas - RESEXs, foi, segundo Almeida (2004), iniciada pela reivindicação de lotes florestados para produção agroextrativista (agricultura de subsistência junto a extração de seringa e outros produtos da floresta) diante do avanço da frente capitalista, tanto na expansão agropecuária quanto na madeireira, assim como pela busca de melhores preços para a borracha. Esse movimento deu lugar a uma demanda por grandes porções de florestas para uso coletivo e à luta pela defesa da floresta.

Para Porto-Gonçalves (2005), a proposta de Aliança dos Povos da Floresta formulada pelos seringueiros foi um dos mais importantes legados políticos de seu líder maior, Chico

Mendes. Aliança essa que foi representada pelo Conselho Nacional de Seringueiros, pelo Movimento dos Atingidos pelas Barragens, pelo Movimento dos Pescadores Artesanais, pelos Movimentos Indígenas etc., e teve como marco importante a realização do I Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, em Altamira, em fevereiro de 1989. Na declaração final desse encontro se aconselha: “[...] não destruir as florestas, os rios, que são nossos irmãos, pois esses territórios são sítios sagrados do nosso povo, morada do Criador, que não podem ser violados” (WALDMAN, 1992, p. 90).

Observa-se nessa declaração uma visão de natureza diferenciada da que predominou na sociedade. Tal visão encontra-se marcada por uma sacralidade da natureza existente entre os povos da floresta em seus costumes, crenças e modo de vida. Embora o termo ‘morada do criador’ possa ter influência do monoteísmo e/ou cristã, a ideia de sítios sagrados e de laços de fraternidades com elementos da natureza demonstra características da religiosidade e crenças indígenas animistas presentes e, como está explicitado acima, conduzem a atitudes de zelo pela obra de um Deus supremo, o que marca a multiplicidade de influências religiosas nesse encontro.

No alto Tejo, Chico de Ginu e seringueiros veteranos, ao lutarem não só contra a exploração de pessoas, mas também contra a exploração desmedida da floresta pelos homens, fundamentavam-se em crenças profundamente arraigadas no seu dia a dia. Para eles, a floresta é administrada por entidades espirituais reconhecidas como pais e mães da caça ou da seringueira, que costumam castigar aqueles que transgridem princípios imanentes à sua ordem natural. Dessa forma, a sorte na caça ou na extração de seringa encontra-se diretamente vinculada ao respeito à natureza e a pactos estabelecidos com os pais e mães da floresta. Quando esses seringueiros foram estimulados por seus patrões a extrair o máximo de leite das seringueiras, mesmo que para isso tivessem que destruir as árvores, Ginu combateu afirmando que quem matava assim uma seringueira estaria matando a própria mãe, que o haveria criado com seu leite (ALMEIDA, 2004).

Almeida (2004) apontou que essa religiosidade da floresta apareceu no movimento seringueiro, sobretudo, na figura de Antônio Macedo que, além de ter sido um importante articulador dentro do movimento, era também um líder carismático, pois conduzia cerimônias com o chá Ayahuasca, comumente utilizado entre os seringueiros daquela região. Segundo esse autor, Macedo não só tornou coeso o grupo de seringueiros do alto rio Tejo, mas também mobilizou uma rede de amigos e aliados na cidade de Cruzeiro do Sul, entre comerciantes, membros da igreja e jovens ayahuasqueiros; ajudou a fundar uma

extensa rede de associações de seringueiros e agricultores por todo o vale do Alto Juruá; e ainda serviu como figura de intermediação com outros segmentos, tais como o de cientistas naturais, antropólogos, advogados, políticos, sindicalistas e ativistas de diversas Ongs.

Outras religiosidades que merecem destaque, derivadas de povos animistas, são as de matriz africana, símbolos de resistência cultural, aculturação e sincretismo no Brasil. Tal aculturação e sincretismo se deram não só por força da cultura colonizadora e do catolicismo, mas também pela diversidade étnica cultural dos escravos africanos neste país. Nessas religiões coexistem o monoteísmo e o politeísmo e, mesmo sendo em certa medida antropocêntricas, mantêm uma forte proximidade com a natureza, já que tanto os *orixás* (Deuses ancestrais) Nagôs quanto os Jêjes (principais matrizes africanas nas religiões afro-brasileiras) são concebidos como expressão divina primordial das forças da natureza (RISÉRIO, 2004).

Em pesquisa realizada por Léo Neto e Alves (2010, p. 569), foi visto que no Candomblé “a natureza torna-se sagrada na medida em que a mesma assume uma representação viva das suas divindades ou, às vezes, mais do que isso, chegando ao ponto dos orixás serem considerados a própria natureza.” Os desdobramentos dessa cosmovisão podem ser vistos na fala desta *Ialorixá* e deste *Babalorixá* (sacerdotes):

Destruir a natureza seria destruir a nossa religião, os próprios *orixá*”. (Mãe C. de Oxum, Caruaru, PE). [...] Nosso *orixá* é a natureza, então, se ela morrer, morre também nossos *orixás*. Como é que vamos cultivar um *orixá* que é a natureza, destruindo a natureza? (Pai F. de Logun Edé, Caruaru, PE)”. (LÉO NETO; ALVES, 2010, p. 569)

No que diz respeito ao território religioso do Candomblé e a configuração espacial dos terreiros, principalmente dos mais antigos, é comum haver uma área onde se localizam as construções públicas e privadas, de uso religioso ou habitacional e outra área maior, de acesso mais restrito, também chamada de ‘roça’ ou ‘mato’. Nessas áreas verdes estão as árvores sagradas, assentamentos de algumas divindades, as plantas de uso medicinal e rituais, as fontes de água, síntese e símbolo das florestas ancestrais (OLIVEIRA *et al.*, 2010). Diante do contexto, de crescimento urbano e valorização imobiliária, Léo Neto e Alves (2010) verificaram que, nos novos terreiros criados, têm sido cada vez mais difícil encontrar as áreas de ‘mato’, já que a área diminuta desses terreiros só tem alocado as construções necessárias.

Características territoriais, como as áreas de ‘mato’, presentes no Candomblé se assemelham as religiões aqui pesquisadas, as quais fazem uso do chá Ayahuasca em seus rituais. Historicamente utilizada por tribos indígenas amazônicas, dos troncos linguísticos Pano, Aruák e Tukano, a Ayahuasca tem conduzido esses grupos ao encontro com a essência de sua herança cultural, levando-os à compreensão da natureza e da vida, e contribui para a afirmação da autonomia tribal e da identidade social dos mesmos (LUZ, 2009).

Algumas dessas tribos passaram por diversos processos de aculturação, inclusive com o esfacelamento de ritos e crenças ligados ao uso do chá Ayahuasca, mas mantiveram algumas resistências culturais, como retrata Carneiro (2002, p. 173):

No choque cultural entre os conquistadores espanhóis e os indígenas nas Américas, destacou-se a influência da medicina nativa e, sobretudo, do uso de alucinógenos. Embora não possamos separar domínios estanques na cultura indígena chamando-os de ‘religião’, ‘medicina’ ou ‘estado’, podemos afirmar que os europeus puderam rechaçar conscientemente, da forma mais violenta, as instituições e crenças das religiões indígenas, mas o conhecimento nativo médico e botânico, assim como a sua alimentação, penetrou intersticialmente por entre os dominadores.

Entre as etnias indígenas citadas destaca-se aqui a dos Kaxinawá, pertencente à família linguística Pano, que constitui a mais numerosa população indígena do Estado do Acre. Os Kaxinawá fazem uso imemorial da Ayahuasca, a qual se encontra profundamente enraizada em suas crenças e sua cultura. Com eles, também, muitos outros povos da floresta não indígenas (seringueiros, caboclos, ribeirinhos, etc...) tiveram seus primeiros contatos com a Ayahuasca no Brasil. Lagrou (1991, p. 28) explicou que para os Kaxinawá:

A natureza não está fora do humano. O humano está dentro da natureza, reconhece marcos e traços de sua cultura verdadeira (*kuin*) em hábitos, sons e desenhos de animais e espíritos. Para os Kaxinawá a natureza não existe sem ser permeada pelo espiritual (*yuxin*), senão seria apenas pó.

Essa noção de natureza estaria mais próxima da noção grega de *physis* (natureza com alma e vontade) e distante do paradigma ocidental, postulado por Descartes, que vê a natureza como matéria sem intencionalidade, oposta ao espírito, razão pura (LAGROU, 1991). É essa noção indígena de natureza, permeada pelo uso da Ayahuasca e pela sua sacralidade, que irá exercer forte influência sobre os demais povos da floresta que com ela tiveram contato.

Assim, é do contato entre os migrantes nordestinos, que vieram para os seringais da Amazônia trabalhar na extração da borracha, com as populações indígenas que nascem as

primeiras religiões ayahuasqueiras brasileiras. Segundo Wolff (1999) e Franco (2001) muitos desses migrantes nordestinos e de seus descendentes vieram a constituir família através de uniões conjugais com mulheres índias capturadas nas ‘correrias’ e/ou suas filhas. Esses migrantes, de maioria sertaneja, tinham o catolicismo fortemente arraigado em sua religiosidade e cultura, mas também uma parte desses eram adeptos de religiões afro-brasileiras ou até mesmo do espiritismo.

As religiões ayahuasqueiras, criadas no cerne desse hibridismo cultural, demonstram um ecletismo religioso típico da cultura brasileira. Nelas, parte da religiosidade e da cultura indígena e africana resiste concedendo à natureza a noção de sacralidade, tendo em vista que a mesma é a fonte de seu principal sacramento, o chá Ayahuasca. O avanço desses movimentos religiosos, no Brasil e no mundo, principalmente nos centros urbanos, são marcas da resistência cultural desses povos na sociedade global e indica uma expansão de uma percepção espiritualizada de natureza.

Segundo Nars (1996), diante da crise ambiental, as novas filosofias ambientalistas que surgiram têm sido insuficientemente poderosas para influenciar a sociedade global a solucionar os problemas ambientais e conservar o meio ambiente. Para ele, a mudança na condição humana necessária para a sobrevivência física da humanidade só é possível pela reafirmação da qualidade sagrada da natureza, de modo que amplie a percepção de seu valor para além da meramente utilitária.

Outros autores também enfatizam a necessidade de um resgate à sacralidade da natureza, convencidos também que argumentos econômicos ou de ordem antropocêntrica não conseguirão reverter sozinhos a crônica crise ambiental. Até mesmo o próprio Campbell (1990, p. 45) enfatiza que:

Hoje, temos que reaprender o antigo acordo com a sabedoria da natureza e retomar a consciência de nossa fraternidade com os animais, a água e o mar. Dizer que a divindade modela o mundo e todas as coisas é condená-lo como panteísmo. Mas panteísmo é uma palavra enganadora. Sugere que um Deus pessoal supostamente habita o mundo, mas a ideia em absoluto não é essa. A ideia é transteológica, de um mistério indefinível, inconcebível, admitido como um poder, isto é, como a fonte, o fim e o fundamento de toda a vida e todo o ser.

Não só a percepção da sacralidade da natureza, mas também elementos como moral, ética, respeito e zelo têm se mostrado essenciais na conservação da natureza e da própria vida na terra. Caminhos trazidos pela educação ambiental nas escolas e nos meios de comunicações têm a sua importância, mas, como defende Salatino (2001), esses elementos

supracitados têm maior probabilidade de serem absorvidos pela sociedade através da via religiosa, o que sugere que as religiões têm potencial para minimizar os problemas ambientais maior que outros meios.

Destarte, diante dos problemas ambientais (com destaque ao desmatamento), da falta de consciência ambiental da sociedade, da insuficiência das leis e políticas públicas na resolução da problemática ambiental, e da considerada importância que tem a sacralização da natureza na luta pela manutenção da biodiversidade e da vida, a religiosidade ayahuasqueira tem merecido estudos mais aprofundados. Essa atenção se deve não só por sua cosmovisão, já que diferentes crenças e religiões minoritárias no Brasil e no mundo compartilham de uma visão de natureza sacralizada, mas por suas características culturais peculiares (de raízes indígena, afro e cristã), seu crescimento recente e, principalmente, por sua configuração territorial, na qual contém registrados em sua paisagem os resultados práticos da relação que estabelecem com a natureza.

### **A natureza no território ayahuasqueiro e o cultivo das plantas sagradas**

No exercício da territorialidade das religiões ayahuasqueiras analisadas, um rito litúrgico deve ser destacado, pois se encontra na base dessa relação com a natureza, no caso em tela, o preparo do chá Ayahuasca ou feitio, como costuma ser chamado pelas linhas daimistas. Apesar de comum a todos os segmentos, que fazem uso desse sacramento, cada qual possui suas próprias especificidades doutrinárias na condução deste ritual.

Nestas religiões, o preparo ou feitio se inicia pela coleta das plantas ritualísticas. Em suas origens, ‘coletar’ era sinônimo de adentrar a floresta ‘virgem’ para obtenção de folhas da *P. viridis* e do cipó *B. caapi*. Para isso, uma equipe costuma ser organizada, com uma ou mais pessoas com experiência para entrar na mata e encontrar as plantas, para extração das mesmas. A entrada nesse espaço simbólico, povoado por seres espirituais, costuma ser realizada com respeito e reverência a entidades que exercem domínio sobre as florestas, a exemplo da ‘Rainha da Floresta’ e do ‘Sultão das Matas’, como um pedido de licença e guarnição. Assim, descreve Cemin (2001, p. 31), ao analisar o CECLU em Porto Velho,

[...] para adentrar este espaço ‘sagrado’, a equipe deve estar ‘preparada’ – mental, material e espiritualmente. Saber invocar a licença e a proteção dos seres divinos que ali ‘dominam’ e ter a sensibilidade necessária, junto com a habilidade suficiente para saber encontrar a folha e o cipó, entre as muitas variedades vegetais. O pensamento deve estar voltado sempre para o bem e para a atividade que estão realizando, com constrição e alegria. Não pode haver desarmonia em pensamento,

palavras ou ações. Busca-se a integração do homem consigo mesmo e com a natureza da forma mais plena possível.

Essas excursões, ou mensagens (como são chamadas na UDV), em meio à floresta, não raramente eram acompanhadas pela ingestão da Ayahuasca e, no caso da Barquinha e do Santo Daime, também por orações e cântico de hinos. Essas ações trazem maior aproximação aos cidadãos com a floresta, pois muitos desses não tinham estabelecido tal contato direto, já que essas organizações religiosas estão predominantemente sediadas em centros urbanos.

Nas áreas de plantio de *B. caapi* e *P. viridis* mais próximas, o ritual de coleta é mantido, embora com maiores facilidades e menos mistérios, esses se encontram em sua maioria em áreas de floresta secundária e em sistemas agroflorestais. Essas coletas são feitas de acordo com as fases da lua, nas linhas daimista na lua nova, enquanto que na UDV costuma acontecer no período entre a lua nova e a lua cheia. Para essas religiões, a lua exerce, além da influência sobre o ciclo da seiva, uma forte influência espiritual no preparo da Ayahuasca.

Esses rituais que costumam durar de um a três dias são acompanhados dos trabalhos espirituais, sessões e do conjunto doutrinário de cada uma dessas organizações, sendo comum a ênfase a temas e forças espirituais ligadas às diferentes manifestações da natureza. Nos centros daimistas visitados, hinos como ‘Flor do *Jagube*’ e ‘Sol, Lua e Estrela’, que compõem o Hinário ‘O Cruzeiro’ recebido pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, são entoados durante a coleta e a bateção do *Jagube*, respectivamente. Já na União do Vegetal é mais frequente, durante o preparo, o cântico de chamadas e ensinamentos que falam do *Mariri*, da *Chacrona*, da força da natureza, da lua, do mar, da floresta e de outros vegetais, que também estão ligados aos adeptos por sua espiritualidade.

Recentemente, por força das religiões ayahuasqueiras, a extração, coleta e transporte do cipó *B. caapi* e das folhas do arbusto *P. viridis* passou a ser regulamentada no estado do Acre e de Rondônia, nos anos de 2010 e 2015 respectivamente. Tais regulamentações se fizeram necessárias não só para assegurar a liberdade das religiões em obter suas plantas ritualísticas em ambiente natural, mas também para estabelecer critérios de coleta e manejo de modo a conservar as espécies, e inibir a exploração econômica sobre as mesmas para fins não religiosos.

Entretanto, o avanço do desmatamento no estado de Rondônia tem restringido a ocorrência natural dessas espécies a áreas florestadas distantes das cidades que, atualmente,

encontram-se permeadas por extensas áreas de pastagem e agrícolas. Tal circunstância contribuiu para que as religiões analisadas desenvolvessem sistemas de cultivos da *P. viridis* e do *B. caapi* em seu próprio território, seja ele urbano ou rural. Essa realidade suscitada pode ser evidenciada em entrevista realizada junto ao coordenador do CIFLOR<sup>7</sup>:

Nós vamos na floresta, nós colhemos o *Jagube* e a *Folha*, o que acontece? O *Jagube* a gente deixa a raiz, com três, quatro, cinco anos ele está lá quase do mesmo tamanho, com cinco anos da para colher novamente. A *Folha* nós colhemos e deixamos 30% do pé, das folhas, com três anos ela está igualzinha, até mais rica e mais produtiva ainda. [...] Mas o principal problema é a falta mesmo de floresta, as florestas do Acre já estão se acabando, as florestas de Rondônia estão se acabando. [...]. Por isso a importância da gente plantar, temos plantado já [...].

A partir de 2010, com a publicação do relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho - GMT pela Resolução do CONAD, a preocupação com a conservação dessas espécies em ambiente natural e a busca por autossustentabilidade, através do cultivo das mesmas pelas Entidades, tornou-se uma recomendação formal para todo Brasil.

Nesse sentido, foi observado que apenas o CECLU e o CEJAR (da linha do Mestre Irineu), em Porto Velho, ainda não possuem um plantio que lhes deem condições de autossuficiência. Mesmo que nesses dois centros tenha sido constatado o cultivo das plantas ritualísticas em propriedades particulares de adeptos (três propriedades em cada centro), existe uma maior frequência da coleta do cipó e da folha em sua ocorrência natural na floresta. Os demais, por estarem mais abastecidos da matéria-prima para preparar Ayahuasca, vão à floresta densa extrair as plantas nativas esporadicamente.

Entre as cinco organizações religiosas analisadas no estado de Rondônia, vale destacar a autossuficiência no cultivo das plantas ritualísticas conquistada pelo CEBUDV, única a possuir filiais no estado, vinte e sete. No jornal Alto Falante (veículo informativo oficial da Diretoria Geral do CEBUDV), em edição especial de 2013, pode-se observar a atenção e o cuidado dos dirigentes desse Centro com o crescimento das áreas de plantio de *B. caapi* e *P. viridis*, tendo em vista as necessidades ocasionadas pela expansão da UDV e o consequente aumento no consumo da Ayahuasca em seus rituais religiosos.

Outro ponto destacado nessa edição do jornal é o desmatamento, não só por suas consequências ambientais, mas também pela redução de áreas de ocorrência natural dessas espécies. Destarte, Azevedo (2013), reafirma a importância do estudo do plantio em suas diferentes formas de abordagens e o investimento em áreas para o plantio de *B. caapi* e *P.*

---

<sup>7</sup> O nome foi omitido para preservar o direito à intimidade e privacidade dos entrevistados.

*viridis*, juntamente com o uso sustentável da biodiversidade. Já no site oficial do Centro consta que

A preservação dessas plantas e a autossuficiência em sua produção é um objetivo essencial da União do Vegetal. Elas são cultivadas em plantios da União do Vegetal em diversas regiões do Brasil. Esse trabalho é feito com técnicas de manejo e cultivo que respeitam e preservam o meio ambiente, utilizando princípios agroecológicos (CEBUDV, 2017).

Na UDV, a prática do plantio das plantas ritualísticas acontece desde a criação de sua primeira filial autorizada em Manaus-AM. No final da década de 1960, Florêncio Siqueira de Carvalho, um dos mestres formados diretamente pelo Mestre Gabriel, levou o chá da Hoasca (como é denominado nesse segmento religioso) para a capital do Amazonas e iniciou o trabalho espiritual da UDV. No entanto, naquela época não se conhecia, ainda, a localização dessas plantas nas florestas da região, o que gerava a necessidade de transportar, de Rondônia, o chá já preparado e posteriormente as plantas, para realização dos próprios rituais de preparo. Devido a essa distância, Mestre Florêncio começou a preparar mudas e cultivá-las em seu quintal e nos quintais de alguns adeptos (BIONDO, 2013).

Ainda segundo Biondo (2013), no final dos anos 1970, com o aumento de filiados e com a fundação do núcleo de Manaus (posteriormente nomeado de Caupuri) em seu terreno definitivo, iniciou-se um grande plantio de mudas. Em muitos momentos, Mestre Florêncio defendeu fortemente “a manutenção das árvores do terreno em detrimento de outras necessidades de expansão de obras, pois sombreavam o chacronal [Plantação de *P. viridis*], prioridade para a nossa sociedade hoasqueira” (BIONDO, 2013, p. 9).

Não foram encontradas pesquisas científicas aprofundadas sobre as condições ambientais necessárias para o cultivo dessas plantas ritualísticas. Sabe-se que o gênero *Psychotria* é da família Rubiaceae que é, comumente, encontrada em sub-bosques sombreados de florestas tropicais (HAMILTON, 1990; TAYLOR, 1996). Existe um senso comum entre os dirigentes dessas organizações religiosas, baseado em conhecimento empírico, que considera que a *P. viridis* necessita de sombreamento arbóreo e o *B. caapi* de um suporte arbóreo para seu melhor desenvolvimento. Tal senso pode ser observado nos trechos das entrevistas abaixo:

[...] a Chacrona a gente tem que proteger ela do Sol, porque ao Sol ela não resiste muito o Sol, o Jagube não, o Jagube já é mais resistente, mas a Chacrona é mais delicada, a gente tem que ter aquela proteção. [...] Porque o Jagube ele precisa de outras árvores, se não for de outras

árvores, de armações que a gente faça para ele poder se desenvolver crescer e se fortalecer”. (Presidente do CECLU).

[...] No nosso caso aqui é aberta, [...] o Jagube [...] Ele não tem problema que seja aberta, apesar de que o da floresta é assim, debaixo da mata, da mata virgem, mas se a pessoa não tem floresta ele consegue vigorar mesmo assim sem ter a floresta em cima dele. Agora a folha não, a folha ela não consegue, no Sol ela não consegue ter muito sucesso não, ela vai ficando amarelada ela não consegue, ela tem que ter a sombra.”. (Presidente do CEJAR)

Observa-se que o *B. caapi* (Jagube ou Mariri) aparece cultivado ora em área aberta, ora em área fechada, o que se deve aos diferentes sistemas de plantio implantados. A referência a ‘área aberta’ não quer dizer que não haja árvores, mas que a densidade arbórea é reduzida. Outro ponto que merece destaque, nessas entrevistas, é a possibilidade de uso de armações artificiais, como suporte, para o desenvolvimento do cipó. Tais suportes foram evidenciados durante as pesquisas de campo em raras situações, normalmente, em áreas degradadas, adquiridas sem cobertura arbórea, sendo utilizados enquanto realizava-se sua recuperação por meio do plantio de árvores nativas ou em áreas urbanas, onde o tamanho da propriedade restringisse o crescimento de árvores.

Assim, as necessidades de sombra e suporte da *P. viridis* e do *B. caapi* respectivamente, não são por si uma garantia de práticas que contribuam à conservação florestal, por meio de SAFs, posto que também não há uma norma formal sobre tal.

Ressalte-se que o uso de árvores para sombreamento e suporte gera diversos benefícios ambientais e reduz os custos de produção, devido o seu crescimento espontâneo; o incremento da ciclagem de nutrientes pela produção e deposição de biomassa (SANCHEZ, 1995); a melhoria da estrutura do solo evitando endurecimento da superfície e favorecendo sua drenagem (SILVA, 2013); a contribuição para a regulação hídrica e microclimática, gerando também conforto térmico; além da prestação de outros serviços ecossistêmicos como sequestro de carbono e conservação da biodiversidade e de aspectos naturais da paisagem.

Não obstante, é principalmente por um conhecimento tradicional de senso comum e pela valorização não econômica da natureza associada a uma ética ambiental que o cultivo em SAFs tem sido predominante nesses territórios, de tal forma que pode ser considerado uma norma informal em uso. Essa tradição, na UDV, constituiu-se também por ensinamentos de homens como o Manoel Severino Felix, mais conhecido por Mestre Pernambuco (viveu entre 1923-2001 e é um dos mais antigos Mestres do Conselho da Recordação dos Ensinos

do Mestre Gabriel), ex-seringueiro e um dos baluartes do Centro, conforme mostra em entrevista o Mestre Representante (líder local) do Núcleo Mestre Pernambuco:

Eu me lembro muito bem quando eu cheguei na União do Vegetal, há uns 19 anos atrás, eu via já o Mestre Pernambuco falando que cada um de nós discípulos é importante a gente se ligar e plantar Mariri, porque a floresta algumas pessoas não estavam preservando a floresta e estavam, tipo assim, devastando a floresta. Então ele aconselhava que a gente poderia zelar pela floresta, porque era o futuro, até porque essas plantas sagradas que nós usamos no vegetal [...] é extraído da floresta.

Princípios presentes na Agroecologia, na Permacultura e nos SAFs aparecem, nessas religiões, desde os primeiros plantios, ainda que a partir de uma prática cabocla, rudimentar. Contudo, a influência de algumas técnicas da agricultura convencional, tanto por novos quanto por antigos adeptos, por vezes representou um risco a esses princípios. Na UDV, o aprimoramento de técnicas agroecológicas e de permacultura em bases agroflorestais e a formalização de um termo de cooperação técnica, em 2011, entre o CEBUDV e a Associação Novo Encanto de Desenvolvimento Ecológico, fez com que se firmasse o objetivo de promoção da preservação ambiental no Centro. Nesse termo, merece destaque a quarta cláusula que versa sobre a cooperação:

- a) Educação ambiental e sensibilização para todas as idades quanto à importância da conservação e preservação do meio ambiente;
- b) Sensibilização e capacitação em técnicas de: permacultura, agrofloresta e agricultura orgânica, bioconstruções, preservação de nascentes e na preservação e/ou conservação de áreas florestais, a exemplo do Seringal Novo Encanto;
- c) Capacitação e treinamento de plantadores orientados pelo Departamento de Plantio do CEBUDV;
- d) Elaboração e realização de projetos de manejo florestal, de recuperação de áreas desmatadas ou degradadas, visando o restabelecimento de condições socioambientais adequadas;
- e) Apoio na implantação e execução, deliberada pelo CEBUDV, de suas Diretrizes de Adequação Ambiental.

A assinatura de termos como esse, entre particulares (Organização da Sociedade Civil de Interesse Público - OSCIP e CEBUDV), apontam para um processo de formalização de normas em uso, antes ainda informais. Tais iniciativas demonstram o desenvolvimento de uma ética ambiental proporcionada pelo contato com a Ayahuasca e o conjunto doutrinário instituído. Este chá da Ayahuasca foi considerado sagrado por todos entrevistados, assim como as duas plantas utilizadas na sua preparação. No entanto, quanto

à percepção da natureza e de sua sacralidade foram verificadas variações entre os entrevistados, mesmo dentro da mesma religião.

### **Percepção da Natureza, Ética ambiental e o uso ritual da Ayahuasca**

Nos grupos estudados, o contato com Ayahuasca ampliou uma percepção espiritualizada da natureza e contribuiu para o desenvolvimento além de valores humanos, valores ecológicos. Levando-se em consideração que muitos dessas pessoas (comuns aos centros urbanos) percebiam a natureza estritamente enquanto recurso a ser apropriado, o contato com Ayahuasca, no contexto religioso analisado, tem contribuído gradualmente para um comportamento ecológico na medida em que tem se ampliado a percepção da natureza de cada indivíduo. Esse desenvolvimento gradual de percepção da natureza pode ser mais bem evidenciado no seguinte trecho:

O Mariri e a Chacrona que nós preparamos o Vegetal é um instrumento que nos conduz ao mundo espiritual, tem sua origem sagrada, tem sua origem Divina e nos conduz a esse mundo espiritual, e nos conscientiza de tudo que está a nossa volta, todos os elementos, todos os recursos naturais, inclusive, nós mesmos somos também este próprio sagrado. À medida que nós nos conscientizamos da existência da vida e de tudo que existe, nós conseguimos perceber que na verdade tudo que há é sagrado, e daí a necessidade de nós nos conscientizarmos e respeitarmos [...], pelo conhecimento da sua essência, toda a vida e todas as manifestações que há de Deus nesse plano que nós nos encontramos”. (Coordenador Regional do Plantio da, 6ª Região, Núcleo Mestre Joanico - UDV)

Vale destacar também que, além do uso da Ayahuasca em si, as crenças, os ensinamentos e os conjuntos doutrinários como um todo têm papel fundamental e podem ser tanto limitantes, como impulsionadores da ética ambiental. Nesse sentido, em parte considerável das entrevistas, a sacralidade no reino vegetal se demonstrou restrita às plantas ritualísticas, porém acompanhadas por orientações e atitudes de respeito e zelo com os seres vivos e o meio ambiente, tendo em vista as necessidades humanas presentes e das gerações futuras – reforçadas pela crença na reencarnação – dentro de uma perspectiva de sustentabilidade ecológica. A relevância de um entendimento aprofundado de crenças e atitudes como essas tem sido fundamentais para as questões ambientais, como afirma Tuan (2012, p. 16)

[...] atitudes e crenças não podem ser excluídas nem mesmo da abordagem prática, pois é prático reconhecer as paixões humanas em qualquer cálculo ambiental; elas não podem ser excluídas da abordagem teórica porque o homem é, de fato, o dominante ecológico e o seu comportamento deve ser compreendido em profundidade [...].

No contexto da UDV, muitos dos entrevistados fizeram referência a outras dez plantas, nove arbóreas e uma herbácea, que para alguns também são consideradas sagradas, enquanto que para outros são de relevada importância por suas propriedades medicinais e por estarem presentes desde a origem do Centro nos seringais. Todas essas espécies da flora fazem parte do saber ambiental e da cosmovisão do grupo, e estão presentes em chamadas (cânticos) dentre outros ensinamentos do Mestre Gabriel.

Segundo Corrêa (2011), na UDV, essas plantas também são consideradas indicadoras da ocorrência natural do *B. caapi* e da *P. viridis*, denominadas de ‘plantas companheiras’, são elas: Breuzinho (*Protium heptaphyllum*); Samaúma (*Ceiba pentandra*); Apuí (*Ficus fagifolia*); Castanheira (*Bertholletia excelsa*); Pau D’arco (*Tabebuia impetiginosa*); Mulateiro (*Calycophyllum spruceanum*); Imburana de Cheiro (*Amburana acreana*); Maçaranduba (*Manilkara huberi*); Carapanaúba (*Aspidosperma carapanauba*); e a Paleoerva, conhecida popularmente por João Brandinho (*Piper alatabaccum*).

A ligação que essa organização religiosa tem com as mesmas, por fins espirituais e medicinais, tem feito com que estas nove espécies arbóreas estejam entre as principais usadas nos reflorestamentos de seu território. Tal iniciativa, que consiste também numa norma informal em uso na UDV, ganha maior relevância se levarmos em consideração que todas elas possuem ocorrência natural no estado de Rondônia, dentre outros, e que duas estão presentes, atualmente, na Lista Nacional Oficial de Espécies da Flora Ameaçadas de Extinção (MMA, 2014), a *Amburana Acreana* e a *Bertholletia excelsa*.

Essa valorização não econômica de plantas medicinais, por seus elementos espirituais e simbólicos, e por força dos benefícios gerados à própria saúde do ser humano, diferente de outras plantas que também trazem benefícios, tem conduzido de forma mais efetiva ao reconhecimento de sua sacralidade. Tal percepção, também se faz presente no ‘Lar Frei Manoel’, no entanto de forma mais ampla e genérica sem que, por esta causa, seja constatado um padrão ou norma informal em uso na gestão de seu território, como pode ser observado:

[...] como homens da floresta, seres da floresta, amantes da floresta nos atentamos que todas as plantas medicinais são sagradas e existem muitas plantas na floresta que é sagrada. No sentido que ela é benéfica a saúde, então para nós muitas plantas são sagradas, inúmeras, mas nós baseamos como religião em duas basicamente, é a folha da Chacrona e a folha do Cipó. (Integrante do Centro de Irradiação Espiritual ‘Casa de Jesus e Lar de Frei Manoel’)

Mas, até que ponto a sacralização da natureza pode conduzir a uma ética ambiental perante a mesma? A visão profana de natureza, por ausência de uma percepção de sacralidade, está entre seus principais fatores de degradação? Então, quem não percebe a natureza enquanto sagrada não conserva? Sacralizar algumas plantas gera conservação das mesmas, em detrimento de outras que por não possuírem tal caráter estariam passíveis de destruição? Algumas dessas questões aparecem em trecho de entrevista realizada com um integrante do CIFLOR, que também demonstrou uma percepção do sagrado na natureza, que está além das plantas ritualísticas:

Então a floresta é a expressão maior de vida pura em toda sua essência, em toda sua existência, em toda sua excelência e a gente tem esse contato, esse carinho, esse respeito com a floresta e também porque é a fonte da nossa percepção, é a fonte de nossa razão espiritual. Então, por exemplo, assim, quem comanda o nosso trabalho é a Rainha da Floresta, que seria também Nossa Senhora da Conceição, chamamos de Rainha da Floresta porque ela seria na verdade a expressão da mãe natureza, desse grande amor da mãe terra [...]. Então, eu vou dizer essa planta sagrada eu guardo ela? Sim, e a outra não é? Porque eu não conheço? Como é que eu posso dizer que a outra planta não é sagrada? A outra planta é ruim? A outra planta não serve? Só porque não serve eu tenho direito de cortar, destruir, pisar em cima? De forma alguma, a gente faz o que precisa, mas na medida do possível. Vida, ela é plena, ela é rica, ela é importante em todos os sentidos, seja vegetal, seja animal e o reino mineral a gente precisa respeitar também.

Questionamentos como esses conduzem a reflexões mais profundas sobre o tema abordado. Em primeiro lugar é importante deixar claro que os valores ecológicos independem de qualquer tipo de religiosidade, podem ser herdados ou compartilhados culturalmente e desenvolvidos de diversas formas. Assim, considera-se que esses possam ser desenvolvidos tanto a partir da afetividade e da percepção, quanto a partir de uma base mais racional e por uma consciência, sem, contudo, separar e considerar independentes esses dois domínios, espiritualidade da matéria e razão da emoção. Na medida em que esses domínios se ampliam e se equilibram entre si, mais efetivos tendem a serem esses valores quanto à ética ambiental resultante.

Schwartz (1994, 1999), ao tratar de valores humanos e culturais, considera que esses motivam a ação conferindo-lhe direção e intensidade emocional. Esse autor distingue dimensões individuais e culturais dos valores, dessa forma, as propriedades axiológicas do indivíduo são produtos da cultura compartilhada e da experiência pessoal única. Para ele, os valores culturais contribuem para a sociedade moldar as contingências nas quais as pessoas devem se adaptar às instituições em que elas vivem.

A divinização de uma única planta ou de um conjunto de plantas pode manter as demais sob um estigma de profanas, assim como já eram mesmo antes dessa divinização, mas o que foi verificado é que contribuiu para despertar no indivíduo uma percepção espiritual da natureza e de um valor não econômico, colaborando para atitudes de zelo e respeito pela mesma. Sendo o respeito e o zelo valores humanos básicos associados à veneração, considera-se aqui a ausência desses valores na relação com a natureza o princípio de sua profanação, independente de lhe atribuírem um caráter Divino ou não.

Assim, em certa medida, muitos dos que ‘divinizam’ a natureza ainda cometem ações antiecológicas. Isso se deve aos limites ainda existentes em suas percepções e consciência. Contudo, a sacralização observada tem contribuído para os mesmos na superação desses limites. Respeitar e zelar pela natureza não é sinônimo de mantê-la intocada, mas de utilizá-la com responsabilidade, de modo a não comprometer a sua conservação e sustentabilidade.

A religião enquanto instituição dissemina valores culturais que influenciam os adeptos. A experiência espiritual única com Ayahuasca de cada indivíduo igualmente tem contribuído na constituição desses valores. Ocorre aí uma relação dialética entre indivíduo e religião na formação dinâmica dos valores ecológicos institucionais, responsáveis pelas normas em uso e por sua ética ambiental.

### **Considerações finais**

O reconhecimento do sagrado na natureza, seja em parte dela ou em sua totalidade, nas religiões ayahuasqueiras, aparece em diversos níveis no seu conjunto doutrinário, mas é potencializado pela Ayahuasca, que proporciona a ampliação de sua percepção. Assim, a subjetividade das experiências e a história de cada indivíduo podem conduzir a diferentes aprendizados nos distintos caminhos em que se utiliza Ayahuasca. Essa sacralização não se limita somente à percepção, pois está associada a um conjunto de saberes profundos presentes em suas cosmovisões.

Observou-se que, na medida em que o indivíduo de forma espontânea reconhece o sagrado na natureza, ele amplia paralelamente e gradualmente a sua consciência ambiental e sua postura ética perante o meio ambiente. Porém, essas atitudes não dependem unicamente dos adeptos que chegam, já que alguns desses não demonstram ter um comportamento ecológico, mas, principalmente, de diversos arranjos institucionais estabelecidos que direcionam as práticas dos mesmos na gestão de seus territórios.

Muitos desses arranjos institucionais foram constituídos desde a origem desses Centros, essencialmente a partir da necessidade do cultivo das plantas ritualísticas. A análise das normas informais em uso mostrou que tradicionalmente os sistemas de plantio vêm sendo feitos no que hoje se tem por base agroecológica em agroflorestas, por força também das necessidades ambientais das próprias plantas. Dentre essas necessidades, o sombreamento arbóreo para *P. viridis* e o suporte arbóreo para *B. caapi* estão entre os maiores fomentadores da restauração e conservação florestal, que ocorre associado à expansão dessas religiões tanto em meio rural quanto urbano.

Tais práticas trazem em seu caráter religioso novos paradigmas na relação homem/natureza para sociedade urbana, aportando aos seus adeptos uma reconexão com a natureza e o sagrado, em consonância com a interpretação histórico-cristã de respeito e zelo pelos seres vivos, o que contribui para uma ética ambiental que vai além de seus territórios.

Resultados como esses reafirmam o poder das religiões na luta pelo equilíbrio ecológico. Elas influenciaram a filosofia, a ciência e até a própria economia, a partir de determinadas visões da natureza e de mundo. Hoje, clamamos por visões e práticas que possam nos conduzir à transcendência da crise civilizacional, a uma sustentabilidade socioambiental e, como dizem Irigaray *et al.* (2016), “a uma experiência nova de reencantamento do mundo e uma relação não mercantilista com a natureza que permita superar o subdesenvolvimento mental, psíquico, afetivo e humano”.

### **Agradecimentos**

Os autores agradecem à Fundação de Amparo de Pesquisa do Estado de São Paulo, processo nº 2013/02207-1 – FAPESP, pelo apoio financeiro na forma de bolsa de doutorado, que viabilizou a realização desse trabalho.

### **Referências Bibliográficas**

ALMEIDA, M. W. B. de. Direitos à floresta e ambientalismo: seringueiros e suas lutas. *Rev. Bras. De Ciên. Sociais*, v. 19, n. 55, p. 33-52, 2004.

ANTHWAL, A.; SHARMA, R. C.; SHARMA, A. Sacred Groves: Traditional Way of Conserving Plant Diversity in Garhwal Himalaya, Uttaranchal. *The Journal of American Science*, v. 2, n. 2, p. 35-38, 2006.

AZEVEDO, C. Pensando nas próximas gerações. *Alto Falante eletrônico*. Veículo Informativo Oficial da Diretoria Geral do C. E. B. U. D. V., out. 2013.

- BIONDO, M. T. O Bom Plantador e o Jardim do Chacronal. *Alto Falante eletrônico*, veículo Informativo Oficial da Diretoria Geral do C.E.B.U.D.V., Out. de 2013.
- CAMPBELL, J. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARNEIRO, H. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.
- CEBUDV. *Centro Espírita Beneficente União do Vegetal*. Disponível em: <<http://www.udv.org.br>>. Acesso em: 10 de nov. 2017.
- CEMIN, A. B. *Ordem, xamanismo e dádiva: o poder do Santo Daime*. São Paulo: Terceira Margem, 2001.
- CLAVAL, P. O tema religião nos estudos geográficos. *Espaço e Cultura*, UERJ, n. 7, p. 37-58, 1999.
- CORRÊA, M. A. Distribuição, cultivo, sustentabilidade e conservação das espécies utilizadas na preparação da bebida Hoasca. In: BERNARDINO-COSTA, J. (Org.). *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas, SP: Mercado de letras, 2011, p. 269-289.
- DARDEL, E. *O Homem e a Terra: natureza da realidade geográfica*. São Paulo: Perspectiva, 2015.
- DIEGUES, A. C. *O mito moderno da natureza intocada*. 4ª Ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, 1992.
- FABIANO, R. *Mestre Gabriel, o mensageiro de Deus*. Brasília, UDV, 2012.
- FACUNDES, J. A. Ayahuasca: do sagrado ao mundano. Breve prosa de sua conversão em psicoativo. In: BERNARDINO-COSTA, J. (Org.). *Hoasca: ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas, SP: Mercado de letras, 2011, p. 259-264.
- FRANCO, M. C. P. *Os Milton: Cem anos de história familiar nos seringais*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Campinas, 2001.
- FURLAN, S. Â. Florestas Culturais: Manejo sociocultural, territorialidades e sustentabilidade. *Agrária*, São Paulo, n. 3, p. 3-15, 2006.
- HAMILTON, C. W. Variation on a distylous theme in Mesoamerican *Psychotria* subgenus *Psychotria* (Rubiaceae). *Memoirs of the New York Botanical Garden*, v.55, n.1, p.62-75, 1990.
- HARVEY, G. [Animism: Respecting the Living World](#). [S.l.]: Columbia University Press, 2006.
- IRIGARAY, C. T. J. H; GIRARD, P.; IRIGARAY, M.; SILVA, C. J. da. Ayahuasca and Sumak Kawsay: Challenges to the Implementation of the Principle of “Buen Vivir”, Religious Freedom, and Cultural Heritage Protection. *Anthropology of Consciousness*, v. 27, n. 2, p. 204-225, 2016.
- LAGROU, E. M. *Uma etnografia da cultura Kaxinawá: entre a cobra e o Inca*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Florianópolis, 1991, 228 p.

- LÉO NETO, N. A.; ALVES, R. R. da N. A natureza sagrada do Candomblé: Análise da construção mística acerca da natureza em terreiros de Candomblé no nordeste de Brasil. *Interiencia*, Venezuela, v. 35, n. 8, p. 568-574, 2010.
- LUZ, P. O uso ameríndio do *caapi*. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Org.). *O uso ritual da Ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2009, p. 37-68.
- MARSH, G. P. *Man and Nature; or, Physical Geography as Modified by Human Action*. New York: Charles Scriener, 1864.
- MARX, K. *Grundrisse: Manuscritos econômicos de 1857-1858, Esboços da crítica da economia política*. Rio de Janeiro: Boitempo, 2011.
- McNEELY, J. Afterword – People and Protected Areas; Partners in Prosperity. In: KEMF, E. (Org.). *The Law of the Mother*. San Francisco: Sierra Club Book, 1993.
- MMA. Ministério do Meio Ambiente. *Lista Nacional Oficial de Espécies da Flora Ameaçadas de Extinção*. Portaria nº 443, de 17 de dezembro de 2014. Disponível em: <<http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=18/12/2014&jornal=1&pagina=110&totalArquivos=144>>. Acesso em: 14 de abr. 2017.
- MORAN, E. F. Interações homem-ambiente em ecossistemas florestais: uma introdução. In: MORAN, E. F.; OSTROM, E. (Org.). *Ecossistemas florestais: Interação homem-ambiente*. São Paulo: Senac/Edusp, 2009, p. 19-40.
- NARS, S. H. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University press, 1996.
- NASH, R. *The Rights of Nature: a History of Environmental Ethics*. Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1989.
- OLIVEIRA, M. F. S. de; OLIVEIRA, O. J. R. de; BARTHOLO Jr, R. dos S. Cultura, natureza e religião na constituição de territorialidade no Candomblé da Bahia. *Revista de Geografia*. Recife: UFPE – DCG/NAPA, v. 27, n. 2, p. 26-39, 2010.
- PANOFF, M.; PERRIN, M. *Dicionário de etnologia*. Lisboa: Edições 70, 1973.
- PORTO-GONÇALVES, C. W. *Amazônia, Amazônia*. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2005.
- RISERIO, A. *Uma História da Cidade da Bahia*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Versal, 2004.
- SALATINO, A. Nós e as plantas: ontem e hoje. *Rev. brasileira de Botânica*, v. 24, n. 4, p. 483-490, 2001.
- SANCHEZ, P. A. Science in agroforestry. *Agroforestry Systems*, Dordrecht, v. 30, n. 1-2, 1995.
- SCHWARTZ, S. H. A theory of Cultural Values and Some Implications for Work. *Applied Psychology: An International Review*, v. 48, n. 1, p. 23-47, 1999.
- \_\_\_\_\_. Are There Universal Aspects in the Structure and Contents of Human Values? *Journal of Social Issues*, v. 50, n. 4, p. 19-45, 1994.
- SILVA, S. C. *Sistemas agroflorestais na Amazônia: Fitossociologia, socioeconomia, análise de risco, comercialização de tendência de preços dos produtos*. Tese (Doutorado em Ciências Florestais) - Universidade Federal de Lavras – UFLA, Lavras, 2013.

- TAYLOR, C. M. *Conspectus of the genus Palicourea (Rubiaceae: Psychotrieae) with the description of some new species from Ecuador and Colombia. Annals of the Missouri Botanical Garden*, v.84, n.2, p. 224-262, 1996.
- THEVENIN, J. M. R.; PIROLI, E. L. Uso e cobertura da terra no território ayahuasqueiro em Rondônia: uma análise de arranjos institucionais por classificação orientada a objeto. *Revista Ra'e Ga*, Curitiba, v. 43 Temático de Geotecnologias, p. 140-158, 2018.
- THOMAS, K. *O Homem e o Mundo Natural: mudanças de atitude em relação às plantas e aos animais, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- TOLEDO, V. M. Indigenous Peoples and Biodiversity. In: LEVIN, S. *et al.* (Org.). *Encyclopedia of Biodiversity*. Academic Press, 2001.
- TUAN, Y. *Topofilia: um estudo da percepção, atitudes e valores do meio ambiente*. Londrina: Eduel, 2012.
- WALDMAN, M. *Ecologia e lutas sociais no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1992.
- WEBER, M. A. *Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. 15ª Reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- WOLFF, C. S. *Mulheres da floresta: uma história: Alto Juruá, Acre (1890-1945)*. São Paulo, Hucitec, 1999.