

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Comunicação Social
Interações Midiatizadas

Jussara Aparecida Santos de Assis

**REPRESENTAÇÕES JORNALÍSTICAS DA AYAHUASCA:
análise de matérias do Jornal Folha de S. Paulo e Portal de Notícias G1.**

Belo Horizonte
2021

Jussara Aparecida Santos de Assis

**REPRESENTAÇÕES JORNALÍSTICAS DA AYAHUASCA:
análise de matérias do Jornal Folha de S. Paulo e Portal de Notícias G1.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Comunicação Social, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvana Seabra Hooper

Linha de Pesquisa: Processos Midiatizados de Interação Social.

Belo Horizonte
2021

Jussara Aparecida Santos de Assis

**REPRESENTAÇÕES JORNALÍSTICAS DA AYAHUASCA:
análise de matérias do Jornal Folha de S. Paulo e Portal de Notícias G1.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *stricto sensu* em Comunicação Social da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Comunicação.

Linha de Pesquisa: Processos Midiatizados de Interação Social.

Prof.^a Dra. Silvana Seabra Hooper - PUC Minas (Orientadora)

Prof.^a Dra. Rosana de Lima Soares - USP (Banca Examinadora)

Prof. Dr. Márcio de Vasconcellos Serelle - PUC Minas (Banca Examinadora)

Belo Horizonte, 26 de fevereiro de 2021.

AGRADECIMENTOS

A Deus, fonte de toda minha inspiração.

Aos meus pais Cássio Antônio de Assis (*in memorian*) e Vera Lúcia dos Santos por me trazerem à vida e me conduzirem a seguir acreditando em minha capacidade de realização. Reconheço e reverencio o quanto vocês sempre serão fundamentais em minha vida.

A minha amada e querida avó Maria Antônia dos Santos (*in memorian*), grande exemplo em minha vida.

Ao meu esposo e companheiro Fábio Cesar Marcelino. Concluir essa etapa só foi possível porque você, primeiramente, me motivou a iniciá-la. Grata por estar ao meu lado incentivando e me mostrando o quanto podemos ser ainda melhores juntos.

Aos meus parentes e familiares por entenderem meus momentos de ausência. Em especial sou grata à minha amada irmã, Nayara Fátima Santos de Assis; à minha querida tia, Rita de Cássia dos Santos e aos meus lindos afilhados, Rafael Henrique e Miguel Henrique.

À Verônica Almeida, Thiago Moreira, Cecília Morais, Fernando Santos, Maria Alejandra Rosales, Flávio Galvão, Lucila Fantine, Ana Clara Condé, Charles Tavares, Cláudia Garcia, Cezane Andrade, Elisete Teles, José Ayres e Fabrício Drumond por acolherem minhas ideias iniciais de pesquisa. Aos amigos Gilberto Melo, Rogério Lima e Vrinda Medina por gentilmente contribuírem com ricos conteúdos pertinentes ao tema do trabalho.

À toda irmandade do CEBUDV Núcleo Flor Encantadora: Quadro de Mestres, Corpo do Conselho e demais discípulos, grata pelos aprendizados compartilhados e pela amizade de cada um dos senhores e senhoras.

À Comissão Científica UDV-Ciência pelas orientações e trocas, em especial ao Professor Doutor Joaze Bernardino-Costa.

À Professora Doutora Silvana Seabra Hooper pela valiosa orientação. Grata pelos apontamentos que nortearam a construção da dissertação.

Ao Professor Márcio de Vasconcellos Serelle, coordenador do PPGCOM da PUC Minas, que contribuiu significativamente com o desenvolvimento desse trabalho.

À professora Doutora Rosana Lima Soares, por aceitar o convite e participar das bancas de qualificação e defesa tecendo comentários relevantes para a melhoria da pesquisa.

Ao corpo docente do PPGCOM da PUC Minas, pelos ricos debates que tanto contribuíram para a construção da pesquisa.

Aos colegas do grupo de pesquisa Mídia e Memória, em especial ao coordenador Professor Doutor Mozahir Salomão.

Aos colegas de turma, pelas trocas enriquecedoras realizadas ao longo do curso. Em especial, sou grata à Ane Guimarães e Carolina Lopes pela escuta e amizade. Grata por estarmos juntas ao longo da caminhada acadêmica.

Aos amigos Camila Cavaca, Anderson Candido, Gustavo Felix, Paola Marques, Nayara Trevisani e Paula Barroso pelas palavras de incentivo e reconhecimento. A amizade de cada um de vocês foi muito importante para conduzir com leveza a elaboração do trabalho.

À PUC Minas pela bolsa institucional que possibilitou a realização da pesquisa.

À todas as pessoas que contribuíram para a realização da pesquisa.

Você já tomou a medicina?
(SERVA, 2018, p.60)

RESUMO

A pesquisa teve como objetivo investigar as representações jornalísticas da ayahuasca, por meio da análise de matérias veiculadas entre janeiro de 2006 e dezembro de 2019, no Jornal Folha de S. Paulo e no Portal de Notícias G1. Para isso, buscou-se entender quais significados foram produzidos e postos em circulação por esses veículos sobre o uso da bebida. A ayahuasca é uma bebida usada em rituais religiosos no Brasil e em vários outros países no mundo. O seu consumo em rituais religiosos no país, iniciou-se na cultura indígena de tribos amazônicas e, posteriormente, entre as décadas de 20 e 60, surgiram as primeiras religiões da ayahuasca, conhecidas popularmente como Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Partimos da hipótese que a ayahuasca recebeu diferentes tipos de enquadramento midiático, muitos deles estereotipados, por se tratarem de grupos religiosos minoritários e marginalizados, fruto de uma tradição popular indígena da Amazônia e que, por utilizarem em seu contexto religioso um chá com propriedades psicoativas, muitas vezes tiveram sua prática associada ao consumo de entorpecentes e drogas ilícitas. O conceito chave da pesquisa será o de representação, utilizado a partir de Jodalet (1989) e Spink (1993). Para Jodalet, representação social serve ainda para orientar a ação dos sujeitos no mundo, pois qualifica o seu saber prático de acordo com as experiências que ele mesmo produz. Para o trabalho, utilizamos a pesquisa bibliográfica e análise de conteúdo. Utilizamos o conceito de representação, mediação, estereótipo e critérios de noticiabilidade. A partir de Bardin (2011), buscamos identificar, avaliar e mensurar as características recorrentes dos modos de representação da ayahuasca, destacando a repetição e frequência do uso de termos e nomenclaturas sobre o objeto.

Palavras-chave: Ayahuasca. Estereótipo. Mediação. Discurso Jornalístico. Representação.

ABSTRACT

The research aimed to investigate the journalistic representations the ayahuasca, through the analysis of materials aired between January 2006 and December 2019, in the Jornal Folha de S. Paulo and in the news website G1. For this, we sought to understand what meanings were produced and put into circulation by such vehicles on the use of the drink. Ayahuasca is a drink used in religious rituals in Brazil and in various other countries the world. Its consumption in religious rituals in the country, began in the indigenous culture of Amazonian tribes and, later, between the decades of 20 and 60, the first religions of ayahuasca appeared, popularly known as Santo Daime, Barquinha and União do Vegetal. We started from the hypothesis that ayahuasca received different types of media framing, sometimes stereotyped, minority and marginalized religious groups, originally from a popular indigenous tradition of the Amazon and that, by using in their religious context a tea with psychoactive properties, often had their practice associated with the use of narcotics and illicit drugs. The main concept of the research will be the representation, used from Jodalet (1989) and Spink (1993). For Jodalet, social representation also serves to guide the action of people in the world, because it qualifies its practical knowledge according to the experiences it itself produces. For the work, we used bibliographic research and content analysis. We use the concept of representation, mediation, stereotype and noticiability criteria. From Bardin (2011), we seek to identify, assess and measure the recurring characteristics of ayahuasca representation modes, highlighting the repetition and frequency of the use of terms and nomenclatures on the object.

Keywords: Ayahuasca. Stereotype. Mediation. Journalistic discourse. Representation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - O campo de estudo das Representações Sociais	51
Figura 2 - Resultados encontrados durante a coleta de material para análise.....	73
Figura 3 - Resultados encontrados durante a coleta de material para análise.....	74
Figura 4 - Categoria 1 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019.....	75
Figura 5 - Capa Folha de S.Paulo e miolo do especial Sebastião Salgado na Amazônia	78
Figura 6 - capa Jornal Folha de S. Paulo e miolo caderno Ciência+saúde	80
Figura 7 - Categoria 2 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019.....	84
Figura 8 - Capa caderno Cotidiano Jornal Folha de S. Paulo	86
Figura 9 - Capas de Revistas mencionando o assassinato do cartunista Glauco.....	88
Figura 10 - Capa Jornal Folha de S. Paulo e miolo especial O Glauco	89
Figura 11 - Reportagem do Portal R7 Notícias.....	99
Figura 12 - Categoria 3 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019.....	100
Figura 13 - Categoria 4 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019.....	103
Figura 14 - Reportagens sobre estudos da ayahuasca em tratamento com depressão	104
Figura 15 - Publicação Jornal Folha de S. Paulo, edição nº32.729, sobre uso de ayahuasca na psiquiatria.....	106

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

NEIP	Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos
UDV	União do Vegetal
CRF	Centro de Regeneração e Fé ou Centro Rainha da Floresta
CICLU	Centro de Iluminação Cristã Luz Universal
CEFLURIS	Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra
ICEFLU	Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal
CEBUDV	Centro Espírita Beneficente União do Vegetal
DIMED	Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde
CONFEN	Conselho Federal de Entorpecentes
CONAD	Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas
PDF	<i>Portable Document Format</i>
REM	Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal
DMT	Dimetiltriptamina
USP	Universidade de São Paulo
ONG	Organização Não-Governamental
Acuda	Associação Cultural de Desenvolvimento do Apenado e Egresso
STF	Supremo Tribunal Federal
PNS	Pesquisa Nacional de Saúde
UFRJ	Universidade Federal do Rio de Janeiro
IDOR	Instituto D'Or de Pesquisa e Ensino
LSD	<i>Lysergsäurediethylamid</i> - Dietilamida do ácido lisérgico

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
2. HISTÓRICO DA AYAHUASCA: ORIGEM, USOS, DESENVOLVIMENTO E EXPANSÃO.....	19
2.1. Ayahuasca: do xamanismo ao vegetalismo.....	20
2.2. Religiões da Ayahuasca: uso institucional da bebida no Brasil.....	25
2.2.1. Santo Daime	26
2.2.2. Barquinha	30
2.2.3. União do Vegetal	32
2.3. Novos usos: movimentos neo-ayahuasqueiros.....	34
2.4. Desdobramentos do processo histórico formativo do uso da ayahuasca	38
3. REPRESENTAÇÕES JORNALÍSTICAS: CONCEITOS E ELEMENTOS DA PRODUÇÃO DE SENTIDOS NA MEDIAÇÃO DO OUTRO.....	42
3.1. Processos mediadores: mídia e cotidiano.....	42
3.2. O Outro mediado e a ética da mediação	46
3.3. Formas de representação: desafios do processo de mediação	49
3.4. Mídia e estereotipagens	55
4. A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE SOCIAL A PARTIR DO JORNALISMO .	61
4.1. Notícia: um relato selecionado da realidade.....	61
4.2. Gêneros, discursos e narrativas jornalísticos	66
4.3. Análise das representações jornalísticas da ayahuasca.....	69
4.3.1. Categoria 1 - Cultural indígena/artístico	75
4.3.2. Categoria 2 - Religioso Institucional	84
4.3.3. Categoria 3 - Ayahuasca associado à droga ilícita.....	99
4.3.4. Categoria 4 – Pesquisas científicas com ayahuasca.....	102
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	109
REFERÊNCIAS	114
ANEXOS	123

1. INTRODUÇÃO

A ayahuasca é um chá usado em rituais religiosos no Brasil e, também, em vários outros países no mundo. Considerada uma bebida sagrada pelos grupos que a consomem, o chá ayahuasca é composto por duas plantas: o cipó Mariri (*Banisteriopsis caapi*) e a folha Chacrona (*Psychotria viridis*). A tradição ayahuasqueira originou-se na cultura indígena de tribos da América Latina. O seu consumo em rituais religiosos no Brasil, iniciou-se na cultura indígena de tribos Amazônicas e, posteriormente, entre as décadas de 20 e 60, surgiram as primeiras religiões da ayahuasca, conhecidas popularmente como Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal. Essas religiões surgiram na Floresta Amazônica com a chegada de nordestinos que foram trabalhar na extração da borracha. A partir dos anos 70 e 80, a cultura ayahuasqueira começou a se expandir para os centros urbanos de outras regiões do país.

A partir do contato da cultura indígena com os grupos urbanos que chegaram na região da floresta, novos rearranjos culturais foram estabelecidos. Dessa situação novas crenças e práticas, entre elas os novos usos da ayahuasca, começaram a surgir. A cultura ayahuasqueira se difundiu ao longo dos anos e chegou aos grandes centros urbanos das regiões sudeste e sul do país através dos três expressivos grupos religiosos mencionados acima que, embora utilizem a ayahuasca em seus rituais, são diferentes entre si. Segundo Labate (2000), a ayahuasca, ao chegar nos centros urbanos, passou por uma reinvenção da sua forma de uso. A bebida ritualística passou a ser consumida em novas formas e contextos, entre elas o uso terapêutico; clínico, em rituais da umbanda, recebendo o nome de Umbandaime, e outros.

Com a expansão do uso religioso do chá para além das fronteiras da região amazônica, os jornais, revistas e programas televisivos passaram a noticiar o uso ritualístico do chá ayahuasca produzindo e circulando sentidos a respeito do consumo da bebida no Brasil. Os significados postos em circulação na mídia fazem parte de um universo construído, em que a mídia por meio do seu discurso forma, regula e dissemina representações sociais. A mídia medeia a experiência entre o real e o vivido, construindo valor e sentido. E nesse movimento de circulação de significados ocorre o processo de mediação.

As pesquisas iniciais para construção deste trabalho evidenciaram que as primeiras matérias jornalísticas associavam a ayahuasca em rituais religiosos como sendo algo exótico e entorpecente. Nesse espectro, os diferentes modos de visibilidade dados à ayahuasca quando representada pelos veículos de comunicação brasileiro, configuram-se como um problema e

pode contribuir para a construção de um imaginário estigmatizado e muitas vezes estereotipado do uso da bebida consumida em rituais religiosos. A cultura ayahuasqueira, a partir dos índios, existe a tempos imemoriais. Porém, com a utilização da ayahuasca em ritos religiosos urbanos, a cultura reaparece, há décadas, mas ainda assim, permaneceu como uma prática pouco reconhecida na sociedade. No Brasil, por exemplo, seu contexto de surgimento e desenvolvimento originou-se na região Amazônica e, com isso, o seu conhecimento, por um período, ficou circunscrito àquela localidade. Logo, pouco se sabia sobre a existência de instituições religiosas ayahuasqueiras. Situação que pode ser atribuída à alguns fatores: difícil localização onde o consumo da ayahuasca se iniciou e baixo¹ número de adeptos.

Com isso, acredita-se que devido à dificuldade de acesso às instituições ayahuasqueiras e grupos indígenas que a utilizavam, a ayahuasca recebeu diferentes tipos de enquadramentos midiáticos, sendo muitos deles tratados como um fenômeno ainda desconhecido. Assim, partimos da hipótese que essas representações, muitas vezes estereotipadas, foram construídas por se tratarem de grupos étnicos e religiosos que são minoritários e marginalizados. Esses grupos são fruto de uma tradição popular indígena da Amazônia e que, por utilizarem em seu contexto religioso um chá com propriedades psicoativas, muitas vezes tiveram sua prática associada ao consumo de entorpecentes e drogas ilícitas.

As pesquisas iniciais para construção deste trabalho indicaram que, desde as primeiras matérias jornalistas até os dias atuais, a mídia hegemônica, majoritariamente, construiu significados associando o uso ritualístico da ayahuasca, em muitos casos, ao uso de entorpecentes. Segundo Sandra Goulart (2004), a partir do momento em que a ayahuasca passou a ser consumida em contextos sociais urbanos, a bebida foi inserida na discussão sobre uso de drogas, que entre os anos 60 e 80 se difundia no Brasil. A legitimação do consumo do chá ayahuasca em rituais religiosos foi campo de várias controvérsias. Nesse sentido, após vários embates judiciais, os grupos religiosos ayahuasqueiros conseguiram, em 2010, a Regulamentação do uso do chá pelas autoridades brasileiras. No entanto, mesmo após a

¹ Segundo o Censo demográfico 2010 sobre Religiões do Brasil, constamos que as religiões ligadas às tradições indígenas representam um contingente de 63.082 pessoas, isto é, cerca de 0,03%. Disponível em <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14244-asi-censo-2010-numero-de-catolicos-cai-e-aumenta-o-de-evangelicos-espiritas-e-sem-religiao#:~:text=8%2C0%25%20dos%20brasileiros%20se%20declararam%20sem%20religi%C3%A3o%20em%202010&text=O%20Censo%202010%20tamb%C3%A9m%20registrou%20aumento%20entre%20a%20populac%C3%A7%C3%A3o%20que,0%2C3%25%20em%202010>. Acesso em 01 abr. 2020.

legalização do uso da ayahuasca em rituais religiosos as representações midiáticas estereotipadas ainda continuaram sendo compartilhadas socialmente.

Diante desse problema, a proposta desta pesquisa foi investigar as representações jornalísticas da ayahuasca, por meio da análise de reportagens veiculadas no Jornal Folha de S. Paulo e no Portal de Notícias G1, no período de 2006 a 2019, buscando entender quais significados foram produzidos e postos em circulação e como isso contribuiu para a criação de um imaginário social sobre o uso da bebida. O conceito chave trabalhado na pesquisa foi o de representação, utilizado a partir de Jodelet (1989) e Spink (1993). Segundo Spink (1993). Representações são formas de conhecimento do mundo que se manifestam em imagens, categorias, conceitos, teorias e são produzidas e compartilhadas socialmente. Ou seja, as representações constroem a realidade partilhada, ao passo que colaboram com a interpretação do real e, com isso, contribuem para que se possa compreender o mundo em que vivemos.

Tendo em vista os objetivos da pesquisa, algumas questões norteadoras foram traçadas para chegar ao resultado da análise, são elas: Como as narrativas produzidas pelas reportagens medeiam a ayahuasca e de que forma essas narrativas colaboram para a construção do imaginário social sobre a bebida?

O percurso metodológico empregado na pesquisa buscou definir e articular os caminhos necessários para responder à pergunta central deste trabalho, que buscou investigar como a ayahuasca é representada midiaticamente. Para isso, foi proposto uma trajetória metodológica utilizando-se como métodos a pesquisa bibliográfica e análise de conteúdo.

O trabalho iniciou-se com este capítulo de introdução, onde buscamos evidenciar de forma objetiva o interesse da pesquisa, mostrando sua forma de organização e realização. No segundo capítulo, a partir da leitura e abordagem teórica de Goulart (2004; 2008), Labate (2000; 2004; 2011), MacRae (1993), dentre outros pesquisadores, foi realizado uma contextualização histórica do surgimento e desenvolvimento do uso da ayahuasca no Brasil. Ao longo do capítulo apresentamos como se deu o desenvolvimento do uso da ayahuasca como uma bebida sacramental, evidenciando aspectos do seu uso no contexto indígena, vegetalista, institucional e contemporâneo.

No terceiro capítulo dessa pesquisa, trabalhamos o conceito de representação em articulação com o conceito de mediação na perspectiva de Silverstone (2002; 2002a). Além disso, a partir de importantes teóricos como Jodelet (1989), Spink (1993) e Hall (2016), apresentamos o conceito de representação social, demonstrando suas implicações nos estudos

comunicacionais. A partir de Dyer (1999) e Lippman (1972; 2008) abordamos o conceito de estereótipo e, por fim, a partir de Goffman (2008) apresentamos o conceito de estigma, buscando compreender as relações existentes entre os termos.

No quarto capítulo, apresentaremos dentre outros aspectos os conceitos de jornalismo, notícia e enquadramento. Espera-se compreender como o discurso jornalístico a partir de seus enquadramentos, delimitam o espaço social normalizando ou desconstruindo determinadas ideias. Nesse sentido, para compreensão dos conceitos ligados ao jornalismo e notícias, nos basearemos nos estudos de Traquina (2001 e 2005).

Com isso, para compreender os significados construídos a partir das representações da ayahuasca pela mídia, ainda no quarto capítulo desse trabalho realizou-se a análise de conteúdo. Inicialmente realizou-se um mapeamento das reportagens a respeito da ayahuasca veiculadas no Jornal Folha de S. Paulo e no Portal de Notícias G1, ambas de grande circulação nacional, publicadas no período de 2006 a 2019. O período escolhido como recorte para a pesquisa compreende importantes acontecimentos que colocaram a ayahuasca em evidência na mídia, sendo esses acontecimentos os marcadores categóricos da análise. Entre eles é possível citar o processo de inclusão da ayahuasca como Patrimônio Cultural Brasileiro, o processo de regulamentação do uso do chá e, ainda, ocorrências criminais envolvendo membros das religiões ayahuasqueiras.

Para Martino (2018), estudar a mídia, é analisar textos, sons e imagens e adverte que “[...] para tornar a realidade observável, precisamos convertê-la em códigos que possam ser compreendidos pelos sentidos e armazenados para seu estudo e compreensão.” (2018, p.141). Com isso, a partir de Bardin (2011) será realizada a análise de conteúdo para identificar, avaliar e mensurar as características recorrentes dos modos de representação da ayahuasca, destacando a repetição e frequência do uso de termos e nomenclaturas sobre o objeto. A partir da análise, as informações serão interpretadas e espera-se identificar os significados produzidos pela mídia ao representar a ayahuasca.

Nas pesquisas iniciais para a construção da pesquisa, percebemos que a comunidade acadêmica já despertou interesse em estudos sobre a ayahuasca. Diferentes áreas de conhecimento já investigaram e ainda investigam o uso da bebida e seus efeitos, existindo um número considerável de pesquisas sobre o ponto de vista da sociologia, antropologia, direito, história, botânica e medicina. Dentre as pesquisas já realizadas, podemos citar a dissertação intitulada "*A Reinvenção do uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos*", defendida por Beatriz

Labate, em 2000, na Unicamp; a tese de doutorado em sociologia intitulada "*A Religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*", apresentada em 2017, pelo pesquisador Glauber Loures de Assis, na UFMG; e a dissertação intitulada "*Freedom of Religion: a Comparative Study Relating to Ayahuasca as a Sacramental Tea in Brazil and USA*", defendida por Neiber Pontes de Almeida, ao curso de Mestrado em Direito da Cumberland School of Law Samford University, em Birmingham, Alabama, Estados Unidos, em 2017.

Nas pesquisas iniciais para a construção da pesquisa, localizou-se alguns trabalhos que pensam a veiculação midiática de matérias sobre instituições que fazem uso do chá ayahuasca. Pode-se destacar os seguintes trabalhos: o artigo "*Pluralismo Religioso nas Mídias Eletrônicas*", dos pesquisadores Eliane Hojaij Gouveia e Luís Mauro Sá Martino, publicado em 2008, na Revista Nures, da PUC SP; o artigo "*O sensacionalismo na mídia: o assassinato de Glauco e Raoni Villas Boas e o Santo Daime*", publicado na Puçá - Revista de Comunicação e Cultura da Amazônia, da Faculdade Estácio do Pará, em 2016, pelos autores Emerson Carvalho, Paula Tainá Leal Machado, Tomaz Ferreira Brandão e sua orientadora Rita Soares; o artigo "*A visibilidade das revistas Veja, Época e Isto é: o caso da legalização do Santo Daime*", pelos cientistas sociais Ana Paula Evangelista de Almeida e Glauber Loures de Assis, apresentado no XXVIII Congresso Internacional da Alas, da Universidade Federal de Pernambuco, em 2011; dentre outros trabalhos.

No entanto, ainda precisam ser ampliadas no campo acadêmico as pesquisas sobre a ayahuasca na perspectiva da comunicação social, compreendendo que a comunicação possui um "[...] papel fundamental nas trocas e interações que contribuem para a instituição de um universo consensual. [...] Remete aos fenômenos de influência e de pertencimento sociais decisivos na elaboração dos sistemas intelectuais e de suas formas." (JODELET, 1989, p.12), demonstrando a relevância desta pesquisa para o campo científico.

Para além das várias pesquisas acadêmicas abordando o tema da ayahuasca em diferentes áreas de conhecimento, atualmente existem importantes iniciativas científicas de pesquisadores brasileiros e internacionais que dedicam sua carreira para investigar a ayahuasca e outros psicoativos. O Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos - NEIP, que desde 2001, reúne mais de 90 pesquisadores de diversas áreas e instituições acadêmicas no Brasil e no mundo; a Associação Brasileira de Estudos Sociais do Uso de Psicoativos - ABESUP; e os grupos internacionais *Chacrana Institute for Psychedelic Plant*

Medicines e o *International Center for Ethnobotanical Education, Research, and Service* (ICEERS), responsável pela organização da Conferência Internacional da Ayahuasca, que em 2019 realizou em Girona, na Espanha, a terceira edição do evento. Grupos como os citados acima, possuem grande importância social, pois além de produzirem e difundirem conhecimento científico sobre a ayahuasca ainda se mantêm vigilantes quanto às representações jornalísticas postas em circulação.

2. HISTÓRICO DA AYAHUASCA: ORIGEM, USOS, DESENVOLVIMENTO E EXPANSÃO

O presente capítulo teve como objetivo demonstrar o contexto histórico da ayahuasca, descrevendo sua origem, formas de consumo e como se deu o processo de desenvolvimento e expansão institucional religioso da bebida no Brasil. Para isso, foi realizado um levantamento bibliográfico, no qual identificamos produções acadêmicas de importantes pesquisadores do tema ayahuasca e psicoativos, como Labate (2000; 2004; 2011), Goulart (2004; 2008), MacRae (1993) e outros.

A escolha por esses autores se justifica pela relevância das pesquisas que publicaram sobre a cultura ayahuasqueira. A cientista social Beatriz Labate, co-fundadora do Grupo Interdisciplinar de Estudos Psicoativos (NEIP), por exemplo, possui uma extensa lista de publicações de artigos, trabalhos acadêmicos e livros, sobre a ayahuasca e plantas psicoativas utilizadas ritualisticamente. Em 2002, juntamente com Wladimir Sena Araújo, organizou e publicou o livro *O uso ritual da Ayahuasca*, considerado o primeiro estudo unificado sobre a ayahuasca. Na obra, os autores reuniram contribuições de diferentes áreas de pesquisa, tornando uma leitura essencial para os pesquisadores que desejam compreender o fenômeno da ayahuasca em seus múltiplos contextos e pontos de vistas.

Inicialmente, a partir da análise do material de referência, demonstraremos como se deu o uso ameríndio da ayahuasca e os aspectos da tradição das práticas de xamanismo, seguindo com uma breve conceituação sobre o vegetalismo amazônico. Na sequência, apresentaremos também como se deu o processo institucional do uso da ayahuasca, que resultou no surgimento de três principais linhas religiosas ayahuasqueiras no Brasil, sendo elas o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. E, por fim, discorreremos sobre os movimentos neo-ayahuasqueiros, que se desencadearam após a expansão das religiões da floresta para os grandes centros urbanos do país, a partir dos anos 70 e 80. Consideramos essa abordagem inicial imprescindível para a compreensão sobre o objeto desta pesquisa, demonstrando ainda os desdobramentos do uso da ayahuasca no Brasil, contextualizando como algumas noções de representação foram construídas ao longo da história.

2.1. Ayahuasca: do xamanismo ao vegetalismo

A palavra *ayahuasca* é composta pela união de duas expressões quéchuas, língua indígena de tribos da América do Sul, “*Aya*” e “*Huasca*”. *Aya* significa espírito, morte ou alma e *Huasca*, significa cipó. Desse modo, a palavra *Ayahuasca* pode ser traduzida como “Cipó da Alma”. Segundo Luís Eduardo Luna (1986), uma possível interpretação dessa tradução pode ser entendida como o acesso do ser humano ao mundo espiritual, mundo dos mortos, da alma, por mediação da bebida advinda do cipó. A ayahuasca é uma bebida preparada através da cocção de duas plantas: o cipó, popularmente conhecido como Mariri, preparado juntamente com as folhas da Chacrona, que cientificamente são definidos respectivamente como *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis*. Para Sandra Goulart (2004), essas plantas recebem diversas denominações entre os grupos que a utilizam e, assim como as plantas que a constituem, a ayahuasca também recebe diferentes tipos de nomenclatura, sendo conhecida também como Hoasca, Daime, Vegetal, dentre outros nomes².

Dessa forma, o chá ayahuasca é preparado através do cozimento do cipó Mariri com as folhas da Chacrona imersos em água. É consumido por via oral e é considerada uma bebida sagrada pelos grupos que a consomem. Segundo Araújo (2018), os povos da região dos Andes consideravam que a ayahuasca “[...] está intimamente relacionada a memória e representa a união do ser com a imagem dos mortos e com a ancestralidade. Ela tem a função de dinamizar a arte da memória e dá subsídios para o encontro com os antepassados.” (2018, p.146). Tal afirmação pode ser compreendida, pois o resultado dessa decocção implica em um chá que possui propriedades psicoativas que, ao ser consumido, provocam efeitos de alteração da consciência.

Os antecedentes usos da ayahuasca, sua origem histórica, ainda é incerta devido à ausência de registros. O que se sabe é que as plantas são nativas da região amazônica e, com isso, muitos pesquisadores, missionários e viajantes das regiões da América Latina durante suas expedições na região produziram e publicaram relatos sobre a incidência das plantas. Além disso, segundo Bianchi (2005), muito se relatou sobre o consumo da bebida entre os povos ameríndios da região amazônica. O equatoriano Naranjo (1986), por exemplo, investigou e traçou a área geográfica de atuação da ayahuasca, constatando a ocorrência das

² Ayahuasca, dependendo do grupo que a consome, recebe outras denominações sendo conhecida também como: *Natema Yajé*, *Nepe*, *Kabi*, *Caapi*. (MACRAE, 1992, p.28).

plantas que constituem o chá em territórios de seis países latino-americanos, sendo eles Brasil, Peru, Equador, Bolívia, Venezuela e Colômbia. Porém, a preexistência das plantas nessas regiões por si só não consegue responder precisamente a data de início do consumo da ayahuasca (BIANCHI, 2005, p.319).

Entretanto, os primeiros relatos sobre a ayahuasca surgiram após o contato dos europeus com a cultura indígena em expedições onde antropólogos e biólogos estudaram, coletaram e analisaram elementos da vida cotidiana de índios da América do Sul. Segundo Araújo (2018), Richard Spruce e Alfred Russel Wallace são considerados, entre os muitos naturalistas que adentraram a Floresta Amazônia para realizar pesquisas, como os precursores aos estudos científicos da ayahuasca. Segundo o autor, "[...] pesquisadores contemporâneos atribuem a eles as primeiras investigações científicas (botânicas e farmacológicas) acerca da *Banisteriopsis caapi* e o uso ritualístico envolvendo aspectos simbólicos e culturais de povos indígenas amazônicos" (ARAÚJO, 2018, p.142), se distinguindo dos simples relatos de viajantes e missionários que se havia conhecimento.

Ambos contribuíram para futuros trabalhos sobre o tema, porém o inglês Richard Spruce foi o pioneiro nos estudos botânicos das espécies vegetais que compõe o chá ayahuasca, sendo ele o responsável pela primeira denominação científica do cipó, o *Banisteria caapi*, que anos mais tarde, em 1931, foi classificado como *Banisteriopsis caapi*, por outro pesquisador. Segundo Araújo (2018), Spruce identificou a ayahuasca ao perceber a recorrência do uso em tribos indígenas de países como a Colômbia, Venezuela, Equador, Peru e Brasil, que visitou durante sua expedição, de 1849 a 1864.

Viveiro de Castro (1996 *apud* LIRA, 2018) estuda o uso da ayahuasca em contextos ameríndios, isto é, o uso por indígenas da América do Sul. Segundo Lira (2018), os mitos ameríndios têm na figura dos xamãs a responsabilidade de mediar o conhecimento entre os seres sagrados e os seres humanos. Quando em transe, eles dizem acreditar que os limites corpóreos são superados e, que ao retornarem ao seu estado original, conseguem relatar suas experiências aos demais.

Uma fenomenologia nativa voltada à significância dos processos sociais, que são estendidos aos domínios sobre-humanos. Devido ao fato de bichos, espíritos, plantas e pessoas conviverem no mesmo patamar socio-cósmico, as divergências entre cultura e natureza afloram de dentro dos esquemas sociais, sendo à natureza uma agência amalgamadora da sociedade. Um sistema unificador, onde categorias e relações sociais são utilizadas para mapear o mundo e o universo. (LIRA, 2018, p.62).

Desse modo, os xamãs das tribos são, em sua grande maioria, homens que dizem receber os dons por herança ou mesmo por vocação pessoal, sendo eles grandes conhecedores da floresta. Acredita-se que o poder do xamã se manifesta através do contato com espíritos e elementos na natureza e é usado em rituais de cura e nas cerimônias religiosas. Os xamãs utilizam-se de plantas psicoativas, como a ayahuasca, por acreditarem que a substância permite estabelecer contato com os espíritos (MACRAE, 1992, p.29 e 30).

Segundo Luna (1986 *apud* Labate, 2000, p.29), 72 grupos indígenas usam a ayahuasca na América do Sul. O que demonstra a relevância da bebida para a tradição ameríndia. Nesse sentido, "[...] o uso da ayahuasca e a importância da bebida na vida destes povos surgem como elo de inter-relação simbólica referente às mitologias, filosofias e visões de mundo direcionadas ao convívio dos humanos com a natureza." (LIRA, 2018, p.65).

A antropóloga e pesquisadora Beatriz Labate (2004, p.65) salienta que além do uso indígena pelos xamãs, a bebida também era consumida em uma outra categorização, conhecida como vegetalismo. Essa prática, diferentemente do xamanismo, não está necessariamente ligada às tribos ou grupos. O vegetalista, também associado como curandeiro, é uma figura que possui conhecimento sobre as plantas e as utiliza em práticas voltadas para cura e rituais de iniciação.

De acordo com Luna (1986, p. 32), os vegetalistas utilizam substâncias psicoativas, assim como a ayahuasca, durante a prática de suas sessões. Com isso, a ayahuasca também recebeu a denominação de "planta mestra", sendo considerada pelo vegetalismo como a "medicina da floresta". Além disso, a bebida também foi considerada como pertencente ao grupo das "plantas de poder" ou "plantas professoras", exatamente por acreditarem que as visões causadas pelo efeito do uso do chá instruíam o agir de quem a consumia (LIRA, 2018, p.65).

Os vegetalistas surgiram após a chegada dos europeus que realizaram suas missões junto às populações indígenas existentes na época na América do Sul. Labate (2011) afirma que os vegetalistas são curandeiros que herdaram os conhecimentos indígenas sobre as plantas e o mesclaram ao cristianismo e ao esoterismo europeu. Isto é, para a antropóloga significa dizer que "[...] em suma, segundo diversos autores, o vegetalismo é uma espécie de xamanismo pan-indígena que mescla elementos de diversas tradições étnicas com influências coloniais." (LABATE, 2011, p.19).

Dessa forma, o processo de colonização na Amazônia colaborou com o surgimento de novas práticas de xamanismos, voltadas por exemplo, para terapias populares (BIANCHI,

2005, p.325). Nesse sentido, pode-se perceber que os vegetalistas são fruto de uma nova organização social da época que aproximou o saber indígena às práticas religiosas que surgiam nas cidades.

Entretanto, a chegada dos europeus provocou mudanças significativas nas regiões antes habitadas pelos ameríndios. Inicialmente, ocorreu com a colonização dos portugueses e espanhóis em suas missões catequizadoras. Posteriormente, com a chegada de escravos negros e mestiços e, mais adiante, com a exploração da borracha que proporcionou um intercâmbio de saberes que interferiram na dinâmica local dos povos habitantes da região amazônica (MACRAE, 1992, p.30).

Antes da chegada dos portugueses no Brasil, em 22 de abril de 1500, havia povos nativos habitando o território com seus próprios costumes, ritos e cultura. Porém, a ocupação colonial dos portugueses provocou alterações significativas no modo de vida e organização social (CUNHA, 2016, p.2). Levando-se em conta o processo de colonização, há três autores brasileiros que contribuíram para o entendimento da formação da nacionalidade brasileira: Gilberto Freire (1981), em sua obra "*Casa Grande & Senzala*", publicada inicialmente na década de 30; Caio Prado Jr (1957), em seu livro "*Formação do Brasil Contemporâneo*"; e Sergio Buarque de Holanda, em sua obra "*Raízes do Brasil*", que foi publicada em 1936 e, posteriormente, recebeu várias outras reedições. As obras possuem visões antagônicas, entretanto todos apontaram que o Brasil foi marcado pelo ruralismo baseado em grandes latifúndios com mão de obra escrava. Para Holanda (1995), a formação da nacionalidade brasileira se deve a colonização ibérica, marcada pelo ruralismo, que permeou a formação da sociedade brasileira. Com uma estrutura rural, fazendeiros escravocratas detinham o poder econômico e político e investiam no modelo de produção monocultora com o emprego de mão de obra escrava.

Segundo Cunha (2016, p.1-5), os escravos africanos que vieram com os portugueses também adequaram sua cultura e tradição aos preceitos da religião católica, promovendo assim o sincretismo religioso para conseguirem pôr em prática suas crenças. Após a abolição da escravidão, novos povos de diferentes nacionalidades foram trazidos para substituir a mão de obra escrava no Brasil e, com isso, novas crenças também vieram. Dessa forma, novos regimes e costumes foram impostos, incluindo a ideia de conversão religiosa e catequizadora dos índios. Segundo a autora, “[...] com a força da ocupação colonial, o catolicismo romano se fez ‘a’ religião do Continente, tornando as religiões indígenas demonizadas e marginalizadas.” (CUNHA, 2016, p.5). Ou seja, desde o início da história brasileira, foi sendo

construída a ideia de que o cristianismo católico combateria o paganismo e seria a “verdadeira e válida religião”.

Outro fator que colaborou para o combate de crenças indígenas, assim como o uso da ayahuasca, se deve ao fato que as culturas nativas não conseguiram desenvolver "um ritual complexo, capaz de barrar as novas práticas." (MACRAE, 1992, p.60). E, além disso, um novo sistema de linguagem estava sendo difundido entre os índios em substituição a sua língua materna, o tupi-guarani.

Com isso, pode-se perceber que o Brasil desde de sua origem se apresentou como um espaço plural de manifestações religiosas. Porém, mesmo com as transformações sociais que aconteceram ao longo dos anos, o catolicismo continuou sendo na época a religião dominante no país, prevalecendo-se a representatividade dos ideais cristãos, como salientado anteriormente por Cunha (2016).

Desse modo, a região amazônica, após a colonização, foi marcada por influências de movimentos de extração da borracha no fim do século XIX e início do século XX. Durante esse período, houve dois acontecimentos isolados de grande importância para a época. O primeiro foi a abolição da escravatura e, o segundo, a ocupação dos seringais amazônicos por nordestinos.

Para contextualizar esse momento, tomamos como base os estudos realizados por Morales (1999) que, em sua tese de doutorado: "*Vai e vem, vira e volta: as rotas dos soldados da borracha*", analisou o deslocamento de nordestinos para a região norte durante os chamados primeiro e segundo ciclo da borracha no Brasil.

Morales (1999) descreve que no início do século XX o principal produto de exportação do país era o café e, o segundo produto, a borracha. Os dois artigos eram responsáveis por movimentar e sustentar a economia do país. A medida em que se descobriam as formas de usos da borracha para bens de consumo e indústria de veículos, mais se demandavam a produção do insumo. Assim, conforme afirma a pesquisadora: "Em 1891 era fabricado o primeiro pneu nos Estados Unidos e a produção de borracha na Amazônia saltou de 8.679 toneladas para 16.394." (MORALES, 1999, p.29). Porém, com o passar do tempo as plantas seringueiras da Amazônia foram pirateadas e exportadas para a Ásia e se tornaram uma alternativa mais economicamente viável do que o látex brasileiro. Fato que fez o ciclo da borracha no Brasil entrar em queda após a Primeira Guerra Mundial e só se reerguer a partir de 1940, com a eminência da Segunda Guerra Mundial. No entanto, após 1945, com o avanço

da tecnologia, passou-se a produzir a borracha sintética o que encerrou por completo o Segundo Ciclo da Borracha no país. (MORALES, 2002, p.42 a 45).

Atuavam na extração da borracha, trabalhadores locais e também migrantes nordestinos, sendo eles de dois tipos: os de origem branca, que foram chamados de "sertanejos", por virem do sertão; e os de origem "negra", escravos das lavouras canavieiras que, desde 1850, passaram a ser comercializados internamente, após a proibição do tráfico de novos escravos no Brasil, e mais adiante, após abolição, também chegaram os ex-escravos.

De acordo com os interesses econômicos do país, os Soldados da Borracha, como foram chamados esses trabalhadores nordestinos, foram recrutados para trabalhar nos seringais amazônicos (MORALES, 2002, p. 89). Com isso, a migração possibilitou o contato dos homens nordestinos (negros e brancos) com a cultura dos índios, gerando posteriormente, uma incorporação por parte dos seringueiros ao uso ritualístico da ayahuasca trazendo novas dinâmicas e formas de uso com a apropriação do chá, constituindo anos mais tarde as chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras.

2.2. Religiões da Ayahuasca: uso institucional da bebida no Brasil

Religião, deriva do termo em latim *religare*, que significa estar com o divino, se ligar a ele e refere-se a crença religiosa. Segundo o Dicionário Aurélio, o termo religião significa “crença na existência de força ou forças sobrenaturais. Manifestação de tal crença pela doutrina e ritual próprios.” Para Magnani (2009, p.2), religião implica em um “conjunto de experiências, revelações, ritos e doutrinas” e aponta para um fenômeno em que o indivíduo que a adere está em busca de “[...] uma justificativa (alívio) para o sofrimento, de um sentido para a perplexidade e a percepção da finitude e de uma motivação para o comportamento moral”. As palavras religiosidade e espiritualidade, no entanto, podem estar relacionadas a uma prática pessoal independente da adesão à um grupo ou à uma religião institucionalizada.

O universo das religiões é amplo e nele encontra-se também as chamadas religiões da ayahuasca ou ayahuasqueiras. Elas são aquelas que em seu culto religioso faz-se uso do chá ayahuasca, sendo essa nomenclatura atribuída pelas próprias instituições para se auto identificarem e, também, para identificarem umas às outras (GOULART, 2004, p.8). Entretanto, as religiões ayahuasqueiras também representam traços característicos de outras tradições religiosas que foram mescladas à sua composição estrutural, sendo eles elementos indígenas e vegetalistas, mas ainda elementos africanos, esotéricos, espíritas e cristãos

(MACRAE, 1992, p.15 e 16). Dessa forma, conforme já especificado anteriormente, o uso da ayahuasca pela tradição ameríndia e por vegetarianos é demasiadamente antiga. Porém, foi apenas no Brasil, a partir de 1930, que o uso da ayahuasca foi apropriado no contexto urbano religioso e institucional, conforme salienta Labate (2000, p.29):

Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetarianos, curiosamente é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não indígenas que fazem uso desta bebida. (LABATE, 2000, p.29).

Segundo Silva (1983), a primeira religião ayahuasqueira brasileira denominada Santo Daime, foi criada em Rio Branco, capital do Acre, em 1930, pelo seringueiro Raimundo Irineu Serra que recebeu a doutrina da religião através de revelações espirituais trazidas após ingerir a bebida. Além do Santo Daime, outras religiões ayahuasqueiras também foram criadas ao longo dos anos. Em 1945, também em Rio Branco, Daniel Pereira de Mattos criou a Barquinha e, em 1961, o baiano José Gabriel da Costa, em Porto Velho, capital de Rondônia, criou a União do Vegetal (UDV). Com isso, percebe-se que, além do uso da ayahuasca como sacramento religioso, outro ponto convergente entre as três religiões está no fato de que seus líderes eram nordestinos e que chegaram à região Amazônica para trabalhar nos seringais de extração de látex.

Dessa forma, considerando ser relevante a compreensão das características dessas três linhas para melhor entendimento da pesquisa, nos próximos itens deste capítulo apresentaremos um breve histórico de desenvolvimento dessas religiões, seguindo a ordem cronológica da data de sua fundação.

2.2.1. Santo Daime

A primeira religião da ayahuasca foi criada pelo maranhense Raimundo Irineu Serra, em maio de 1930, em Rio Branco, capital do Estado do Acre. O jovem Irineu chegou na floresta amazônica em 1912, aos 20 anos de idade para trabalhar como soldado da borracha nos seringais de Xapuri, Brasiléia e Sena Madureira, atuando na fronteira entre Bolívia e Peru. Durante seu trabalho nos seringais, Irineu se aproximou da cultura cabocla e indígena local.

Raimundo Irineu já nos seringais conviveu com dois outros maranhenses, os irmãos Antônio Costa e André Costa. Os irmãos Costa foram os responsáveis pela iniciação de Irineu

até a década de 20, quando deixou a atividade nos seringais e mudou-se para Rio Branco, para atuar na Guarda Florestal, onde permaneceu até 1932. Nesta época, Irineu frequentava o CRF (Centro de Regeneração e Fé ou também conhecido como Centro Rainha da Floresta), comandado pelos irmãos Costa. Em um de seus primeiros contatos com o chá, Irineu por meio das visões teve contato com um ser que lhe declarou sua missão espiritual. Este “ser” seria a Rainha da Floresta ou a Nossa Senhora da Conceição. A partir dessa visão, Irineu relata que foi instruído pela entidade a fazer um ritual iniciático se recolhendo na mata, durante oito dias bebendo ayahuasca, fazendo dieta alimentar a base de mandioca e se restringindo de qualquer contato sexual. Cumprindo esse ritual, que segue traços tradicionais da cultura xamânica e dos vegetelistas, ele receberia então sua missão através do uso da ayahuasca, planta professora, repassando seus ensinamentos e o graduando a Mestre (LABATE, 2000, p.31). Nesse sentido, MacRae (1992) descreve que

[...] após conhecer o uso da ayahuasca através de Antônio Costa, que por sua vez fora iniciado nessa prática pelo peruano Dom Crescêncio, Mestre Irineu passou a ter mirações, onde uma figura feminina identificada como a Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição lhe fazia uma série de revelações. Foi assim que aprendeu a chamar a bebida de Daime, relacionando-a ao verbo dar e às invocações "Dai-me amor", "Dai-me luz" e "Dai-me força", que seriam características da doutrina que surgia. (MACRAE, 1992, p.67).

Assim, em maio de 1930, Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu, como passou a ser chamado, criou a primeira religião ayahuasqueira, o Santo Daime. A ayahuasca, agora chamada pelo nome de Daime passou a designar o sacramento religioso utilizado nos rituais. Além do chá, a doutrina da religião também se baseia no Hinário do Cruzeiro, que se trata de uma coleção de hinos (cânticos) compostos por Mestre Irineu e por alguns de seus seguidores. Eles são considerados "[...] hinos de cura, disciplina, louvação e aconselhamento [...]. Tornando-se, assim, o substrato ético que norteia o dia-a-dia dos seguidores da doutrina." (MACRAE, 1992, p.68).

Segundo pesquisadores (LABATE, 2000, p. 31; MACRAE, 1992, p.66), Mestre Irineu obteve reconhecimento e visibilidade do seu trabalho com o Santo Daime entre a população local. Com isso, na década de 40, recebeu do Governador do Acre, Sr. Guiomar dos Santos, a doação de um terreno localizado na zona rural de Rio Branco, onde fundou o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU. O local também ficou conhecido como Alto Santo, devido às suas características geográficas e ficar em uma região alta. No lugar cerca de 40 famílias moravam e recebiam os visitantes que chegavam em busca de tratamento com o

chá ministrado por Mestre Irineu. Após o falecimento de Mestre Irineu, em 6 de julho de 1971, o Alto Santo passou por disputas internas sobre quem herdaria a direção do centro. Leôncio Gomes da Silva, foi o escolhido para sucedê-lo. Entretanto, Sebastião Mota de Mello, conhecido como Padrinho Sebastião, que assumia posição importante na comunidade Alto Santo junto ao Mestre Irineu, não aceitando a designação de Leôncio, fundou, em 1974, o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra - CEFLURIS. No Alto Santo, por sua vez, após o falecimento de Leôncio, foi Francisco Gomes Fernandez Filho que sucedeu a direção. Porém, em mais um histórico de desentendimento interno, o líder também se desvinculou e criou um novo centro sob mesma denominação. Hoje o CICLU, Alto Santo, é dirigido pela Madrinha Peregrina Gomes da Serra, viúva de Mestre Irineu (LABATE, 2000, p.31-32).

Dentre as várias dissidências daimistas que a corrente originária de Raimundo Irineu promoveu ao longo dos anos, a CEFLURIS foi a linha do Santo Daime que mais se destacou. O destaque se deve pela incorporação de novas características ao ritual ensinado por Irineu e também pelo viés expansionista, aspectos que causaram questionamentos por parte dos adeptos do CICLU que os acusaram de promover um distanciando da “[...] "tradição" daimista." (GOULAT, 2004, p.93).

Desde o início, o CEFLURIS recebia visitas de turistas de outras regiões do país e exterior. Segundo Goulart (2004, p.86), “[...] tratava-se de sujeitos ligados aos movimentos contra culturais dos anos sessenta e setenta, muitas vezes identificados com uma - cultura hippie ou "andarilha" e "mochileira".” Fato é que o grupo comandado por Sebastião Mota devido o contato com outras culturas, fora do contexto amazônico, passou a não agradar as demais instituições daimistas e até mesmo seus seguidores. Por um período de tempo, Sebastião Mota inseriu o uso da *Cannabis Sativa*, nome científico da maconha, ao ritual da CEFLURIS, denominando-a de Santa Maria. Porém, a novidade serviu para desagradar ainda mais os praticantes da doutrina daimista que “[...] criticavam o fundador do CEFLURIS por sua aproximação com a cultura hippie, vista como "marginal", "fora da lei", contra os "bons costumes", ou ainda “ameaça à "ordem".” (GOULART, 2004, p.89).

Para Sandra Goulart (2004), o fato de o CEFLURIS ter adotado o consumo da maconha em seu ritual contribuiu para a construção de uma imagem estigmatizada de todo o grupo das religiões ayahuasqueiras na sociedade. Segundo a pesquisadora, isso se deve ao novo contexto da sociedade brasileira em relação às drogas, em que o próprio chá usado no

ritual a partir desse novo contexto já configuraria em uma “ameaça de marginalidade para elas” (2004, p.90).

Dessa forma, Sandra Goulart (2004) narra em seu estudo comparativo sobre as religiões ayahuasqueiras um fato que provocou sérias repercussões para todas elas, que foram relacionadas “ao universo das drogas ilegais”. Em 1981, a Polícia Federal fez uma incursão para localizar imigrantes ilegais no Acre e encontrou plantações de *Cannabis sativa* nas propriedades de responsabilidade de Sebastião Mota, que foi indiciado juntamente com outras lideranças da CEFLURIS. A instituição se comprometeu publicamente a abandonar o consumo da *Cannabis sativa*. Porém, como salienta Goulart (2004, p.91)

[...] a inclusão da *Cannabis* no seu conjunto ritual, mítico e simbólico, mesmo por um determinado período, o deixará inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais e a uma certa "marginalidade", dificultando as relações entre o CEFLURIS e outras religiões ayahuasqueiras, e intensificando as acusações e oposições entre os vários grupos desta tradição.

Entretanto, apesar de toda disputa ideológica, as principais vertentes daimistas, CICLU e CEFLURIS, se assemelham em grande parte do seu ritual. Segundo Labate (2000, p.34), ambas utilizam os hinos em sua doutrina e os ritos daimistas, chamados de trabalho espirituais, são de dois tipos: "hinários oficiais - festas comemorativas, que contem também um bailado (execução de uma coreografia simples) e concentração (com períodos de meditação e silêncio)". Há também trabalhos específicos ao longo do calendário de atividade daimista, como missa, feitiços (preparação do chá), casamentos e outras celebrações. Segundo Labate (2000 *apud* MACRAE, 1992), o ritual do Santo Daime possui elementos militares em suas denominações internas, onde os seguidos da doutrina são vistos como “um batalhão” e há “a utilização de uma farda, a ênfase na ordem e na disciplina no ritual.” (LABATE, 2000, p.34).

Assim, conforme perspectiva de Assis (2017) o Santo Daime representa na atualidade “[...] menos uma instituição definida e mais uma rede, um campo (Bourdieu, 2004) de lutas dentro do qual uma ampla gama de atores e interesses age e ajuda a moldar seu desenvolvimento” (2017, p.14). Atualmente, por meio da corrente daimista da CEFLURIS³, o

³ O CEFLURIS hoje representa uma rede de organizações a quem está associado, de uma maneira direta ou indireta, as 4 instituições que fazem parte da organização daimista fundada por Sebastião Mota de Melo. (...) Ao mesmo tempo, cada uma destas entidades, apesar do espírito de cooperação que as caracteriza, circunscreve suas atividades à sua esfera de ação e seus objetivos estatutários. Disponível em <https://www.santodaime.org/site/institucional/nossas-instituicoes/iceflu>. Acesso em 05 dez. 2019.

Santo Daime se expandiu e está presente no Brasil e em vários outros países. Segundo o autor, a corrente daimista está presente “[...] em pelo menos 43 países de todos os continentes habitados e congregando alguns milhares de pessoas, dentre brasileiros e estrangeiros, especialmente das classes médias urbanas escolarizadas” (ASSIS, 2017, p.8). Chamamos a atenção ainda para o incontável número de grupos que consomem a ayahuasca fora do contexto religioso-institucional, chamados de neoyahuasqueiros independentes que surgiram a partir ou por influência da CEFLURIS.

2.2.2. Barquinha

Nascido em 1888, o maranhense Daniel Pereira Matos chegou ao Acre inicialmente como marinheiro, em 1905. Regressou em 1907, após uma viagem junto à Marinha Brasileira para a Europa e também Jerusalém (GOULART, 2004, p.114). Assim que retornou, Daniel abandonou a Marinha e se estabeleceu no Acre exercendo vários ofícios dentre as doze profissões que aprendeu durante os anos que serviu à Marinha, dentre elas construtor naval, cozinheiro, barbeiro, músico e marceneiro (ARAÚJO, 1998, p.44). Apesar de muito trabalhador, Daniel também era alcoólatra e, devido a complicações de saúde causadas pelo abuso do álcool, entre 1936 e 1938, precisou recorrer a um tratamento, procurando o Alto Santo, comandado na época pelo Mestre Irineu. Assim, entre tentativas de tratamento com o uso do Daime e recaídas no vício alcóolico, Daniel afirma ter recebido por várias vezes a visão de um "livro azul". Em uma de suas visões após beber o Daime, Daniel diz ter conseguido acessar o conteúdo do misterioso livro e recebido sua missão espiritual (LABATE, 2000, p.35).

Desse modo, em 1945, no seringal de Santa Cecília, em Rio Branco, no Acre, Daniel Pereira Matos, conhecido também como Frei Daniel e a partir desse momento como Mestre Daniel, criou o Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, também conhecido popularmente como Barquinha. O local onde a instituição foi fundada ficou conhecido como Capelinha de São Francisco, devido o Mestre Daniel ter como guia espiritual São Francisco das Chagas.

Assim como a religião criada por Irineu Serra, a linguagem militar também foi aplicada internamente na Barquinha, porém com traços mais ligados à marinha, a começar pelo nome: “A Barca representa, por um lado, a missão deixada por Daniel e, por outro, significa a viagem de cada um dentro desta grande viagem, a viagem de suas vidas. [...] Os adeptos são tidos como os marinheiros do mar sagrado.” (LABATE, 2000, p.36).

De acordo com Goulart (2004, p.120), de 1945 até 1958, ano de seu falecimento, Mestre Daniel durante os trabalhos com o Daime afirma que recebeu, em visões, mais de duzentos salmos, formando seu hinário, cânticos usados como doutrina para transmitir seus ensinamentos durante as cerimônias ritualísticas. Além dos salmos e hinos, também eram feitos pontos da Umbanda, isto é, cânticos que eram entoados para manifestação das entidades caboclas para incorporação. Conforme Goulart (2004, p.120-121), acreditava-se que os cantos realizados no ritual eram usados para chamar as entidades, as “almas desencarnadas”, sendo elas as responsáveis pela "transmissão dos ensinamentos espirituais e princípios doutrinários." Para Labate (2000), a Barquinha representa a religião ayahuasqueira mais eclética entre as demais. Fato que se deve a aproximação dos ritos da religião daimista com o catolicismo e, principalmente, com a Umbanda, mesclando a ingestão do daime com incorporação de espíritos e entidades caboclas da floresta.

Marcada também por um histórico de disputas internas e interesses, a história da Barquinha possui vários quadros de dissidências independentes. Após o falecimento de Mestre Daniel, a instituição passou a ser dirigida por Antônio Geraldo até 1979. Entretanto, em 1967, houve uma primeira dissidência comandada pelo casal Maria Rosa e Joarez Xavier, ex-participantes da Barquinha. No fim da década de setenta, disputas internas aconteceram e a direção do centro foi assumida por Manuel Araújo, que permaneceu até o seu falecimento, em 2000, quando foi sucedido por seu filho Francisco Hipólito de Araújo. Antônio Geraldo se desvinculou da Barquinha e criou, em 1980, o Centro Espírita Daniel Pereira de Mattos, seguindo os mesmos preceitos de seu líder espiritual Mestre Daniel. Goulart (2004) também relata que durante a direção de Manuel Araújo, a Barquinha, teve mais duas dissidências: a primeira em 1993, comandada por Francisca Gabriel, Dona Chica; e a segunda, em 1996, comandada por José do Carmo. Desse modo, a Barquinha e suas dissidências criadas pelos ex-adeptos, mantiveram a tradição e os ensinamentos de seu líder espiritual, Mestre Daniel, embora sejam ritualisticamente independentes. Das religiões da ayahuasca, a Barquinhas e suas dissidências mantiveram sua atuação basicamente circunscrita no Acre, sendo uma religião de caráter menos expansionista que as demais.

2.2.3. União do Vegetal

A terceira religião da ayahuasca, a União do Vegetal (UDV), foi fundada em 22 de julho de 1961, pelo baiano José Gabriel da Costa. Nascido em 10 de fevereiro de 1922, no município de Coração de Maria, na Bahia, José Gabriel chegou em Rondônia para trabalhar como soldado da borracha, nos seringais amazônicos, já no segundo ciclo da borracha, no início dos anos 40. Nessa época, o Santo Daime e a Barquinha já haviam se instituído como religiões da ayahuasca e o uso institucional do chá já fazia parte da realidade e da cultura local.

Além de seringueiro, Gabriel também trabalhou como enfermeiro e comerciante, em Porto Velho, Rondônia (GOULART, 2004, p.181-184). O baiano tinha ligação com outros cultos religiosos: quando criança acompanhava a mãe em terços, ladainhas católicas e mais adulto frequentava terreiros de Umbanda e Candomblé. Em Rondônia, era “Pai de Santo” no terreiro de São Benedito, da “Mãe de Santo” Chica Macaxeira, onde recebia incorporações de entidades da floresta como o chamado Sultão das Matas. Segundo Goulart (2004, p.185) o terreiro "funcionou durante várias décadas, tornando-se bastante conhecido e passando a constituir-se num ponto de referência, na Amazônia, da tradição religiosa afro-brasileira". No entanto, Brissac (1999 *apud* GOULART, 2004) afirma que o culto exercido no terreiro por José Gabriel, poderia ser considerado como afro-indígena, por mesclar práticas de pajelança cabocla amazônica com uso de ervas e plantas.

Foi somente em 1959, no seringal Guarapari, na fronteira com a Bolívia, que José Gabriel da Costa teve seu primeiro contato com a ayahuasca, por meio de outro seringueiro chamado Chico Lourenço. Após dois anos, em 22 de julho de 1961, José Gabriel preparou o chá ayahuasca e declarou a recriação da União do Vegetal (LABATE, 2000, p.37), afirmando que esta já havia existido anteriormente em outra encarnação. Quanto ao nome da instituição, Goulart (2004, p.231) afirma que a UDV foi inicialmente registrada em 1967 com o nome de Associação Beneficente União do Vegetal, mas em 1970 houve uma mudança definitiva para o nome de Centro Espírita Beneficente União do Vegetal - CEBUDV, mas popularmente é conhecida como União do Vegetal ou pela sigla UDV.

Dessa forma, de 1961 a 1971, a UDV sobre o comando de Mestre Gabriel, como passou a ser chamado, desenvolveu a doutrina da instituição e capacitou seus seguidores para dar continuidade aos trabalhos após o seu falecimento que aconteceu em setembro de 1971.

A UDV, tal como algumas escolas esotéricas, organiza-se em uma estrutura hierárquica e secreta. Há quatro níveis de iniciação: sócios, corpo instrutivo, corpo do conselho e quadro de mestres. Toda a transmissão do conhecimento é feita por via oral. Os rituais são realizados duas vezes por mês (à exceção de algumas datas anuais especiais e das sessões instrutivas, restritas aos níveis hierárquicos superiores) e duram quatro horas. Durante as sessões, além das chamadas que são entoadas e as histórias (de acordo com a ocasião), há leitura de documentos internos da UDV, tempo de silêncio e meditação, músicas (como forró, música andina ou new age) e conversações ritualizadas (como por exemplo a elaboração de perguntas pelos fiéis e respostas pelos mestres). (LATATE, 2000, p.38).

Diferentemente das outras religiões ayahuasqueiras que utilizam hinários, culto a santos, bailados e outras características em seu ritual, a UDV volta seu trabalho com o chá ayahuasca para a concentração mental. Em seu ritual não há bailados ou incorporações de nenhuma natureza. Segundo Labate (2000), a cosmologia da UDV é composta por histórias sobre personagens do universo religioso e por “Chamadas”, isto é, cânticos que são realizados durante o ritual, tendo como influência características cristãs, espíritas e esotéricas, além de traços afro-indígenas já mencionados.

Com o falecimento do líder espiritual Mestre Gabriel, a UDV adotou um “complexo processo eletivo para a escolha de suas lideranças” (GOULART, 2004, p. 227), chamando atenção para o processo de institucionalização e burocratização da religião. O momento da implantação desse novo sistema administrativo da UDV iniciou-se juntamente com seu movimento de expansão para outras capitais e regiões brasileiras. Nesse sentido, de forma ordenada e regulamentada os primeiros Núcleos da UDV começaram a surgir: o primeiro desmembramento aconteceu em Manaus, Amazonas, e o segundo, em Araçariguama, São Paulo, em 1972. Atualmente, a União do Vegetal tem sua Sede Geral localizada em Brasília-DF, possui 216 Núcleos e Distribuições Autorizadas de Vegetal em todos os estados brasileiros e em vários países, como: Estados Unidos, Canadá, Peru, Portugal, Espanha, Reino Unido, Suíça, Itália, Holanda e Austrália, contando com mais de 20 mil sócios.

Assim, é possível perceber que cada uma dessas instituições religiosas possui elementos identitários, doutrinas e ritos particulares tendo em comum basicamente o sacramento utilizado durante o ritual religioso, isto é, o chá ayahuasca. Sandra Goulart (2004) em sua tese de doutorado, comparou as três religiões ayahuasqueiras, que em sua pesquisa antropológica buscou identificar os contrastes e semelhanças existente entre elas. Para a pesquisadora as três instituições são “[...] diferentes reelaborações de um mesmo complexo de crenças, o do vegetalismo amazônico peruano e da pajelança cabocla [...]”, que foram “[...]”

ressignificados como uma forma de adaptação às transformações que ocorriam no meio rural, através da recorrência a outras tradições culturais e universos religiosos.” (GOULART, 2004, p.13).

2.3. Novos usos: movimentos neo-ayahuasqueiros

Conforme apresentado anteriormente, o contexto socioeconômico amazônico possibilitou novos rearranjos culturais a partir do contato da cultura indígena com os grupos urbanos que chegaram na região da floresta, fazendo com que novas crenças e práticas, entre elas os novos usos da ayahuasca, fossem postas em circulação. O mesmo ocorreu quando as religiões ayahuasqueiras, Santo Daime e UDV, se expandiram para outras capitais do Brasil, chegando inicialmente à Região Sudeste.

Em sua pesquisa sobre a *"Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos"*, Beatriz Labate (2000) mapeou diversas novas formas e contexto em que a ayahuasca passou a ser utilizada, entre elas o uso terapêutico; clínico, em tratamento de depressão e dependência química; em rituais da umbanda, recebendo o nome de Umbandaime, e outros. Segundo a pesquisadora, essa mudança se deve inicialmente à chegada das religiões tradicionais da ayahuasca, Santo Daime e UDV, aos centros urbanos brasileiros. Em outra instância analisada, Labate (2000, p.53) também entende que essa alteração no cenário ayahuasqueiro foi ocasionada devido às redefinições contemporâneas da religiosidade, ao surgimento de uma nova consciência religiosa e os movimentos de Nova Era.

Dessa forma, se faz necessário entender as relações entre religião e os grandes centros urbanos contemporâneos. Para Magnani (2009), a cidade é um espaço que possibilita o encontro, desenvolvimento e manifestação das práticas religiosas, podendo essas ser de múltiplas maneiras. Entretanto, ele sinaliza que diferentemente do âmbito local, que impõe certo "controle social" dos seus adeptos, o fenômeno religioso nas grandes metrópoles oferece mais alternativas para vivenciar a experiência. Isto, pois: "Há muitos espaços, para todos os credos e, o que é mais surpreendente, pode circular por eles sem necessariamente ser um adepto." (MAGNANI, 2009, p.2).

Outra característica da religiosidade metropolitana salientada por Magnani, se deve ao sincretismo, que segundo ele, deixou marcas na forma de religiosidade brasileira. Inicialmente o sincretismo era visto como "fator desagregador", por não apresentar uma identidade própria e definida. Porém, com o tempo passou a ser melhor aceito e a ser visto como um padrão

constitutivo de trocas e influências mútuas entre sistemas religiosos de uma forma geral. (MAGNANI, 2009, p.7).

E é nesse ambiente aberto ao sincretismo religioso que se desenvolveu o neo-esoterismo, movimento que pode ser definido como uma forma de expressar a religiosidade sem necessariamente precisar que essa religiosidade seja uma instituição religiosa. Em outras palavras, as práticas neo-esotéricas representam "[...] um circuito por onde se pode circular sem exigência prévia de adesão incondicional ou definitiva." (MAGNANI, 2009, p.8).

[...] se a presença das diferenças é elemento constitutivo da forma-cidade, em todos os setores - e a religião é um deles - sua aceitação, a convivência com elas, a tolerância, enfim, dependem dessa característica, o cosmopolitismo, que às vezes é tomada como sinônimo de um outro termo, hoje muito em voga, a globalização. (MAGNANI, 2009, p.4)

Em meados do século XX, segundo Magnani (2000, p.9 -14), nos Estados Unidos, deu-se início a um movimento de contestação dos padrões vigentes na esfera política, social e religiosa, chamado contracultura. O movimento pregava um posicionamento mais individualizado, onde os jovens adeptos ao movimento buscavam uma liberdade existencial introduzindo novos hábitos de consumo e novo estilo de vida no mundo.

Desse modo, o movimento da contracultura buscava alternativas e propunha novos modos de pensar, sentir e relacionar-se em sociedade nos campos da política, religião, estética e costumes (MAGNANI, 2000, p. 4-7). Entre as várias propostas, surgiam também novas frentes religiosas, que pregavam uma nova consciência pautada pela disseminação de práticas xamânicas, alternativas e filosóficas que foram denominadas por Magnani (2000, p.5) como circuito neo-esotérico da metrópole.

Tomando como referência apenas o panorama da produção nacional, verifica-se que as primeiras indagações, circunscritas ao campo de estudos da religião, tinham como quadro de referência e pano de fundo o debate em torno do processo de "secularização" seguido por movimentos de "reencantamento". Um dos desdobramentos dessa discussão, que constatava um *revival* do sentimento e práticas religiosas após o período de desencantamento, foi a caracterização de um novo campo religioso em termos de "mercado". As práticas do circuito neo-esô, para alguns, constituíam o exemplo mais bem acabado das regras desse mercado, onde cada consumidor, insatisfeito com as opções religiosas institucionalmente predominantes, fazia as escolhas sem maiores lealdades, seja com as origens ou com os princípios de base das doutrinas e objetos selecionados, para compor seu próprio kit de espiritualidade. (MAGNANI, 2000, p. 5).

No contexto dessa nova consciência de mundo, as religiões ayahuasqueiras que antes estavam presentes apenas em sua região de origem, isto é, na Amazônia, começaram a se expandir para os centros urbanos brasileiros e, posteriormente, também para outros países. Combinando tradições religiosas diversas, as religiões ayahuasqueiras surgem trazendo elementos ritualísticos também de matriz africana, indígena, cristão e espírita. Para Labate, tais características fazem dessas religiões "[...] produto e produtoras de uma matriz cultural específica, a da religiosidade brasileira em geral." (LABATE, 2000, p.42). Vale destacar que no início do século XX, os cultos afro-brasileiros como a Umbanda e o Candomblé, foram considerados práticas de curandeirismo, charlatanismo, magia e por isso foram depreciadas e seus adeptos foram perseguidos e impedidos de exercer sua prática religiosa.

De modo análogo, encontram-se as religiões da ayahuasca que a partir de um reordenamento social pós Nova Era e da implantação de um regime ditatorial no Brasil, também passou a ser questionada a prática religiosa no país, mas colocando em questão sobretudo o uso da bebida no ritual.

[...] em 1985, a expansão desta [Santo Daime] e de outras religiões usuárias da ayahuasca entre membros da classe média de metrópoles não amazônicas, a publicidade envolvendo a conversão para o uso de drogas levaram o Ministério da Saúde a colocar a ayahuasca na lista de substâncias proibidas. (MACRAE, 2005, p.465).

Nesse sentido, a partir das décadas de 1970 e 1980, as religiões ayahuasqueiras Santo Daime e UDV chegaram até os grandes centros urbanos. Com a expansão do uso religioso do chá, as autoridades brasileiras começaram a questionar o uso ritualístico da bebida considerando a ayahuasca uma droga alucinógena. Assim, segundo Goulart (2004), em 1985 a ayahuasca foi inserida pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) na lista de substâncias entorpecentes. Com isso, no ano seguinte, o Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN), formou uma comissão para avaliar o uso da ayahuasca no Brasil (Goulart, 2004). Em 1986 o CONFEN excluiu provisoriamente da lista de entorpecentes a substância presente em umas das plantas usadas no chá da ayahuasca e, no ano seguinte, após pesquisas científicas, houve a exclusão definitiva da lista e foi inserida a recomendação do uso da ayahuasca apenas em contextos religiosos.

Em 17 de agosto de 2004, dando sequência ao processo regulatório do chá no Brasil, o Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (CONAD), órgão subordinado ao Gabinete de Segurança Institucional da Presidência da República, reconheceu a legitimidade do uso

religioso da ayahuasca, através de um parecer técnico-científico que resgatou todo o histórico da legalização do uso religioso da ayahuasca no Brasil. Com isso, o chá e suas plantas foram excluídos das listas de substâncias ilícitas no Brasil. Sendo em janeiro de 2010, publicada a Resolução N° 1 do CONAD, confirmando o caráter legal do uso do chá ayahuasca dentro de contextos religiosos (LABATE, 2010a).

Um outro elemento importante a destacar é que, a partir do momento em que a ayahuasca deixa de ser uma bebida exótica consumida apenas na "distante" e também "exótica" Amazônia, sua utilização se insere, cada vez mais, numa discussão sobre o tema das "drogas" em nossa sociedade. Um primeiro aspecto a evidenciar, é que o aparecimento de religiões que fazem do uso de uma substância psicoativa o ponto central de seus conjuntos rituais traz à tona novos modos de pensar e de tratar a questão do consumo de substâncias alteradoras da percepção no mundo moderno, e sobretudo daquelas classificadas como "drogas ilícitas". (GOULART, 2004, p.17)

Em uma tentativa de se distanciar de associações diretas de uso de drogas e entorpecentes, muito comuns na década de 60, pesquisadores da ayahuasca propuseram novos modos de denominação da bebida, que por vezes era associada como um alucinógeno. Sobre a palavra alucinógeno, MacRae (1992, p.15 e 16) afirma que usar o termo para se referir a ayahuasca seria limitado por não demonstrar com imparcialidade os "[...] transcendentais estados de comunhão com as divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de certos psicoativos".

Com isso, a partir da década de 70, termos alternativos foram propostos por pesquisadores na tentativa de desassociar as plantas e as substâncias utilizadas em rituais religiosos – como o caso da ayahuasca, *peyote*, jurema, dentre outros – de conotações subjetivas, rotuladoras e dos aspectos socioculturais marcados pela década anterior durante os movimentos contra culturais (TUPPER, 2011, p.02).

Desse modo MacRae (1992) e Wasson (1979), juntamente com outros pesquisadores, propuseram o emprego do termo enteógeno. Trata-se de uma palavra grega que deriva de *entheos* que significa "Deus dentro", utilizada na antiguidade para designar os transe proféticos e estados místicos (1992, p.16). MacRae defende a ideia de que durante o transe a pessoa acessa um "estado alterado de consciência", que significa dizer que naturalmente ou por meio induzido, o indivíduo modifica sua percepção sobre o mundo e sobre sua própria identidade. E quando induzido, esse "estado alterado de consciência" pode acontecer através de "[...] técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas" (MACRAE, 1992, p.18), que no caso são os chamados enteógenos.

O contato com as religiões da ayahuasca promoveu a criação de novos grupos e uma reinvenção contínua das formas de utilização da bebida. Isso se deve ao fato que os neo-ayahuasqueiros buscavam um rompimento com o ideal religioso institucional. Assim, em uma combinação entre as características das religiões ayahuasqueiras tradicionais e os movimentos neo-esotéricos da metrópole, surgiram os neo-ayahuasqueiros. Termo usado para designar o uso moderno, em que pressupõe o consumo da ayahuasca "fora do contexto religioso-institucional, através de ayahuasqueiros independentes" (LABATE, 2000, p.44). Para Labate (2000), há uma ressignificação e reinvenção dessa categoria de religião, em que faz dos neo-ayahuasqueiros uma espécie de subproduto dos grupos tradicionais, formando o que ela chamou de "rede urbana da ayahuasca", em que "[...] o aparecimento do marginal, do liminar evidencia os contornos da estrutura" (LABATE, 2000, p.47), em uma ideia de dimensionar a abrangência do universo ayahuasqueiro brasileiro.

Estes novos usos inspiram-se fortemente nas religiões ayahuasqueiras brasileiras, ao mesmo tempo em que as ressignificam e nelas introduzem mudanças a partir de novas fontes. Tais novos modelos estão inseridos numa rede urbana de consumo da ayahuasca, onde há uma circulação constante de informações, conhecimento, pessoas e substâncias. Esta rede faz parte do campo ayahuasqueiro brasileiro, que interliga os diversos grupos tidos como tradicionais (Alto Santo, CEFURIS, Barquinha e UDV) e atravessa em alguns casos nossas fronteiras, atingindo curandeiros peruanos ou mesmo modernos curandeiros oriundos de países do primeiro mundo. (LABATE, 2000, p.44-45)

E, por fim, outro aspecto dos neo-ayahuasqueiros abordado na pesquisa de Labate (2000) que vale ser destacado é quanto à sua legitimidade e legalidade. O uso do chá ayahuasca é permitido no Brasil no contexto ritualístico religioso. O uso recreativo da bebida, bem como sua comercialização, são práticas consideradas ilegais. Desse modo, os neo-ayahuasqueiros estariam em uma posição "[...] entre o que é legal, o uso legítimo, religioso e institucional da ayahuasca e um termo ainda não conhecido, que é composto por uma imagem projetada de um suposto uso ilegítimo, recreativo e não institucional." (LABATE, 2000, p.49). Então, conforme afirma a pesquisadora ao introduzir a noção de campo religioso ayahuasqueiro, o processo de construção da legitimidade desses grupos que utilizam a ayahuasca, institucionalmente ou não, requer uma autolegitimação, visto que são demasiados os níveis de dissidências e derivações dentro do campo e todos fazem parte de uma cultura ayahuasqueira brasileira.

2.4. Desdobramentos do processo histórico formativo do uso da ayahuasca

Segundo Sandra Goulart (2004), o contexto histórico de formação das religiões ayahuasqueiras está marcado por estigmatização e exotização. Foram com esses atributos redutores que se formou o imaginário social sobre as instituições religiosas da ayahuasca. De acordo com Pesavento (2004), imaginário se constitui em um conjunto de conceitos e imagens construídos ao longo do tempo, por indivíduos e grupos, para dar sentido ao mundo. Nesse sentido, pode-se afirmar que o “[...] imaginário comporta crenças, mitos, ideologias, conceitos, valores, é construtor de identidades e exclusões, hierarquiza, divide, aponta semelhanças e diferenças no social. Ele é um saber-fazer que organiza o mundo, produzindo a coesão ou o conflito.” (PESAVENTO, 2004, p.43). Desse modo, essas imagens evidenciam sentidos ocultos que são absorvidos inconscientemente pelos grupos, dispendendo questionamentos.

Goulart (2004), exemplifica o contexto de formação dessas estigmatizações relacionando o fato de grupos ligados ao Santo Daime terem associado ao ritual religioso o uso de substâncias ilícitas por um determinado período. Como salientado anteriormente, o acontecimento causou alterações na imagem e reputação de todo o grupo ayahuasqueiro.

[...] Estas transformações alteram a imagem da religião do Santo Daime, fazendo com que pesem sobre ela novos estigmas, como aqueles relacionados ao uso de uma “droga”. Diante desta conjuntura, a idéia de “droga” passa a ser extremamente recorrente nas acusações entre os grupos do Santo Daime. Como já indicamos, tal processo atinge todas as religiões ayahuasqueiras. (GOULART, 2004, p.255).

Diante desse cenário, o uso religioso do chá ayahuasca passou a despertar o interesse midiático iniciando uma série de matérias e reportagens especulativas a respeito da prática religiosa. Mesmo com a comprovação científica legitimando a legalidade da ayahuasca para uso em rituais religiosos, o assunto continua até os dias atuais permeado de estereotipagens sobre o uso da bebida. Para Goulart (2004) ainda é constante a associação das religiões ayahuasqueiras ao uso de substâncias definidas como tóxicas e alucinógenas sendo referidas também como droga desconhecida.

Com isso, o interesse dos meios de comunicação aumenta com a presença de fatos polêmicos, como o caso amplamente divulgado da morte do cartunista Glauco Villas Boas e de seu filho Raoni Villas Boas, em 2010. Eles eram membros do Santo Daime e foram assassinados por Cadu, jovem também membro da religião, que durante surto psicótico atentou contra a vida dos envolvidos. O fato teve grande repercussão na mídia e fez emergir a

discussão sobre o uso do chá da ayahuasca em contextos religiosos, pois em muitas matérias a causa do assassinato foi associada ao uso da bebida. A respeito do episódio, a antropóloga e pesquisadora Labate (2010), em entrevista à Folha de S. Paulo, disse a seguinte declaração sobre as especulações midiáticas:

Quando uma pessoa se explode em nome de sua religião, matando outras, ou quando um fiel atira no Papa, questiona-se o radicalismo, mas não a legitimidade da religião em si. Por outro lado, imagine quantas pessoas morrem por noite em SP em acidentes de trânsito envolvendo o uso de álcool? Quanto rende uma reportagem sobre alguém que "bebeu cerveja e matou"? Ou sobre os abusos relacionados ao consumo dos fármacos legais? É claro que precisamos fazer uma análise crítica do episódio, mas infelizmente a discussão envolvendo o uso de "drogas" dificilmente é racional, pois envolve fortes tabus. Por outro lado, uma religião minoritária, não hegemônica, é outra fonte forte de preconceitos." (LABATE, 2010, s.p).

Outro exemplo desse caráter polêmico atribuído pela mídia foi a matéria publicada na revista *Veja*, em 13 de setembro de 2000, reportagem de Ricardo Galhardo e tem como título "*O barato legal - O chá de ayahuasca é uma droga como qualquer outra. Mas o governo faz vista grossa*". Segue um trecho da reportagem:

Se um brasileiro fundar uma religião que utilize em seu ritual maconha, cocaína, ecstasy, LSD ou crack, terá a aprovação do secretário nacional antidrogas. Afinal de contas, "religião é religião". Mas há uma razão subterrânea para a estranha tolerância em relação à ayahuasca. Trata-se de uma substância "ecologicamente correta", já que nasceu no habitat dos tais "povos da floresta" (GALHARDO, 2000).

A pesquisa inicial mostrou que o uso da ayahuasca no Brasil foi marcado por um histórico de perseguições e proibições pelas autoridades, que devido à falta de informações e embasamentos científicos sobre uso da bebida, relacionavam o chá com o uso de entorpecentes. Com isso, esses significados foram construídos e disseminados nas sociedades, ganhando vazio em seus imaginários sociais. Para Baczko (1985), os imaginários sociais exercem uma autoridade de poder e são difundidos pelos meios de comunicação. Esses imaginários constroem crenças, valores e códigos pelos quais os indivíduos se situam, circulando através dos textos das mídias.

Assim, diante deste contexto de polêmicas, conflitos de opinião e múltiplas interpretações sobre o uso do chá da ayahuasca no Brasil, acredita-se que as religiões ayahuasqueiras estão cristalizadas no imaginário social como práticas exotizadas e voltadas para o consumo de drogas. Esse imaginário social, por sua vez, é alimentado por

representações midiáticas acionadas com suas mediações. Desse modo, no próximo capítulo abordaremos o conceito de mediação em articulação com as representações.

3. REPRESENTAÇÕES JORNALÍSTICAS: CONCEITOS E ELEMENTOS DA PRODUÇÃO DE SENTIDOS NA MEDIAÇÃO DO OUTRO

3.1. Processos mediadores: mídia e cotidiano

A partir do século XX, os meios de comunicação de massa se difundiram e adquiriram maior alcance no mundo. Com sua presença ampliada, os meios passaram a fazer parte da vida social, recebendo um papel central no modo de organização das sociedades. Os meios de comunicação de massa não apenas transmitiam mensagem, mas agora agiam potencialmente afetando a realidade, produzindo sentidos e os fazendo circular socialmente.

Com isso, ainda no início do século XX, George Mead (1972) buscou compreender as interações comunicativas existentes entre indivíduos e sociedade, levantando três aspectos para auxiliar no entendimento do processo: o primeiro a *sociedade*, foi analisada como meio de cooperação mútua entre os indivíduos; o segunda, o *self*, entendido como a personalidade social dos indivíduos; e, por fim, o *Espírito ou Mente*, visto como ponto de mediação entre o *self* e a *sociedade*, condição simultânea de interiorização das normas sociais e desenvolvimento do indivíduo (FRANÇA, 2007). O resultado é a visão da comunicação como um processo conhecido com Interacionismo Simbólico.

Segundo França (2001), em seu estudo sobre os paradigmas da comunicação, o objeto da comunicação ao longo dos anos passou a assumir uma centralidade na sociedade cada vez maior, sendo evidenciada pelo desenvolvimento da mídia, das tecnologias da comunicação e dos meios digitais. A autora chama a atenção para a necessidade de traçar um novo paradigma em substituição ao paradigma informacional, em que a comunicação era vista apenas como um meio de transmissão de mensagens. Para França, a partir de Mead (1972), o processo comunicacional é algo que pressupõe interação, é algo vivo e dinâmico, tratando-se de um lugar onde "[...] não apenas os sujeitos dizem, mas também assumem papéis e se constroem socialmente [...]" (FRANÇA, 2001, p.16). Em outras palavras, equivale dizer que a comunicação pode ser tratada como um processo de troca, interação, em que os sujeitos sociais participantes também produzem e interpretam sentidos.

Em suma, a comunicação compreende um processo de produção e compartilhamento de sentidos entre sujeitos interlocutores, realizado através de uma materialidade simbólica (da produção de discursos) e inserido em determinado contexto sobre o qual atua e do qual recebe os reflexos. (FRANÇA, 2001, p.16)

Essa análise proposta por Mead e discutida por França (2007) ressalta que no processo comunicacional há de se levar em conta todos os sujeitos envolvidos. A comunicação nessa perspectiva é vista como um momento de construção, possibilitando por meio da comunicação o desenvolvimento do espírito, do *self* e dos ordenamentos da vida em sociedade chegando em um modelo que pressupõe participação e interação social.

Como isso, nesse novo rearranjo social, surgiram as teorias sociais buscando compreender as relações existentes entre o fenômeno da comunicação e a sociedade. Dentre elas a teoria das representações sociais, que partiu dos estudos sobre representações coletivas propostas por Durkheim (1970). Para o autor, representações coletivas se referem a todo conhecimento que é produzido socialmente, sendo as formas com que as sociedades pensam e expressam sua realidade. Há representações sociais mais sedimentadas socialmente, no qual fazem parte do senso comum, mas há também novas formas de pensar socialmente surgindo e com isso, transformando o senso comum.

Os meios de comunicação de massa contribuem significativamente com o conhecimento produzido socialmente. Eles organizam as representações sociais por meio de seus produtos midiáticos e os fazem circular com mais agilidade e alcance. E, uma vez disseminadas socialmente, essas representações tornam-se parte da realidade por ela construída. Desse modo, a realidade em questão trata-se de um produto midiático fruto das interações sociais. Segundo Morigi (2004), as teorias sociais auxiliam na percepção do modo como o conhecimento é organizado e distribuído socialmente. Sendo que,

[...] através do modo como a mídia combina e utiliza as suas estratégias de comunicação, podemos desvendar e compreender como se formam as estruturas, os processos internos e as dinâmicas da lógica da produção e criação dos sentidos que dão sustentação a determinadas formas de conceber o mundo, às instituições, seus discursos e suas práticas, e, finalmente interferem nos modos de interagir socialmente. (MORIGI, 2004, p.11)

A sociedade em interação com os produtos midiáticos forma um sistema comunicacional chamado por Braga (2006) de resposta social. Este sistema é responsável pela circulação de significados, tanto tecnológicos quanto sociais. Como já salientado por Braga (2006), em seu livro *A sociedade enfrenta a sua mídia: dispositivos sociais de crítica midiática*, há um deslocamento do processo interacional de referência para o um processo interacional midiaticizado e que, portanto, a sociedade está em vias de midiaticização.

O ambiente constituído pelo uso dos aparatos tecnológicos na vida social desencadeou o surgimento de uma nova vida, chamada por Fausto Neto (2008, p. 3-4) de "tecno-social", em que a realidade está associada à novas formas de produção de sentido, determinada pela existência ampliada do uso da mídia. Para o autor, midiatização é um conceito em formação, algo que demanda um entendimento para além da noção instrumental e funcional de mídia. Isso por que a sociedade em vias de midiatização se transforma e faz surgir um novo ambiente, onde evocam novas formas de organização e produção social (FAUSTO NETO, 2006).

Silverstone (2002), em seu livro *Por que Estudar a Mídia?*, reflete sobre o papel da mídia no cotidiano contemporâneo, propondo desde o título uma ideia sobre a relevância de compreender a atuação da mídia. Dentre outros aspectos abordados no texto, o autor coloca em discussão o conceito de mediação buscando demonstrar que todo processo comunicacional pressupõe mediação. Vivemos em um mundo constantemente mediado. O termo mediação, na visão de Silverstone (2002), representa algo que está entre os sujeitos e a realidade. Mediação é um processo que transforma os significados a medida em que os coloca em circulação, construindo valor e sentido.

A mediação implica o movimento de significado de um texto para outro, de um discurso para outro, de um evento para outro. Implica a constante transformação de significados, em grande e pequena escala, importante e desimportante, à medida que textos da mídia e textos sobre a mídia circulam em forma escrita, oral e audiovisual direta e indiretamente, colaboramos para sua produção. (SILVERSTONE, 2002, p.33).

E nesse movimento de circulação de significados, ocorre o processo de mediação. Para Silverstone (2002) o processo de mediação é desafiador e apresenta dificuldades epistemológicas, pelo modo como "alegamos nossas compreensões da mediação"; e dificuldades éticas, por conferir juízos, interpretações sobre o poder no processo de mediação. Com isso, o autor propõe que se recuse o óbvio lançando um olhar questionador sobre o processo de mediação.

Ao acionar as suas mediações, podemos dizer que os meios de comunicação de massa possuem certa vantagem na criação de sentidos, em relação aos espectadores. Isto é, além de representar e mediar, a mídia gera e partilha significados dominantes e a oferta desses signos colaboram para o entendimento do mundo. Dessa forma, mesmo reconhecendo certa vantagem dos meios de comunicação, Silverstone (2002a) pondera quanto ao modo conivente

em que os espectadores assumem ao aceitarem as ineficiências do processo de mediação, reconhecendo em muitos casos a falta de condições para arrebatar essa mediação e, com isso, se tornando cúmplices dela.

No texto *Cumplicidade e convivência na mediação da vida cotidiana*, de Silverstone (2002a), o autor investiga a vida cotidiana e como as relações são estabelecidas com os outros no mundo moderno, sob o ponto de vista da mediação, entendida no texto como tecnológica e também social. Para o autor, o cotidiano moderno está marcado pela interferência tecnológica das novas tecnologias de mídia, que se tornaram centrais em sua capacidade de "fornecer as ferramentas e recursos simbólicos para fazer sentido diante das complexidades do cotidiano" (SILVERSTONE, 2002a, p.2). Isto é, com o emprego da tecnologia, a mídia constrói significados e os põe em circulação na vida cotidiana, sem necessariamente precisar que se estabeleça uma comunicação face a face. A mediação, nesse sentido, colabora para o surgimento de uma nova forma de experiência do/no mundo. Trata-se do modo de se relacionar com o outro de forma mediada, através da mídia ou do que ela nos mostra do outro.

A respeito desta forma da mediação da vida cotidiana, Silverstone argumenta que não há um aprisionamento ou mesmo uma imposição do que é representado. Para o autor, aqueles que a aceitam não são "[...] meros prisioneiros de uma ideologia dominante nem inocentes em um mundo de falsa consciência" (SILVERSTONE, 2002a, p.3). O que há nessa relação, segundo o autor, é uma cumplicidade, ao passo que os indivíduos participantes estão propensos ao processo e, há também, uma convivência, uma vez que estes mesmos indivíduos se encontram comprometidos no processo aceitando suas consequências para a vida cotidiana.

Com isso, é necessário reconhecer o papel da mídia no cotidiano das pessoas, pois a mídia tem a capacidade de definir as maneiras de ver, ser e agir das pessoas no mundo. A vida cotidiana está marcada pela indiscutível presença da mídia. Ela faz parte da "textura geral da experiência" e recorreremos a ela para nos entreter, informar e atribuir sentido ao cotidiano enquanto experiência. Afinal, a mídia "[...] filtra e molda realidades cotidianas, por meio de suas representações singulares e múltiplas, fornecendo critérios, referências para a condução da vida diária, para a produção e a manutenção do senso comum." (SILVERSTONE, 2002, p.20).

Porém, segundo Silverstone (2002a), a mídia não substitui a experiência cotidiana. Por esse motivo, o vivido e o representado deve ser repensado e questionado, para melhor entendimento da realidade, seja ela mediada pela mídia ou não. O autor descreve seu entendimento sobre a vida cotidiana, chamando a atenção para seu caráter ambíguo que dá

lugar para o "diverso, o imprevisível e o tático" (SILVERSTONE, 2002a, p.4). Na vida cotidiana os corpos ocupam, resistem e experimentam os espaços físicos se envolvendo com o que nele há, dando aos indivíduos a autonomia para construir sua própria realidade.

E, paradoxalmente, os meios de comunicação buscam reconfigurar essa ordem incerta e insegura buscando criar condições confortáveis para os indivíduos. Para Silverstone, os meios de comunicação fornecem alternativas através das "identificações com personagens, a sedução da narrativa, jogos obsessivos ou bate-papo de internet, a possibilidade de transcendência corporal" (SILVERSTONE, 2002a, p.4-5). No entanto, o autor chama a atenção para a capacidade homogeneizadora que os meios de comunicação possuem, sendo eles uma ameaça para a relação entre o indivíduo e sua atuação social no mundo.

Em um mundo constantemente mediado, o desafio de estudar a mídia está muitas vezes em compreender que os signos construídos e ofertados por ela são inacabados. Todo processo de mediação é transformativo e, portanto, incompleto. De modo que "[...] cabe-nos, a todo momento, pensar as relações e as frestas entre o vivido e o representado e reconhecer que, embora necessária, a mediação é inevitavelmente incompleta e não deve ser usada para nos afastar do mundo." (SERELLE, 2016, p. 89). Para exemplificar essa característica, Silverstone (2002) comparou o processo de mediação ao processo de tradução, que mesmo com todo o compromisso com a transcrição da verdade e isenção ideológica, não consegue ser perfeito. São processos em desenvolvimento, em constante transformação na sua produção e, também, na sua recepção.

Diante dessas dificuldades, o autor insere nessa discussão mais dois elementos no processo de mediação, a confiança e credibilidade, ponderando: "Como podemos confiar no falso, especialmente quando sabemos que é falso? [...] Por que parece que não nos importamos? (SILVERSTONE, 2002a, p.14). A questão é que a representação feita pela mídia, é feita com regras e padrões instaurados previamente, que não são claros e nem fixos, "[...] os nossos meios de comunicação nos permitem moldar, representar e ver o outro e o mundo dele ou dela. Eles, em geral, em seu distanciamento, não nos convidam a nos envolver com o outro, nem de aceitar o desafio do outro." (SILVERSTONE, 2002a, p.21). Assim sendo, para entender os processos de mediação, é necessária uma análise crítica, refletindo sobre os modelos de representação, identificando as diferenças, os aspectos redutores dos modos de representação que atuam apagando e domesticando o Outro.

3.2. O Outro mediado e a ética da mediação

Para Silverstone (2002, p.247), o *Outro*, com inicial maiúscula representa o reconhecimento que para além do eu, há aquele que não sou eu, aquele que está fora de mim e do meu alcance. Porém, embora ele seja diferente, compartilhamos o mundo e o mesmo espaço, e nele, portanto, não se está sozinho. Por outro lado, o reconhecimento desse *Outro* implica ainda em uma ação ética, que cobra dos sujeitos responsabilidades e comprometimento mútuos. Para Silverstone (2002, p.249), é em nossa relação com os outros que determinamos quem somos. Se importamos ou ignoramos, o modo como nos relacionamos uns com os outros molda nossa conduta como indivíduos na sociedade. E, nesse sentido, há de se reconhecer às diferenças para que se reconheça o *Outro* e tudo o que ele traz consigo, compreendendo a sua própria identidade e a do *Outro*.

Em contrapartida, quando não reconhecemos o *Outro*, ele se torna simplesmente o "outro". Isto é, alguém do qual me distancio, ignoro sua existência. Silverstone (2002) chama a atenção para o fato de que muitos conferem a mídia a capacidade de minimizar as distâncias e com isso garantir que o outro seja incluído na esfera pública midiática. Porém, a tecnologia das novas mídias por si só não consegue impedir a distância, afinal a mídia pode prestar um serviço tanto à informação quanto a dissimulação, afinal ela "[...] pode trazer o Outro para muito perto, perto demais para reconhecermos a diferença e a distintividade." (SILVERSTONE, 2002, p.253). Segundo o autor, as imagens globais postas em circulação são constituídas como uma "projeção de nós mesmos", de modo que os "outros" são constantemente ajustados às nossas expectativas.

O pobre deve parecer pobre; o faminto deve ter barriga inchada e moscas nos olhos. A familiaridade tecnologicamente induzida pode não produzir desprezo, mas é possível afirmar que produz indiferença. Se as coisas estão muito próximas não as vemos. Nisto também, a tecnologia pode isolar e aniquilar o Outro. E sem o Outro estamos perdidos. (SILVERSTONE, 2002, p.254)

Desse modo, segundo os parâmetros considerados por Silverstone (2002), é possível perceber dois padrões em que a representação midiática do *Outro* ocorre. O primeiro está no reconhecimento da alteridade, que como a própria palavra sugere, significa reconhecer o outro. Já o segundo, se refere a negação da alteridade, isto é, a negação do *Outro*, domesticando-o segundo seus próprios padrões, ignorando as diferenças existentes.

Com isso, em um tipo de sociedade onde as novas tecnologias da mídia são responsáveis por mediar as relações, houve na interação entre as pessoas uma redução da

capacidade de reconhecimento do *Outro* e de suas diferenças. A distância entre esse *Outro* gera consequências do modo como vemos, agimos e pensamos o mundo e este *Outro* no mundo, em que há, segundo Serelle (2016, p.84) “[...] portanto, o problema da distância adequada, pois a “comunicação nunca pode incorporar o outro completamente nem deve ter esse objetivo”.

Segundo Levinás (apud BUTLER, 2001, p.15) “[...] há algo de irrepresentável que nós, não obstante, perseguimos representar e esse paradoxo deve ser absorvido nas representações que realizamos”. Ou seja, devemos aceitar que todo processo de mediação ao tentar representar o outro falha. Com isso, Butler (2001) expõe a condição da existência precária e vulnerável do *Outro*, salientando que as formas de representação destes são incompletas e sempre possuem algum nível de falha na tentativa de mostrá-lo.

Para Butler, “[...] a representação da alteridade constitui-se em um meio de humanização/desumanização” (2001, p.17). A desumanização acontece quando inviabilizam a identificação com o *Outro*. Sem a identificação com o *Outro*, não é possível vê-lo. Segundo a autora, a política de desumanização dos rostos gera a condição para justificar a aniquilação do *Outro*. Nesse sentido, Butler (2017, p.19) trabalha a noção de “condição de reconhecimento” que pode ser entendida como uma condição prévia que prepara o indivíduo para ser reconhecido. Essas condições podem ser entendidas como os enquadramentos dados ao *Outro*, afinal certos enquadramentos postos em circulação determinam a precariedade da vida de uns em relação aos demais.

É, de fato, na relação com a mídia, com a comunicação e a representação mediadas que cada vez mais temos de nos posicionar como sujeitos morais, pois muitas vezes o *Outro* aparece para nós apenas sob esse aspecto, e essas representações são checadas, quando possível, à luz das experiências da vida cotidiana. Por isso, a amoralidade essencial da mídia encontra ainda os lugares de resistência em culturas, tanto públicas como privadas, que podem chamar a mídia a uma prestação de contas. Desse modo, as incisivas generalizações da teoria da alta modernidade enfrentam seu próprio desafio: os modos da vida cotidiana dos que estão no mundo.” (SILVERSTONE, 2002, p.259)

Nesse sentido, levando-se em conta a dificuldade de acesso às instituições ayahuasqueiras, por exemplo, muitas vezes a ayahuasca e os grupos religiosos que a utilizam, somente aparecem para nós quando são representados midiaticamente. Assim, diante do desafio de representar o *Outro*, Silverstone (2002, p.249) propõe algumas reflexões: “Como represento o *Outro* no que escrevo ou filme sem, de um lado, torná-lo exótico? Como represento o *Outro* no que escrevo ou filme sem, de outro lado, absorvê-lo no próprio senso

que tenho de mim mesmo?”. Dessa forma, nos próximos tópicos buscaremos compreender as formas de representação, considerando o caráter desafiador do processo de mediação do *Outro*.

3.3. Formas de representação: desafios do processo de mediação

Como destacado, a representação do *Outro* implica em compromissos éticos. Devendo-se, pois, aceitá-la como um processo incompleto e transformativo. Retomando o conceito de mediação, visto por Silverstone (2002), como processo de circulação de significados, entendemos que a mídia com sua função mediadora, tem capacidade de produzir e os fazer circular por meio da representação do outro. Por outro lado, Gregolim (2008) afirma que os textos das mídias não oferecem a realidade, mas formas simbólicas de representação nas quais os sujeitos se referenciam e constroem realidades através delas.

Com isso, torna-se necessário para esta pesquisa compreender os processos de formação das representações sociais, bem como suas funções e seus aspectos, buscando entender como são construídos os sentidos pelos sujeitos, por meio de como representam seus objetos e são representados. Os significados postos em circulação na mídia fazem parte de um universo construído, em que a mídia por meio do seu discurso forma, regula e dissemina representações sociais. Ela medeia a experiência entre o real e o vivido, construindo valor e sentido. E nesse movimento de circulação de significados ocorre o processo de mediação. Nesse sentido, este trabalho se propõe analisar as representações da ayahuasca, a partir do processo de mediação realizado pela mídia no Brasil.

Spink (1993), compreende que representações são formas de conhecimento do mundo que se manifestam em "imagens, categorias, conceitos, teorias" e são produzidas e compartilhadas socialmente. Isso é, as representações constroem a realidade partilhada, ao passo que interpreta o real e, com isso, contribui para que se possa compreender o mundo que vivemos. São formas de conhecimento composta por elementos cognitivos, socialmente elaborados e compartilhados, que para melhor entendimento do processo como um todo deve-se levar em consideração também o contexto em que foi produzido, ou seja, as "formas de comunicação onde circulam", (SPINK, 1993, p.300)

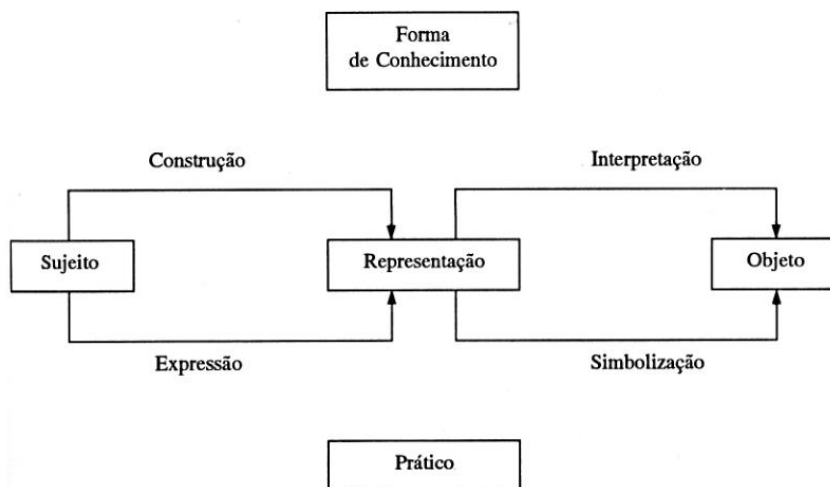
As representações sociais são vistas por Jodalet (1989) como sistemas de interpretação. Atuam disseminando e assimilando os conhecimentos, orientando as condutas individuais e coletivas no mundo. Jodalet caracteriza representação social como a "[...] forma

de saber prático ligando um sujeito a um objeto" (1989, p.9), de modo que ela sempre se referirá a alguém ou a algum objeto. Ou seja, é uma forma de conhecimento que se apresenta como uma modelização do objeto. No entanto, a representação social serve ainda para orientar a ação dos sujeitos no mundo, pois qualifica o seu saber prático de acordo com as experiências que ele mesmo produz.

A representação social ao representar determinados objetos na sociedade, estabelece com eles uma relação de simbolização, que como o nome sugere, significa dizer que ela o simboliza enquanto o representa socialmente. E, por outro lado, a representação desse objeto também pressupõe uma relação de interpretação, ao passo que a ele são conferidos significados. Por fim, essas significações fazem da representação social uma construção e uma expressão do sujeito (JODALET, 1989, p.9).

Desses aspectos, Jodalet (1989, p.10) os simplificou em uma fórmula formada pelas perguntas: "*Quem sabe e de onde sabe? - O que e como sabe? - Sobre o que sabe e com que efeito?*", e se referem, respectivamente a: a) condições de produção e de circulação; b) processos e estados; c) estatuto epistemológico das representações sociais. Essa formulação pressupõe uma interrelação entre a comunicação social, estrutura social e representações. Buscando ilustrar as variadas dimensões do campo de estudos das representações sociais, Jodalet (1989) elaborou um esquema gráfico, no qual foi simplificado por Spink (1993, p.301), e concentra a análise em dois principais eixos, conforme Figura 1.

Figura 1 - O campo de estudo das Representações Sociais



Fonte: SPINK (1993, p.301) adaptado do esquema original proposto por Jodalet (1989).

O esquema colabora com o entendimento quanto a natureza do conhecimento e sua funcionalidade. Assim, segundo Spink, o primeiro eixo propõe que as representações sociais são "formas de conhecimento prático orientadas para a compreensão do mundo e para a comunicação" (SPINK, 1993, p.301), colocando em questão a natureza do conhecimento. Já o segundo eixo trata as representações sociais como expressões construídas pelos "sujeitos sociais a respeito de objetos socialmente valorizados" (SPINK, 1993, p.301), colocando em destaque o conhecimento prático como condição necessária para a interpretação da realidade, demonstrando sua funcionalidade.

Recorrendo também ao Dicionário Aurélio, a autora apresentou dois conceitos que dialogam com os eixos de estudo do campo das representações sociais. O primeiro conceito trazido, assim como também o primeiro eixo, se refere a natureza do conhecimento para a apreensão da realidade, sendo o "conteúdo concreto apreendido pelos sentidos" (FERREIRA, 1975 *apud* SPINK, 1993, p.302). Já o segundo conceito, assim como o segundo eixo, analisa as representações segundo suas implicações práticas, aproximando o conceito de representação de seu sentido mais prático, "interpretativo", em que a representação é também uma "construção do sujeito enquanto sujeito social" (SPINK, 1993, p.303), onde as representações sociais são sempre construídas em uma tentativa de interpretar o real.

Nesse contexto, a comunicação é vista por Jodalet (1989), a partir do pensamento de Moscovici, como peça fundamental ao estabelecer interações que colaboram com a formação

de um universo consensual, devido sua capacidade de influência. E desse processo, Jodalet (1989) ressalta a relevância da comunicação social vista como condição necessária para a construção de determinadas representações e pensamentos sociais.

Em primeiro lugar, aquela é o vetor da transmissão da linguagem e portadora de representações. Além disso, incide sobre os aspectos estruturais e formais do pensamento social, visto que engaja os processos de interação social, influência, consenso e dissenso e polêmica. Enfim, a comunicação concorre para forjar representações que, apoiadas numa energética social, são pertinentes à vida prática e afetiva dos grupos. Energética e pertinência sociais que consideram, ao lado do poder de desempenho das palavras e discursos, a força pela qual as representações inauguram as versões de realidade, comuns e partilhadas. (JODALET, 1989, p.13).

Entretanto é importante destacar que a representação está vinculada a um processo de adesão e de participação muitas vezes condicionados à crença. Isto é, a simples produção e distribuição de um saber prático na sociedade, não pressupõe que estes sejam assimilados por ela. Nesse aspecto, Jodalet (1989, p.14) salienta que "[...] há representações que chegam a nós já prontas ou que "atravessam" os indivíduos". E essas, são pré-existentes à comunicação. E mesmo estas que, se impõe à estrutura social, implicam em uma dinâmica social específica relacionada a função e a posição social que os indivíduos possuem. É esse lugar que determina os "conteúdos representacionais e sua organização, via a relação ideológica que mantem com o mundo social" (JODALET, 1989, p.14).

Outro aspecto importante relativo à representação, foi trabalhado por Hall (2006), ao analisar como ocorre a produção e circulação de sentido por meio da linguagem em suas formas discursivas. Para o autor, "representação envolve o uso da linguagem, de signos e imagens que significam ou representam objetos" (HALL, 2006, p.31). Representar para Hall, também é uma maneira de produção de conhecimento social. Com isso, os compartilhamentos desses sentidos na sociedade, segundo o autor, são relevantes pois colaboram para a formação da cultura. Representar, portanto, é dar sentido aos conceitos de nossa mente de forma discursiva.

Hall (2016), propôs dois sistemas representação para compreendermos os sentidos das coisas representadas. O primeiro se refere ao sistema de representações mentais, que estabelece que cada indivíduo consegue compreender os significados que são partilhados socialmente, pois carregam em si os conceitos necessários para compreensão do mundo. Seja por referências a coisas conhecidas ou desconhecidas, por conceitos abstratos, ou por conceitos apenas imaginados. É também compreendido como mapa conceitual. Cada

indivíduo possui o seu, mas em sua maioria compartilham os mesmos mapas e, essa característica, permite que pessoas diferentes interpretem o mundo de formas mais ou menos semelhantes e consigam se comunicar. Assim, constroem formas de representações similares, mas as interpretam de diversas formas.

Com isso, os significados culturais são importantes, pois "[...] organizam e regulam práticas sociais, influenciam nossa conduta e conseqüentemente geram efeitos reais e práticos." (HALL, 2016, p.20). Afinal, em toda cultura existem diversos significados de diferentes objetos, que por sua vez, são representados e interpretados de diferentes formas. Desse modo, os participantes de uma determinada cultura, são os responsáveis em dar o seu sentido, possibilitando que este reveja diferentes significados de acordo com o contexto em que estão submetidos. Ou seja, interpretamos as coisas pelo modo de uso em que elas estão empregadas cotidianamente e também pela maneira como as representamos.

Como visto, os sentidos regulam e organizam as práticas sociais. Desse modo, precisamos compreender o segundo sistema representacional. Hall (2016), considera a linguagem um dos importantes meios onde os significados são representados. Sendo que a linguagem é vista pelo autor como o segundo sistema: o sistema de linguagem. Nele, indivíduos e grupos para comunicar os significados que foram construídos, utilizam de um mesmo código linguístico, gestual e etc, por meio de representação.

Esses elementos - sons, palavras, gestos, expressões, roupas - são parte da nossa realidade natural e material; sua importância para a linguagem, porém, não se reduz ao que *são*, mas sim ao que *fazem*, a suas funções. Eles constroem significados e os transmitem. Eles significam, não possuem um sentido claro *em si mesmo* - ao contrário, eles são veículos ou meios que *carregam sentido*, pois funcionam como *símbolos* que representam ou conferem sentido (isto é, simbolizam) às ideias que desejamos transmitir. Para usar outra metáfora, eles operam como *signos*, que são representações de nossos conceitos, ideias e sentimentos que permitem aos outros "ler", decodificar ou interpretar seus sentidos de maneira próxima à que fazemos. (HALL, 2016, p.24)

A linguagem, no entanto, em uma abordagem construtivista, pode ser analisada pela perspectiva semiótica ou discursiva. Para a construção dessa pesquisa, nos interessa aprofundar e compreender o funcionamento da linguagem nessa segunda abordagem: os discursos. Eles buscam evidenciar especificamente quais são os efeitos e conseqüências da representação. Das formas discursivas se elaboram o conhecimento a respeito de determinado assunto na sociedade, sendo importantes, pois, definem "[...] que tipo de conhecimento é considerado útil, relevante e "verdadeiro" em seu contexto; definem que gênero de indivíduos

ou "sujeitos" personificam essas características." (HALL, 2016, p.26). Isto é, por meio da linguagem damos sentido às coisas.

Dessa forma, por meio desses dois sistemas de representação, Hall (2016) sugere que para a interpretação do sentido representado, deve-se levar em conta o contexto cultural e os códigos linguísticos estabelecidos em cada cultura. Sendo relevante também, considerar as diferenças existentes e as diversas possibilidades de interpretação viáveis em uma sociedade.

Quanto às funções sociais das representações, entende-se a partir da perspectiva de Jodalet (1989) que a representação social cumpre funções tanto de “manutenção da identidade social”, função de proteção e legitimação, quanto a de “equilíbrio sócio-cognitivo”, função cognitiva. A função cognitiva se baseia na ancoragem, onde mediante pressão dos grupos busca se familiarizar e integrar de modo orgânico as novas ideias ao pensamento pré-existente, tendo a capacidade de integrar todo elemento até então desconhecido. Em contrapartida, há às representações cristalizadas que estão associadas ao processo de objetivação. Ele se refere a formação de imagens quase que tangíveis e concretas. Essa formação ocorre, segundo Spink (1993, p.306) em três etapas: a descontextualização da informação, a formação de um núcleo figurativo e a naturalização, isto é, as imagens construídas são transformadas em aspectos da realidade.

De outro lado, a ancoragem serve à instrumentalização do saber, conferindo-lhe um valor funcional para interpretação e gestão do ambiente, e então se situa em continuidade com a objetivação. A “naturalização” das noções lhes dá valor de realidades concretas diretamente legíveis e utilizáveis na ação sobre o mundo e os outros. Além disso, a estrutura imaginante da representação torna-se guia de leitura e, por "generalização funcional", teoria de referência para compreender a realidade. (JODALET, 1989, p.19-20).

No entanto, como já citado anteriormente, a compreensão dessa realidade é sempre mediada tecnológica ou socialmente. Para Spink (1993, p.302), as representações sociais também são responsáveis pelo imaginário social, que são os significados produzidos pelo homem ao longo da história que, posteriormente, são assimilados ou reinterpretados pelos grupos sociais. Esse conteúdo, por sua vez, circula por meio da mídia, formando conhecimento sobre determinado sujeito ou objeto representado.

Nesse sentido, as representações sociais conferem algumas diferenças entre o objeto e o que se representa dele. De acordo com Jodalet (1989), são três os efeitos desse processo representativo: as distorções, as suplementações e os desfalques. Ocorre as distorções quando todas as características do objeto são mantidas, mas algumas características dele são

ressaltadas ou reduzidas; na suplementação, se acrescentam ao objeto atributos e significados diferentes do que ele possui; e, por fim, os desfalques, que como o nome sugere, ocorre quando o objeto tem suas características suprimidas.

Dessa forma, a mídia por meio da mediação, coloca em circulação representações de diferentes formas. No entanto, como vimos anteriormente, as representações não equivalem ao real e sim a uma realidade construída sobre determinados objetos. Dessa forma, através de seus esquemas representativos, os meios de comunicação de massa colaboram também com a construção, disseminação e reprodução de formas simplificadas do outro. Isto é, os chamados estereótipos.

3.4. Mídia e estereotipagens

Por meio da mídia e seus discursos postos em circulação, concebemos o mundo. Muitas vezes, o conhecemos e conhecemos o Outro a partir dos modos de ver propostos pela mídia hegemônica. Nesse sentido, como já salientado anteriormente, os objetos são representados midiaticamente e formam um conhecimento que é socialmente compartilhado.

Por meio dos significados produzidos por suas representações, os homens dão sentido a suas experiências. Discursivas e imagéticas, são por essas representações que os diferentes grupos sociais constroem o mundo de forma contraditória e variada. Para Pesavento (2004) as representações são múltiplas e se inscrevem em regimes de verossimilhança e de credibilidade. Desse modo, entende-se que o poder da representação está na sua capacidade de produzir conhecimento e legitimidade social.

Para Pesavento, as representações se constituem como espaços de poder onde os indivíduos expressam a si a aos outros. “Aquele que tem o poder simbólico de dizer e fazer crer sobre o mundo tem o controle da vida social e expressa a supremacia conquistada em uma relação histórica de forças.” (PESAVENTO, 2004, p, 43). Ou seja, a autora enfatiza que, aquele grupo possuidor do poder simbólico, pode estabelecer classificações, normas, valores, condutas que definem e autorizam comportamentos e papéis sociais.

Segundo Filho (2004), é por intermédio dos significados construídos pelas representações que legitimamos nossa experiência. As reflexões em debates públicos e análises acadêmicas costumam estar relacionadas com o conceito de estereótipo. A palavra estereótipo deriva do grego *stereós* (“sólido”) + *týpos* (“molde”, “marca”, “sinal”) e começou a ser utilizada no século XIX, mesmo período em que as técnicas de impressão foram

melhoradas e passou-se a utilizar a técnica de estereotipia. Nas ciências sociais, o termo estereótipo passa a fazer parte no início da década de 1920, por intermédio do publicitário norte-americano Lippmann através do seu livro *Opinião Pública* (1922). Lippmann conceitua estereótipos como imagens pré-concebidas, de uma realidade que não se conhece ou pouco se tem informação, que direciona nosso olhar de acordo com o que nos é familiar. Ou seja, o estereótipo é então uma impressão que marca as relações sociais do mesmo modo que marca a placa de metal, no processo de estereotipia.

Desse modo, Lippmann (2008) afirma que imaginamos as coisas antes de experimentá-las e estas concepções embasam nosso processo de recepção. A complexidade da vida cotidiana nos impede de ter um conhecimento íntimo das coisas. Assim, segundo o autor, elegemos um traço, que diz respeito a um tipo conhecido, que possa servir de referência e somamos com os estereótipos que trazemos em nosso referencial de mundo. Dessa forma, o estereótipo

[...] conta-nos sobre o mundo antes de nós o vemos. Imaginamos a maior parte das coisas antes de as experimentarmos. E estas preconceções, a menos que a educação tenha nos tornados mais agudamente conscientes, governam profundamente todo o processo de percepção. Elas marcam certos objetos como familiar ou estranho, enfatizando a diferença de forma que o levemente familiar e o de alguma forma estranho como profundamente alienígena. São despertados por pequenos sinais, que podem variar desde um index verdadeiro até uma vaga analogia. Despertados, eles inundam a visão fresca com imagens antigas, e projetam no mundo o que é reaparecido na memória. (LIPPMANN, 2008, p.91 e 92).

Lippmann (2008) afirma que os usos dos estereótipos geram economia que é útil no processo de conhecimento. Essa economia é importante, pois é com esse elemento que ao invés de lidarmos com uma imagem generalista do que não conhecemos, que demandaria um estudo amplo para que se pudéssemos compreender sua especificidade, usamos as semelhanças com o que já nos é conhecido. Nesse sentido, o estereótipo seria o ponto de partida para interagirmos com realidades que não nos são familiares. É como que se o estereótipo estabelecesse um referencial comum entre realidades distintas ao criar possibilidades de enriquecer visões de mundo de indivíduos pertencentes a essas outras realidades.

Segundo o autor, uma visão de mundo razoavelmente ordenada nos confortam. E podemos entender o estereótipo como uma forma de lidar com a complexidade do cotidiano e fortalecer uma tradição. “Sentimos em casa no previsível.” (LIPPMANN, 2008, p.92). Assim, os estereótipos servem para a afirmação de si como membro de um grupo social e são

necessários para o entendimento do mundo. Nesse contexto, Dyer (1999) corrobora com o pensamento de Lippmann sobre a necessidade dos estereótipos e classifica os [estereótipos] como parciais e limitados, porém, o autor esclarece que tais características não significam dizer que são falsos. Para Dyer, Lippmann sabia das limitações e implicações ideológicas que os estereótipos representam, uma vez que o autor propunha que os estereótipos deveriam ser reavaliados e remodelados, pois eles são alterados segundo as intenções de quem os formula e dele se apropria.

O estereótipo é tomado para expressar um acordo geral sobre um grupo social, como se esse acordo surgiu antes e de forma independente do estereótipo. No entanto, na sua maior parte, é de estereótipos que temos nossas idéias sobre grupos sociais. O consenso invocado pelos estereótipos é mais aparente do que real; Em vez disso, estereótipos expressam definições específicas da realidade, com concomitante avaliações, que, por sua vez, se relacionam com a disposição do poder dentro da sociedade. Quem propõe a estereótipo, que tem o poder de reforçá-lo, é o cerne da questão [...] (DYER, 1999, p.14).

Para Dyer, os estereótipos tomaram uma conotação pejorativa, nas suas palavras “um termo de abuso”. Ele exemplifica essa assertiva, ao apontar aos estereótipos associados aos grupos minoritários pelos meios de comunicação de massa e no discurso do cotidiano. Conforme Silverstone (2002), a mídia nos fornece molduras, ou seja, recursos simbólicos, que também podemos chamá-los de estereótipos, para nos mover no cotidiano e produzir sentido. As formas como administramos nossa vida e nossa conduta com o outro estão cada vez mais dependentes dos meios de comunicação (SERELLE, 2016).

Com isso, os significados sociais que são circulados pelos meios de comunicação, criados para amenizar o paradoxo da vida cotidiana, organizam e regulam práticas sociais que geram efeitos reais e práticos. Segundo Martin-Barbero (1997), existe uma ideia de contrato prévio entre emissor e receptor para a produção midiática. A partir dos gêneros midiáticos, “[...] um determinado emissor pode agir em função do quadro semântico – ou um conjunto de possibilidades linguísticos-visuais delimitados.” (MARTÍN-BARBERO, 1997, p.303).

Nesse sentido, para Melo e Assis (2016) os gêneros midiáticos são produzidos, também, por processo de estereotipagem. Segundo esses autores, a audiência, consciente ou inconscientemente, consegue identificar as diversas mensagens que lhes são endereçadas. Assim a audiência sabe diferenciar um jornal de uma telenovela ou uma revista semanal de um gibi. Martin-Barbero (2014) fala de uma “simbólica sedimentada” que é produzida por estereótipos e narrativas repetidas, fruto de uma ordenação conservadora do cotidiano de grupos que controlam os meios de comunicação. Eles propõem estereótipos e colocam à

margem outros grupos. Para Freire Filho (2004) a formulação e difusão de estereótipos é uma tentativa das classes dominantes de modelar a sociedade de acordo com sua visão de mundo. Ele cita Stewart Hall para falar da luta pela hegemonia, anunciada por Gramsci.

Tonificam a auto-estima e facilitam a união de todos “nós” que somos normais, em uma “comunidade imaginária”, ao mesmo tempo em que excluem, expelem, remetem a um exílio simbólico tudo aquilo que não se encaixa, tudo aquilo que é diferente. (FREIRE FILHO, 2004, p. 48).

Ainda sobre a noção de estereótipo por Walter Lippmann, Freire Filho (2004) nos informa que o autor norte-americano apresenta duas noções distintas. A primeira, de base psicológica, diz respeito a um processo de tipificação e representação que estrutura e interpreta experiências e eventos. A segunda, de caráter político, apresenta o termo como “[...] construções simbólicas enviesadas, infensas à ponderação racional e resistentes à mudança social.” (FREIRE FILHO, 2004, p. 47). Assim, o estereótipo, a partir de sua função política, funciona como uma categoria que propõe uma forma para dar sentido de organização ao mundo social, contudo, ele ambiciona que suas estratégias ideológicas de dominação, que naturalizam e legitimam as relações de poder impostam na sociedade, não sejam questionadas.

A esta altura, fica evidente quão errôneo é atribuir a origem dos estereótipos a uma útil (e não necessariamente indesejável) “economia do esforço”, edificada por leis universais da cognição; em verdade, eles necessitam ser conceituados (e contestados) como estratégias ideológicas de construção simbólica que visam a naturalizar, universalizar e legitimar normas e convenções de conduta, identidade e valor que emanam das estruturas de dominação social vigentes. (FREIRE FILHO, 2004, p. 48).

Os estereótipos, como práticas significantes, não seriam somente categorias gerais de pessoas. Eles contêm julgamentos, preconceitos e juízos de valores, representando tensões e conflitos sociais. Os estereótipos demarcam fronteiras entre o nós e eles, o normal e o anormal, o cidadão e o estrangeiro. Conformam e reduzem toda uma variedade de um grupo ou povo com atributos essenciais. Para Freire Filho (2004), estereótipo apresenta um conhecimento intuitivo e, em muitas situações pejorativos, como “o índio preguiçoso”, “o negro subalterno”, “a mulher doce e frágil”, “o homossexual erotomaniaco”; são alguns exemplos de estereótipos difundidos na sociedade. O estereótipo, ao propor estratégias de individuação e marginalização, [...] produz um efeito de verdade probabilística e

previsibilidade que, no caso, deve sempre estar em *excesso* do que pode ser provado empiricamente ou explicado logicamente.” (FREIRE FILHO, 2004, p.48).

As reflexões em debates públicos e análises acadêmicas sobre a quantidade expressiva de representações desfavoráveis sobre as minorias costumam estar relacionadas com o conceito de estereótipo. Segundo Freire Filho, na década de 1960, as análises de representações distorcidas de identidades sociais (classes, gêneros, sexualidades, raças, etnias, nacionalidades) se estabelecem como temas centrais nos estudos culturais midiáticos. Esta inclinação teórica vai de encontro com as reivindicações de novos movimentos sociais e suas pautas relacionadas a identidade.

Outro aspecto também presente nas mídias são as construções de estigmas sociais. Para Goffman (2008), os estigmas são marcas que surgem a partir as categorizações que as sociedades fazem dos indivíduos. Ou seja, em uma sociedade determinados atributos são mais aceitáveis que outros. Práticas, ritos, culturas e comportamentos, por exemplo, quando identificados como práticas não desejadas ou validadas socialmente, são estigmatizadas. Dessa forma, podemos compreender que estigmas são marcas, positivas ou negativas, que servem para distinguir ou identificar determinados indivíduos ou grupos. Porém, é uma palavra muitas vezes utilizada em associação, ou mesmo como sinônimo, de estereótipos, preconceitos, dentre outras. Soares (2009) ressalta a importante de diferenciar e conceituar corretamente cada um deles.

Nesse sentido, podemos entender estigmas como marcas e característica que sustentam preconceitos, entendidos como julgamentos proferidos à determinados grupos ou indivíduos. Estereótipo, como vimos, está associado a simplificação e redução. Desse modo, a partir de Soares é possível articular os conceitos e compreender como operam na sociedade, vejamos:

Em relação aos estigmas, diríamos que os estereótipos funcionam como reafirmação e manutenção de um sistema já instaurado – por meio daqueles – como diferenciador de grupos determinados. Através dos estereótipos, encaixamos as pessoas em uma forma pronta. No caso dos estigmas, trata-se de algo que o estigmatizado evoca em relação ao Outro, uma marca que ele possui e que, de alguma maneira, faz com que o outro o estigmatize. Podemos dizer que o conjunto dessas marcas sustenta o estereótipo e o preconceito. (SOARES, 2009, p.2).

No entanto, o estigma pressupõe que o indivíduo ou grupo estigmatizado reconheça a marca que o foi colocada, sendo, portanto, necessário, de certo modo, também "estigmatizar-se". Além disso, é necessário também que essa marca cause incômodo, de modo que o grupo ou indivíduo estigmatizado não façam parte do lugar onde foram colocados. Para Soares o

estigma pode ser considerado ainda, como uma "[...] estrutura vazada na qual vêm se encaixar os diferentes estereótipos, estes se caracterizando como uma forma cristalizada e pré-determinada." (SOARES, 2009, p.4). Isto é, os estereótipos estão relacionados à imagem constituída, quanto os estigmas estão ligados à forma.

Com isso, percebe-se que os estigmas demonstram quais são as representações sociais conferidas a determinados grupos, sendo estes construídos discursivamente pela mídia. Nesse sentido, buscaremos no próximo capítulo trabalhar dentre outros aspectos como os discursos jornalísticos configuram os estigmas sociais, a partir de seus enquadramentos ao delimitar o espaço social normalizando ou desconstruindo determinados conceitos.

4. A CONSTRUÇÃO DA REALIDADE SOCIAL A PARTIR DO JORNALISMO

Podemos considerar que atualmente vivenciamos o espaço público na maioria das vezes no âmbito midiático. É por meio da mídia que tomamos conhecimento do que está acontecendo em variadas partes do mundo, o que nos leva a entender que as notícias são um instrumento relevante que colabora para a compreensão do mundo.

Desse modo, a realidade também pode ser vista e compreendida como uma construção social. Nela, interpreta-se a vida cotidiana e a compartilha com os demais, formando o conhecimento do senso comum. Segundo Berger & Luckmann (1995), a interpretação da realidade é apreendida em tipificações que, devido às repetições, se tornam padrões.

Como já salientado anteriormente, o jornalismo atua nesse processo de construção do real por meio da construção de representações. Nesse sentido, o jornalismo atua transformando fatos em notícia, dizendo o que deve ou não ser do conhecimento da coletividade. Assim, buscaremos nesse capítulo estudar o processo de noticiabilidade compreendendo as características, aspectos e valores que estão implicados na constituição de uma notícia.

4.1. Notícia: um relato selecionado da realidade

Silverstone (2002) fala da centralidade da mídia na organização social das sociedades, a partir do século XX. Como ela está presente em nossa vida cotidiana, o autor nos chama a atenção, pois “[...] não podemos escapar a mídia” (SILVERSTONE, 2002, p.9). O autor ressalta a urgência para entendermos como somos, de certo modo, afetados pelas mediações da mídia. Refletir como surgem esses significados e quais suas consequências no cotidiano são importantes na visão do autor, pois somos cada vez mais dependentes dos seus relatos do mundo e significados públicos.

Precisamos compreender em que o processo (mediação) pode falhar, em que é distorcido pela tecnologia ou de propósito. Precisamos compreender sua política: sua vulnerabilidade ao exercício do poder; sua dependência do trabalho de instituições e de indivíduos; e seu próprio poder de persuadir e reclamar atenção e resposta. (SILVERSTONE, 2002, p. 43).

Nesse sentido, esses relatos do mundo e significados públicos ingressam em nosso universo simbólico, em grande escala, pela atividade jornalística. O jornalismo se coloca

como uma atividade neutra que nos relata a realidade social. Através da seleção dos fatos, o jornalismo coloca sob o signo do discurso “o que importa saber” por meio da produção de notícias. A partir de uma perspectiva sociológica sobre notícias, Tuchman (2009) nos informa que os textos jornalísticos eram vistos com um reflexo da estrutura de uma sociedade. Nessa proposta, a estrutura social ditaria as regras sobre o que era relevante e deveria ter importância para os cidadãos. Em outra perspectiva de interpretação das notícias, o fato noticioso deixa ter relações com as normas sociais, embora não perdesse as ligações com essa estrutura, e passa a ser apreendido como um produto de uma construção profissional e institucional. Dessa forma, segundo o autor, as notícias deixam de espelhar a realidade.

As notícias registram a realidade social e são simultaneamente um produto dessa mesma realidade, na medida em que fornecem aos seus consumidores uma abstração selectiva intencionalmente coerente, mesmo podendo descuar certos pormenores. [...] A abstração e a representação selectivas da informação, e a atribuição reflexiva de significado aos acontecimentos enquanto notícias são características naturais da vida cotidiana (TUCHMAN, 2009, p. 98-99).

Os jornalistas são atores sociais e, como estão inseridos na mesma realidade onde estruturam seus relatos, conseqüentemente, eles podem atribuir sentidos aos acontecimentos independentemente do contexto onde esses relatos são produzidos e assimilados. As notícias, segundo Tuchman (2009), ajudam a construir a realidade como um fenômeno social compartilhado. Com esse viés construcionista, as notícias, vinculadas a uma dimensão social e histórica, constituem e reconstituem as significações sociais e o modo de fazer as coisas.

De acordo com Traquina (2005) a pesquisa em jornalismo se organiza nas seguintes categorias: Teoria da Ação Pessoal (Gatekeeper), Teoria do Espelho, Teoria Organizacional, Teoria da Ação Política e a Teoria Construcionista. Traquina (2001) apresenta outros dois grupos da Teoria Construcionista: a teoria estruturalista e a teoria etnoconstrucionista. As duas teorias apresentam as notícias como o resultado de processos complexos de interação social entre os agentes sociais: [...] os jornalistas e as fontes de informação; os jornalistas e a sociedade; os membros da *comunidade profissional*, dentro e fora da sua organização” (TRAQUINA, 2001, p. 85-86, grifo do autor).

No paradigma construtivista, as notícias possuem formas textuais que enquadram os acontecimentos. Para Tavares (2012) a linguagem é valorizada e seu processo subjetivo fica evidente na produção da notícia. Nesse contexto, a escolha da narrativa é baseada no repertório que o jornalista possui da realidade que impactarão na apresentação do acontecimento (TRAQUINA, 2001). Apesar de compartilharem a mesma referência, elas

possuem suas diferenças que merecem a nossa atenção. De viés macrosociológico, a visão estruturalista dá um protagonismo para as fontes oficiais e ainda propaga que os valores notícias dos membros da comunidade jornalística são decisivos na propagação da ideologia dominante. Já a proposta etnoconstrucionista, de viés microsociológico, ressalta o protagonismo dos jornalistas e seu engajamento no processo de produção das notícias. Nelson Traquina (2005) nos informa que as propostas investigativas baseadas no construcionismo rejeitam a notícia como “espelho do real”.

Para Hall *et al* (1993, p.226), os meios de comunicação conferem importância aos acontecimentos por meio de processos de identificação e contextualização. O processo de produção das notícias teria como referência “os mapas culturais”, ou seja, as identificações sociais e culturais. São através desses mapas que os jornalistas produzem sentido a acontecimentos imprevisíveis, inesperados e incomuns (MOREIRA, 2006). Traquina (2005) convoca Gramsci para afirmar que as notícias servem a hegemonia ideológica assim como boa parte da indústria cultural.

Desse modo, as notícias variam de acordo com o sistema político de cada região. Elas também variam de veículo de comunicação para o outro. Traquina (2005) afirma que a notícia, produzida de forma institucional, se apresenta como uma representação social da realidade e se coloca como um dos principais agentes de um mundo possível.

No que se refere ao termo valores-notícias, já citado ao longo do texto, se faz importante para nossa reflexão para entendermos como as notícias são produzidas. Reportaremos mais uma vez aos trabalhos de Traquina (2001; 2005). O autor, além do conceito de valores-notícias, apresenta os conceitos de noticiabilidade e critérios de noticiabilidade para refletir sobre a concepção dos relatos noticiosos. Nesse sentido sobre a diferença semântica dos termos, o autor compreende os conceitos imbricados em um mesmo processo, em circunstâncias diferentes, como sinônimas. Para Traquina (2005) o jornalismo é visto sobre o prisma do interesse público e do econômico. Para Moreira (2006) os dois interesses representam os valores do jornalismo. Ele divide as suas operações em atender “o interesse público” e o “interesse do público”

Nesse sentido, Traquina (2008, p.63) concebe noticiabilidade como o “[...] conjunto de critérios e operações que fornecem a aptidão de merecer um tratamento jornalístico, isto é, possuir valor como notícia”. Para o autor, os critérios de noticiabilidade são um conjunto de valores-notícias que determinam se um assunto deve ou não se tornar notícia. Os valores-notícias segundo autor, devem ser estáveis e previsíveis. Na mesma perspectiva, Wolf (2003)

afirma que a noticiabilidade está imbricada na rotinização das práticas da produção jornalística que devem possuir um padrão.

Pode também dizer-se que a noticiabilidade corresponde ao conjunto de critérios, operações e instrumentos com os quais os órgãos de informação enfrentam a tarefa de escolher, quotidianamente, de entre um número imprevisível e indefinido de factos, uma quantidade finita e tendencialmente estável de notícias. (WOLF, 2003, p.83).

Para Wolf (2003) o que se faz notícia é todo acontecimento suscetível de ser trabalhado pelas empresas jornalísticas sem que aja grandes intervenções. Porém, nos casos de acontecimentos incomuns, as empresas de mídia podem adaptar seus procedimentos à contingência da situação. Para o autor, a noticiabilidade dos acontecimentos permite a cobertura informativa do quotidiano, porém dificulta o aprofundamento dos aspectos importantes apresentados da notícia. E a noticiabilidade, se coloca como um elemento de distorção involuntária na cobertura dos meios de comunicação. O autor ainda nos informa que os valores-notícias são um componente da noticiabilidade e, além de estarem presentes na seleção das notícias, fazem parte dos processos posteriores, estando disponíveis até na redação. Desse modo, os valores notícias “[...] funcionam como linhas-guia para a apresentação do material, sugerindo o que vai ser realçado, o que deve ser omitido, o que der ser prioritário na preparação das notícias a apresentar ao público” (WOLF, 2003, p.83). Wolf afirma que os valores-notícias, a partir da perspectiva do *newsmaking* – que prioriza a rotinas jornalísticas ao invés da ideologia na produção das notícias, derivam de quatro pressupostos que podem estar subtendidos quanto

1. às características substantivas das notícias; ao seu conteúdo;
2. à disponibilidade do material e aos critérios relativos ao produto informativo;
3. ao público;
4. à concorrência.

A primeira consideração diz respeito aos acontecimentos transformarem em notícia; a segunda relaciona-se aos processos de produção e realização; a terceira categoria nos remete à imagem que os jornalistas tem sobre o público; e o último nos fala sobre a relação das empresas de comunicação que existem no mercado.

Moreira (2006) afirma que alguns autores trabalham com a construção da notícia a partir do conceito de noticiabilidade apresentam uma visão objetiva do ofício do jornalista:

este distanciando do fato, somente observa e o recolhe da realidade para transformá-lo em um texto. A outra corrente que trabalha com o termo valores-notícias admitem a afetação mútua entre o jornalista e o fato relatado, fazendo que a notícia vire uma ficção. Os valores-notícias são fruto da cultura do jornalismo e de uma intenção prévia. Essa intervenção pode ter um caráter pessoal, organizacional, ideológica etc. (MOREIRA, 2006). Essas notícias, como um fato jornalístico, em muitos casos, têm pouca relação do que vivemos em sociedade. Para Viseu (2007, p.224) a cultura do jornalismo é definida “[...] como um conjunto emaranhado de retóricas, astúcias, táticas, códigos, estereótipos, tipificações, representações de papéis, rituais e convenções relativos da mídia e dos jornalistas [...]”. Segundo o autor, essa cultura traduz-se numa multiplicidade de paradigmas e práticas profissionais que são apreendidas como naturais.

Nelson Traquina (2002), baseado em Wolf, estabelece a sua visão sobre os valores-notícias como um processo que possibilita a rotinização do fazer jornalístico no processo de produção das notícias. Viseu cita Tuchman (1983) e afirma que essas rotinas permitem que os jornalistas trabalhem com maior eficácia. As rotinas jornalísticas são conceituadas como operações cotidianas de reconstrução da realidade, como notícias, e ainda, se relacionam com a materialização dos processos institucionais da produção do fato noticioso. Assim Nelson Traquina (2005) apresenta dois perspectiva de valores-notícias e nos chama a atenção sobre a sua distinção, são eles: valores de seleção e valores de construção.

Os valores-notícias de seleção relacionam-se com os critérios que os jornalistas utilizam para selecionar os acontecimentos para que sejam transformados em conteúdo jornalístico. Os valores-notícias de construção subdividem-se em critérios substantivos e contextuais. O substantivo refere-se sobre relevância do acontecimento para se tornar notícia. Traquina (2008) elenca nove critérios: a morte, a notoriedade, a proximidade, a relevância, a novidade, o tempo (atualidade), a notabilidade, o inesperado, o conflito (ou controvérsia), a infração e o escândalo. Já os critérios contextuais, que são cinco, dizem respeito ao contexto da produção noticiosa: a disponibilidade, o equilíbrio, a visualidade, a concorrência e o dia noticioso. (TRAQUINA, 2008, p.79 a 88).

Com isso, segundo Traquina (2008), os valores-notícia de construção referem-se ao processo de edição e redação do material, norteando o que deve ser realçado, omitido e priorizado. Esses valores, segundo o autor, são apreendidos como estratégias de argumentativas de retórica e enquadramento. Os valores-notícia de construção possuem a função de redefinir um campo de informação específico, propondo efeitos novos que sejam

capazes de atrair a atenção da audiência. Ele apresenta seis valores-notícias de construção: “[...] a simplificação, a amplificação, a relevância, a personalização, a dramatização e a consonância.” (TRAQUINA, 2008, p.91).

A sexta categoria, a consonância, apresenta a notícia em uma narrativa já conhecida, ou seja, sugere um tipo específico de enquadramento. Traquina convoca Erving Goffman para dizer que os enquadramentos são princípios de organização que agenciam os acontecimentos e o nosso envolvimento subjetivo neles. Um enquadramento noticioso é uma ideia central e organizadora que gera sentido aos acontecimentos relevantes e sugere o que está em causa. Para Traquina, os enquadramentos são sugeridos por metáforas, frases feitas, descrições, imagens, exemplos históricos etc. Desse modo, compreende-se que os enquadramentos funcionam como um padrão de seleção que organiza os discursos verbais ou visuais.

4.2. Gêneros, discursos e narrativas jornalísticos

Os estudos sobre gêneros jornalísticos configuram como importantes para o entendimento do “fazer jornalístico” cuja organização e normatização são baseados em pilares preestabelecidos. Os autores Melo e Assis (2016), baseados em suas experiências investigativas, estabeleceram um modelo de classificação que reconhece e organiza as várias categorias de matérias classificadas pelos meios de comunicação, principalmente na mídia brasileira. Medina (2001) nos informa que os gêneros jornalísticos não são estáticos e são afetados pelo desenvolvimento tecnológico e cultural das sociedades e das empresas jornalísticas.

Desse modo, os gêneros jornalísticos não se resumem somente em suas particularidades linguísticas e/ou textuais das matérias que os meios de comunicação fazem circular através de suas mediações. A atividade jornalística comporta modos de operar próprio que estão imbricadas a universos culturais e ideológicos, direcionando as formas e os conteúdos que a audiência tem acesso. Os gêneros, segundo Melo e Assis (2006), funcionam como “um contrato de leitura” entre emissor e receptor, onde os conteúdos são formatados para que os receptores possam distinguir a diferença entre os formatos. Os autores afirmam que o gênero midiático é determinado por seu enquadramento como “categoria de conteúdo” e que possui diversas características, na qual, destacamos, como exemplo a que propõe uma estrutura narrativa moldada por estereótipos, mas que delimita um “repertório de variantes dos temas básicos”.

Para Melo (2016) a notícia se converteu como um gênero jornalístico, a partir do século XIX, por retratar os principais acontecimentos da época. A notícia como um gênero, se dá quando um sujeito observador dá sentido ao acontecimento. Consumimos a notícia acreditando que os jornalistas respeitarão a fronteira que separa o real da ficção. Desse modo, “[...] os gêneros devem ser considerados como artifícios instrumentais que auxiliam a indústria midiática a produzir conteúdos, consistentes e eficazes, em sintonia com as expectativas da audiência.” (MELO & ASSIS, 2016, p.44).

No presente trabalho optamos por analisar dois veículos: um jornal impresso e outro online, respectivamente representados pelo jornal diário Folha de S. Paulo e pelo portal de Notícias G1. O jornal diário, funciona como um “arquétipo” dos outros meios de comunicação. O rádio, a televisão e, mais recentemente, a internet reproduzem o modelo dos gêneros jornalístico dos veículos impressos (MCQUAIL apud MELO & ASSIS, 2016). Sobre o jornalismo na internet, ou jornalismo *online*, vale a ressaltar que sua origem se deve na década de 80 e que pode ser dividida em três estágios: transpositivo, perceptivo e hipermidiático (PEREIRA, 2003, p.12). No primeiro estágio diz respeito a reprodução, digitalizado ou em *Portable Document Format* (PDF), da versão impressa do jornal. No modelo perceptivo, os conteúdos ainda são os mesmos da versão impressa, porém, com layout modificado e inserções de links. No modelo hipermidiático, o layout é diferente e totalmente pensado para o meio *online* com recursos multimídia e hipertextualidade.

Ainda sobre a teoria dos gêneros midiáticos é relevante dizer que tem recebido diversas contribuições de várias correntes do pensamento comunicacional. Os autores destacam o funcionalismo e a teoria crítica para trazer alguns apontamentos sobre os gêneros jornalísticos, no que pese a sua natureza e seus propósitos. No funcionalismo, os gêneros se organizam de acordo com as finalidades dos textos que se distribuem em formatos e se desdobram em tipos. Na perspectiva da teoria crítica, os gêneros seriam uma estratégia de dominação das massas através da indústria cultural. Entre as múltiplas táticas, o processo de estereotipação imbricado nas normas que direcionam o trabalho dos jornalistas na redação.

Melo e Assis (2016) ainda nos informam que os gêneros agrupam os formatos e suas respectivas funções sociais. Dessa forma, os autores propõem a seguinte divisão para os gêneros jornalísticos:

1. gênero informativo (vigilância social): nota, notícia reportagem entrevista

2. gênero opinativo (Fórum de ideias): editorial, comentário, artigo, resenha, coluna, caricatura, carta e crônicas;
3. gênero interpretativo (Papel educativo): análise, perfil, enquete, cronologia, dossiê;
4. gênero diversional (Distração, lazer): história de interesse humano, história colorida;
5. gênero utilitário (Tomada de decisões cotidianas): indicador, cotação, roteiro e serviço.

Para os autores, as cinco vertentes de gêneros são a razão de existência do trabalho da imprensa e “[...] refletem aquilo que os cidadãos querem e precisam saber/conhecer/acompanhar, porque justamente nos gêneros esse público encontra respaldo para suas ações cotidianas [...]” (MELO E ASSIS, 2016, p.50). Dessa forma, conforme Benetti (2008), o jornalismo deve ser pesquisado a partir de seu ponto de vista institucional uma vez que ele apresenta uma reconstrução discursiva do mundo, onde o real é apresentado, após o entrelaçamento entre relato jornalístico e ocorrências cotidianas.

Sobre discurso, Ricoer (2005) o define como um espaço onde o acontecimento transforma-se em sentido. Esse processo de transformação é lacunar, todavia, a potência do discurso está, também, nas lacunas que são deixadas nos significados que são produzidos por ele. As intencionalidades do discurso estão contidas nesses espaços vazios. Nesse sentido, o discurso é uma linguagem em funcionamento em processo de produção de significados. Ele utiliza-se de texto para se manifestar (BAKHTIN, 1997 apud MEDINA, 2001). O enunciador, entretanto, é a voz do ponto de vista, ou seja, de uma perspectiva a partir de uma posição ideológico que lhe dá o direito de falar.

O discurso materializa pensamentos e sentimentos. O discurso é, como já dissemos, efeito de sentido, e não apenas produtor de sentido. Existem razões para que ele exista – mais do que isso, existem razões para que outro discurso não exista. A mesma ideologia que determina a evidência de um determina o ocultamento de outro. Se recuperarmos a noção de hegemonia de Gramsci, veremos que a construção de um bloco histórico hegemônico se dá de modo privilegiado no discurso. (BENETTI, 2001, p7).

Com isso, podemos perceber que é por meio do discurso que se busca consentimento e adesão. É por intermédio do discurso – político, religioso filosófico, artístico ou jornalístico – que as ideias hegemônicas de uma época ou de um grupo são cristalizadas. É em nome “[...] da ‘objetividade’ e da ‘neutralidade’ que o jornalismo acaba resvalando, aqui e ali, para formações discursivas que denotam essas formações ideológicas” (BENETTI, 2001, p.10). Nesse sentido, a enunciação é completamente dependente ao enunciado para o discurso

jornalístico que se configura segundo a verdade dos fatos. O acontecimento narrado, que é a própria enunciação, diz respeito a utilização de uma técnica. Assim, o jornalista, a princípio, não escolhe como narrar. Ao intercambiar as experiências, ao jornalista são oferecidos condicionantes que regulam seu campo e atuação.

Resende (2009) afirma que são nas narrativas que são constituídos os saberes sobre o mundo e, conseqüentemente, os outros saberes são construídos. As mediações, nos meios de comunicação, ocorrem através das narrativas. Para Genette (1995, p. 23) a narrativa diz respeito a três níveis: o como, o quê e o quem. O autor nos informa que o “como” ou primeiro nível é o mais central no uso comum e aqui a “[...] narrativa designa o enunciado narrativo, o discurso oral ou escrito que assume a relação de um acontecimento ou de uma série de acontecimentos”.

Assim, compreende-se que as pesquisas no campo do jornalismo, além se atentar para o conteúdo das mensagens, devem, principalmente, entender as dimensões éticas e estéticas que, do ponto de vista das mediações, reposicionam os campos e atores sociais, disponibilizando a eles, possibilidades de existência. “Nesse sentido, o ato de narrar, através dos meios, pode revelar legitimações, valores, representações e faltas, dados preponderantes para o processo de compreensão e leitura do mundo” (RESENDE, 2009, p.33).

4.3. Análise das representações jornalísticas da ayahuasca

O conteúdo pesquisado foi composto por matérias relacionadas à ayahuasca veiculadas entre janeiro de 2006 e dezembro de 2019, no Jornal Folha de S. Paulo e no Portal de Notícias G1. Considerou-se a coleta dos dados a partir do ano de 2006 devido a data de criação do Portal de Notícias G1. Além disso, o período selecionado possibilita a verificação do panorama de noticiabilidade da ayahuasca no país e corresponde a uma época de muitos acontecimentos ligados ao uso ritualístico do chá ayahuasca no Brasil, tendo se destacado pelo desenvolvimento do Processo de Patrimonialização da Ayahuasca e pela publicação da Resolução CONAD nº 1⁴, de 25/01/2010, que legitima o uso do chá em contexto religioso no país.

⁴ NORMAS BRASIL. **Resolução CONAD nº 1 de 25/01/2010**. Brasília, DF. Disponível em https://www.normasbrasil.com.br/norma/resolucao-1-2010_113527.html. Acesso em 01 nov. 2020.

O percurso metodológico empregado na pesquisa buscou definir e articular os caminhos necessários para responder à pergunta central deste trabalho, que busca investigar como a ayahuasca é representada midiaticamente. Para isso, foi realizada uma trajetória metodológica utilizando-se de dois métodos de análise: pesquisa bibliográfica e análise de conteúdo. Na primeira etapa da pesquisa foi realizada o levantamento bibliográfico, fase em que se identificou e selecionou as fontes pertinentes ao tema da ayahuasca e, também, se levantou os conceitos norteadores da pesquisa, sendo eles: representação, mediação, estereótipo, discurso e narrativas jornalísticas.

Na segunda etapa, utilizou-se a análise de conteúdo. Segundo a perspectiva de Bardin (2011), o método consiste em um conjunto de técnicas de análise das comunicações voltadas para a interpretação de discursos diversos. Tais técnicas apresentam como ponto comum a inferência. Assim, análise de conteúdo, trata-se de um método que enquanto esforço de interpretação

[...] oscila entre dois polos do rigor da objetividade e da fecundidade da subjetividade. Absolve e cauciona o investigador por esta atração pelo escondido, o latente, o não-aparente, o potencial de inédito (do não-dito), retido por qualquer mensagem." (BARDIN, 2011, p.9).

O emprego desse método tem como objetivo interpretar textos, compreendendo não apenas o que o texto diz explicitamente, mas compreendendo também os sentidos que estão por detrás do discurso aparente. Desse modo, a análise de conteúdo possibilita realçar o sentido que se encontra em segundo plano, por meio de duas funções. Segundo Bardin (2011), a primeira é a função heurística, que explora um fazer mais investigativo. A segunda função, chamada de administração da prova, como o nome sugere, busca servir de prova para hipóteses e questões levantadas a respeito de determinada mensagem em análise. Ambas funções coexistem e servem, portanto, para realizar um tratamento da informação contida nas mensagens. O objetivo principal é inferir conhecimentos relativos às condições de produção, ou mesmo de recepção, do conteúdo.

Tal como um detetive, o analista trabalha com índices cuidadosamente postos em evidência por procedimentos mais ou menos complexos. Se a descrição (a enumeração das características do texto, resumida após tratamento) é a primeira etapa necessária e se a interpretação (a significação concedida a estas características) é a última fase, a inferência é o procedimento intermediário, que vem permitir a passagem, explícita e controlada de um a outro. Estas inferências podem responder a dois tipos de problemas:

- O que é que conduziu a um determinado enunciado? Este aspecto diz respeito às causas ou antecedentes da mensagem;
- Quais as consequências que um determinado enunciado vai provavelmente provocar? Isto refere-se aos possíveis efeitos das mensagens (por exemplo: os efeitos de uma campanha publicitária, de propaganda). (BARDIN, 2011, p.39).

Desse modo, com o uso desse método foram descritos e interpretados os textos coletados para essa pesquisa. Segundo Bardin (2011, p.95) a análise de conteúdo se constitui em três fases, sendo: a primeira a pré-análise; a segunda, exploração do material e a terceira, o tratamento e interpretação dos resultados.

A primeira fase, diz respeito a etapa de organização do material a ser explorado. Por meio de leitura flutuante dos documentos e matérias localizadas sobre o tema ayahuasca, deixamos nos invadir por impressões, hipóteses e percepções sobre o assunto. Nesta etapa inicial foram localizadas uma ampla oferta de matérias jornalísticas, programas de TV e produtos audiovisuais em que a ayahuasca foi retratada. A pesquisa pelo material de análise foi realizada primeiramente em sites de pesquisas na internet como o Google, que direcionou para a página dos veículos de comunicação. Uma vez na página dos veículos, uma nova pesquisa foi realizada para localizar todas as inserções sobre o tema.

Desse modo, levando em consideração os veículos de comunicação de massa de maior circulação nacional, localizamos a menção do termo ayahuasca em⁵: 21 programas televisivos, como Fantástico, da Rede Globo e SBT Realidade, do SBT; 18 matérias em Revistas, sendo 7 matérias publicadas em Revistas Especializadas como a Super Interessante, Revista Planeta e Revista Rolling Stone; e 11 matérias publicadas em revistas semanais, como as Revistas Época, Veja e Isto é; 121 menções em conteúdo do Jornal Folha de S. Paulo; e 42 menções em conteúdo do Portal de Notícias G1.

Com isso, diante de um expressivo volume de material encontrado na primeira fase de pré-análise, optou-se por demarcar o universo da pesquisa levando-se em conta o objetivo central deste trabalho, que compreende investigar como a ayahuasca é representada jornalisticamente. Nesse sentido, para a escolha do *corpus*, optamos pelo Jornal Folha de S. Paulo e pelo Portal de Notícias G1, considerados veículos de imprensa de referência em âmbito nacional. O Jornal Folha de S. Paulo, trata-se de um jornal impresso e digital disponível na modalidade paga. Por esse motivo, optamos também em analisar matérias do Portal de Notícias G1, que de modo aberto e gratuito, também corresponde ao maior veículo

⁵ Anexo.

online de notícias do Brasil. Assim, entendemos que conseguimos uma amostragem mais diversificada em termos de alcance e distribuição das matérias.

Por se tratar de um veículo disponível na modalidade paga, realizamos uma assinatura para garantir o melhor acesso ao volume de conteúdo no Jornal Folha de S. Paulo sobre o tema da pesquisa. Ao pesquisar no site do jornal, foram localizados 286 resultados para o termo ayahuasca. Ao refinar a busca, no Acervo Folha foram encontrados 163 resultados e, considerando apenas as matérias que circularam no jornal impresso, chegamos em 121 inserções. Destas, correspondem ao período de 2006 a 2019, cerca de 97 matérias. O Portal de Notícias G1 não apresenta a quantidade de resultados localizados ao fazer as buscas pelo termo elencado para a pesquisa. Desse modo, foram selecionadas 42 matérias, considerando a inserção do tema ayahuasca de modo principal. Assim, totalizaram 139 matérias publicadas acerca do foco em questão. Tendo sido os textos selecionados, identificados e organizados segundo veículo de publicação, data da publicação e título, conforme Anexo.

Em seguida, foram definidos os indicadores para a realização da análise do material coletado. A partir de uma leitura prévia, observou-se que prevalecia a ocorrência de quatro tipos de abordagem sobre a ayahuasca. Nesse sentido, com base nessa recorrência foram definidas quatro categorias para compreender como a ayahuasca é representada midiaticamente, sendo definidas de acordo com o tipo de uso em que o chá ayahuasca encontra-se associado nas matérias. São elas:

- **Categoria 1 - Cultural indígena/artístico:** originalmente indígena, o chá ayahuasca faz parte da cultura de tribos e comunidades dessa natureza. A partir dessa categoria é possível compreender quando o uso da ayahuasca é representado considerando seus aspectos da cultura indígena. Outro aspecto evidenciado nessa categoria foi o uso por artistas, que engloba a representação da ayahuasca a partir da sua utilização por artistas e celebridades, seja em intervenções, personagens do cinema e outros produtos midiáticos.

- **Categoria 2 - Religioso Institucional:** a partir de 1920 e 1930, o uso da ayahuasca foi apropriado no contexto urbano religioso e institucional. A partir dessa categoria é possível compreender quando a ayahuasca é representada midiaticamente levando-se em consideração seu caráter religioso institucional.

- **Categoria 3 - Associação à droga ilícita:** O uso do chá ayahuasca é permitido no Brasil no contexto ritualístico religioso. O uso recreativo da bebida, bem como sua comercialização, são práticas consideradas ilegais. Assim, por meio dessa categoria é possível

relacionar quando o uso da ayahuasca recebe representações estigmatizantes que a associam como droga ilícita.

- **Categoria 4 - Pesquisas científicas:** Por essa categoria é possível compreender quando o chá ayahuasca é representado midiaticamente como uma alternativa medicinal e farmacológica para tratamentos de saúde.

Percebe-se, no entanto, que uma mesma matéria ou reportagem pode pertencer à uma ou mais categorias. Como é o caso da matéria "*Chá do Santo Daime faz imagem mental se igualar às reais*"⁶, de Reinaldo José Lopes, capa do caderno de ciência, da ed. n.º30.008, de 31 de maio de 2011, do Jornal Folha de S. Paulo (Figura 2). No texto há um reconhecimento quanto ao uso religioso da ayahuasca citando as religiões que dela fazem uso. Porém, o foco principal do conteúdo da matéria está em apresentar os resultados de pesquisas realizadas com membros de instituições religiosas ayahuasqueiras e que, portanto, fazem uso constante do chá. Desse modo, a matéria citada encontra-se categorizada em "Pesquisas Científicas".

Figura 2 - Resultados encontrados durante a coleta de material para análise



Fonte: Acervo Folha

Assim, a seleção aconteceu levando-se em consideração o eixo central em que o assunto ayahuasca foi posto em evidência, observando o texto e o contexto em que se encontrava empregado. Acredita-se com isso, que o material coletado e agrupado (Figura 3),

⁶ LOPES, Reinaldo José. **Chá do Santo Daime faz imagem mental se igualar às reais**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. 31 de maio de 2011, Ciência.

nos permitiram analisar criticamente os variados modos de visibilidade dados à ayahuasca ao ser representada midiaticamente.

Figura 3 - Resultados encontrados durante a coleta de material para análise



Fonte: Elaborada pela autora.

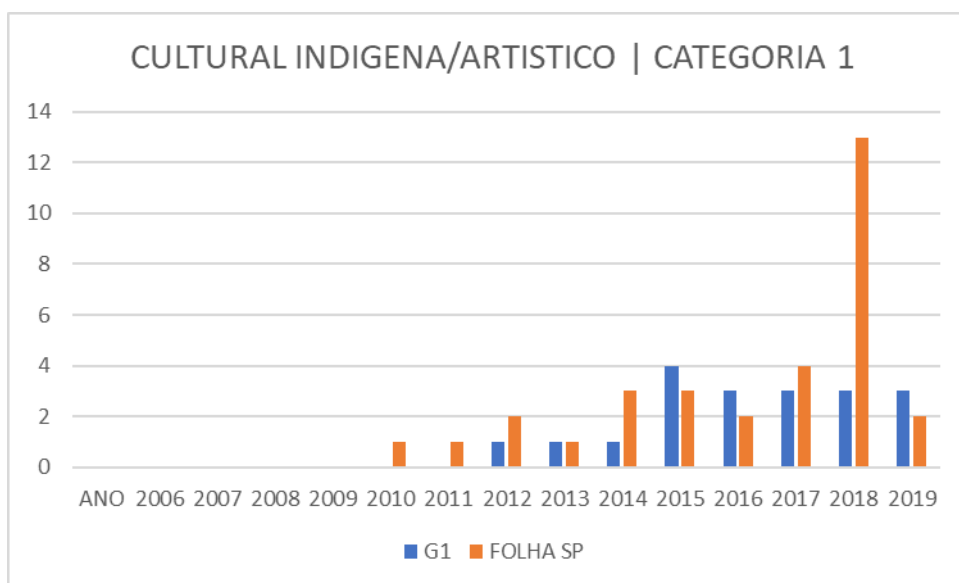
4.3.1. Categoria 1 - Cultural indígena/artístico

Você já tomou a medicina? A pergunta é repetida pela jovem yawanawá, enquanto distribui a bebida entre dezenas de pessoas que participam de um ritual de ayahuasca. (SERVA, 2018, p.60)

No que se refere ao uso cultural da ayahuasca, agrupou-se a essa categoria às menções da ayahuasca associada ao uso indígena e também artístico (Figura 4). Com isso, 37% das matérias do *corpus* da pesquisa, ou seja, 52 matérias, encontram-se agrupadas nessa categoria, sendo ela a de maior volume. Do total, 32 foram publicadas pelo Jornal Folha de S. Paulo e 20 publicadas no Portal de Notícias G1. No entanto, 13 matérias do Jornal Folha de S. Paulo dizem respeito à cultura indígena e as 19 matérias restantes, dizem respeito ao consumo da ayahuasca por artistas e celebridades, tema de livros, filmes e documentários. Para aprofundarmos nossa análise, selecionamos matérias, tendo como critério a relevância com que o assunto foi posicionado no jornal.

No portal de notícias G1, dentre as 20 matérias, 16 delas tratam do consumo da ayahuasca dentro da cultura indígena. Vale destacar que o grande volume de menções da ayahuasca representada como parte da cultura indígena, advém de publicações locais, isto é do G1 do Acre, Cruzeiro do Sul e Região Norte.

Figura 4 - Categoria 1 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019



Fonte: Elaborado pela autora.

Conforme gráfico acima, representado pela Figura 4, nos primeiros quatro anos relativos ao período de análise não foram localizadas, nos dois veículos, menções da ayahuasca quanto sua utilização no contexto indígena ou mesmo no circuito cultural artístico. A partir de 2010, foi possível perceber um aumento de menções nos dois veículos, porém sendo mais expressivo o número de aparições no Jornal Folha de S. Paulo.

Nesse aspecto, observamos que em 2015 e em 2018 aconteceram o pico de menções referente a essa categoria. O Portal de Notícias G1 durante o período de análise teve o pico de 4 menções em 2015. Todas relativas a conteúdos locais. Como exemplo, podemos observar em "*Cultura indígena Huni Kuin do interior do AC vira tema de game; veja prévia*⁷", reportagem de Caio Fulgêncio, ao G1 AC, em 07 de agosto de 2015. O termo ayahuasca aparece apenas uma vez e é inserido no texto como tradução referente ao modo como os *Huni Kuin* denominam a bebida: "Além dos livros, os conhecemos por meio dos rituais de *nixi pae* (ayahuasca) no sudeste do país. Desde o começo, o *game* foi concebido a fim de tratar da cultura e espiritualidade do povo."

Dessa forma, percebe-se que essas notícias são destinadas ao público-leitor do estado do Acre onde o consumo da ayahuasca faz parte da cultura da região. Fica evidenciado a utilização dos critérios de noticiabilidade para a construção do texto. E o valor notícia utilizado, a proximidade, permeia a produção dos textos que são produzidos sobre o tema. Como as notícias são locais, as formas de representação da ayahuasca são construídas, baseadas no repertório que o jornalista local possui da cultura que, conseqüentemente, impactam na abordagem do tema.

Notícia e reportagens são formatos do gênero jornalístico informativo. As reportagens são os desdobramentos da notícia. Para Salvo (2017, p.866) a reportagem é uma tarefa de grande responsabilidade, pois através dela é possível desvelar aquilo que se mantém encoberto. A reportagem obedece a uma linha editorial, um enfoque específico. Ela se coloca como "[...] um espaço de simbolização do Outro e possui legitimidade para apresentar sujeitos, povos, espaços e diversas formas de alteridade, cumprindo uma função social."

O segundo pico que ocorreu em 2018, apresenta 13 menções da ayahuasca no Jornal Folha de S. Paulo. Destas, ressaltamos que oito se referem ao uso da ayahuasca por artistas e celebridades brasileiras e também estrangeiras ou tratam da ayahuasca dentro de produtos

⁷ FULGÊNCIO, Caio. **Cultura indígena Huni Kuin do interior do AC vira tema de game; veja prévia**. G1 AC. Notícias do Acre. 07 de agosto de 2015.

mediáticos. Essas menções, no entanto, não foram colocadas em posição de destaque pelo Jornal Folha de S. Paulo, mas contam de modo semelhante de relatos de experiências que artistas e personagens tiveram ao consumir ayahuasca. Fato que podemos perceber em *"Híbridos' regista o sobrenatural do Brasil"*⁸, matéria do Caderno de Cultura, assinada por Anna Virginia Balloussier e publicada dia 19 de março de 2018, na edição nº32.492 do Jornal. O termo ayahuasca aparece duas vezes. A primeira recebendo a classificação como "chá ayahuasca do Santo Daime" e a segunda no depoimento de um dos cineastas franceses que conta sua participação no ritual de umbandaine, vertente neoayahuasqueira que mescla características das religiões ayahuasqueiras à cultura afro-brasileira. A matéria aborda a produção cinematográfica de quatro franceses que gravaram no país um documentário explorando a "diversidade da fé brasileira". Nesse sentido, a ayahuasca não está em evidência no texto, mas sim a religiosidade brasileira.

As cinco restantes, tratam da ayahuasca a partir do ponto de vista cultural indígena e receberam maior destaque nas edições do Jornal Folha de S. Paulo. Como ressaltado ao longo deste trabalho, a ayahuasca é uma bebida originalmente indígena e faz parte da cultura de tribos e comunidades dessa natureza. Analisando as matérias percebeu-se que quando associada ao contexto de uso indígena, a ayahuasca é representada majoritariamente como um atrativo turístico de fomento da economia e da cultura local. Tal característica pode ser percebida nas reportagens analisadas a seguir.

Em dezembro de 2018, Jornal Folha de S. Paulo publicou o Especial *"Sebastião Salgado na Amazônia"*⁹, na edição nº32.764. O repórter Leão Serva, acompanhou o fotógrafo brasileiro Sebastião Salgado durante uma expedição na Floresta Amazônica em um trabalho que buscou documentar os desafios de resistência e sobrevivência das tribos de diversas etnias, como os Ashaninkas e os Yawanawás (Figura 5). Para reportar e gerar interesse nacional desse "Outro" distante, os veículos utilizaram de dois valores-notícia de construção, notoriedade e simplificação. O fator de "notoriedade" se dá pela presença do fotógrafo Sebastião Salgado. O ganho é a presença do fotógrafo na região. Tanto que o título da reportagem especial é "Sebastião Salgado na Amazônia"

⁸ BALLOUSSIER, Anna Virginia. **'Híbridos' regista o sobrenatural do Brasil**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Cultura. 19 de março de 2018.

⁹ SERVA, Leão. **Sebastião Salgado na Amazônia**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Especial. 16 de dezembro de 2018.

Figura 5 - Capa Folha de S. Paulo e miolo do especial Sebastião Salgado na Amazônia



Fonte: Acervo Folha

Com direto a destaque na capa do Jornal Folha de S. Paulo, a reportagem em análise trata especificamente da etnia Yawanawá e abordou como a tradição da floresta integrada com as questões mundiais colaboraram para o que chamaram de um renascimento cultural daquela etnia indígena. O texto abordou diferentes assuntos como demarcação de terra e empreendedorismo elencados ao consumo da ayahuasca. Dentro do especial, a reportagem "*Festa e ayahuasca atraem turistas de todo o mundo*"¹⁰ demonstra que o chá é um importante instrumento de desenvolvimento local e que sua importância para as tribos transcendem a tradição.

Muitos grupos reivindicam a paternidade da bebida, feita da mistura do cipó mariri (ou caapi) com as folhas da planta chacrona. Ela é consumida por ao menos 72 grupos indígenas da Amazônia, mas não erra quem apontar os Yawanawás como seus usuários tradicionais de maior visibilidade mundial.

(...)

Os Yawanawás recebem anualmente milhares de turistas para festivais que celebram sua cultura e seus rituais, com ingressos entre U\$\$2000 e U\$\$5000, dependendo do tempo de estadia. Quando promovem festas, os hotéis de Cruzeiro do Sul ficam lotados, como os voos que ligam seu aeroporto aos grandes hubs internacionais do país. (SERVA, 2018, p.60)

¹⁰ SERVA, Leão. **Festa e ayahuasca atraem turistas de todo o mundo**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Especial. 16 de dezembro de 2018.

Leão Serva constrói sua narrativa onde ele apresenta o “faro empreendedor” da etnia Yawanawás, reconhecida mundialmente por vender uma “imersão em seus rituais xamânicos” que envolve ayahuasca, rapé e veneno de sapo.

Escrito em terceira pessoa, o jornalista narrador começa com um relato descritivo do ritual, relacionando-o com uma festa e práticas religiosas. Ele está no local, mas não participa do ritual. Ele descreve o rito desde a hora que se bebe o chá até efeitos que ele produz. Ele descreve os efeitos, mas sem o sentir. Resende (2006, p.85) afirma que em um texto habitado pelo narrador-jornalista, o seu criador não precisa necessariamente contar a verdade. É o narrador quem observa e conta a história, subtraindo-se da ação narrada. Outro fato que nos chama a atenção é a ausência de fotos de pessoas consumindo a bebida no ritual. Embora os textos tragam o chá como elemento principal, as fotos de Sebastião Salgado que servem para ilustrar a matéria mostram os índios manuseando o rapé e uma mistura que no qual afirmam ser veneno de sapo. Porém, em nenhum momento aparece alguém bebendo ayahuasca.

Com os pressupostos da neutralidade e independência Leão Serva cria um discurso no qual relaciona o consumo de ayahuasca, direta e indiretamente, à droga. Ele usa os termos “chá alucinógeno”, “substância psicodélica”, até afirmar, literalmente, que ayahuasca é uma droga. Ele chama atenção para o valor cultural do consumo da ayahuasca, ao informar que há indícios de que o ritual possui mais de 5 mil anos. Porém, ele retrata o ritual como uma festa da qual para ingressar o participante deverá pagar de 3 a 5 mil dólares. O valor-notícia da simplificação apresenta-se na maneira como ele relata o indígena e seu ritual onde ele usa clichês e estereótipos para representá-la.

Os indígenas e suas práticas sempre estiveram associados ao exótico. “Uma figura vinculada ao passado e sem futuro” que mora nos recônditos das florestas e, segundo o imaginário social, em regiões inóspitas cheias de animais, no Pantanal ou na Amazônia. “A representação cotidiana sobre o índio, como já dissemos em outras ocasiões, é a de um indivíduo morador da selva, detentor das tecnologias mais rudimentares e das instituições mais primitivas”. (CREVELS, 2018, p.14). Essa “simbólica sedimentada”, como afirma Martin-Barbero (2014), sobre os indígenas está nos filmes, nas músicas, na novela, na escola, nas nossas interações cotidianas etc.

A reportagem "*Ayahuasca contra o desmatamento*¹¹", de Fabiano Maisonnave, enviado especial à terra indígena Rio Gregório (AC), publicada no Jornal Folha de S. Paulo, ganhou destaque na capa da edição nº32.358, de domingo, dia 05 de novembro de 2017, caderno Ciência +Saúde. Com a imagem de um índio da etnia Yawanawá coberto de lama, a chamada traz o seguinte texto: "CHÁ MÁGICO Garoto da etnia Iauanauá (AC), que promove festival com ayahuasca financiado por estrangeiros". Na chamada, assim como em todo o texto da matéria, a etnia Yawanawás é descrita em sua grafia fora da língua indígena, prevalecendo a grafia aportuguesada de Iauanauá (Figura 6).

Figura 6 - capa Jornal Folha de S. Paulo e miolo caderno Ciência+saúde



Fonte: Acervo Folha

Na reportagem de Maisonnave, o uso do chá ayahuasca é reconhecido como parte da tradição secular em que várias etnias amazônicas consumiam a bebida dentro do ritual. Percebe-se que para além do uso ritualístico da ayahuasca representada na reportagem, o chá é posto como uma moeda de troca para o recebimento de incentivo financeiro de programas europeus de prevenção ao desmatamento. Um banco de desenvolvimento alemão destina recursos para as aldeias indígenas preservarem o meio ambiente. O Programa de Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação Florestal, chamado de Redd ou REM, segundo a

¹¹ MAISONNAVE, Fabiano. *Ayahuasca contra o desmatamento*. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Ciência + Saúde. 05 de novembro de 2017.

reportagem, já destinou ao todo "R\$5,2 milhões a projetos em 24 terras indígenas, beneficiando cerca de 7000 pessoas, segundo o governo estadual, que gerencia os recursos". (MAISONNAVE, 2017, p.43).

Com isso, percebe-se que a existência de um turismo xamânico em terras indígenas faz com que a ayahuasca seja reconhecida como parte de uma experiência cultural. Expressões como "medicina" e "remédio" são também associadas à ayahuasca ao longo do texto. Isso se deve ao fato que dentro da tradição indígena, a ayahuasca é vista como uma planta de poder, sendo considerada pelo vegetalismo como a "medicina da floresta". Como já salientado no capítulo 2 deste trabalho, a bebida recebeu tal significado exatamente por acreditarem que as visões causadas pelo efeito do uso do chá instruíam o agir de quem a consumia.

Na reportagem "*Gil defende chá de ayahuasca como patrimônio cultural*¹²", de Tiago Pariz, ao G1, em 01 de maio de 2008, noticia o processo de Patrimonialização do chá ayahuasca, apoiado pelo então ministro da cultura, Gilberto Gil. O pedido de tornar o chá patrimônio cultural brasileiro, partiu das religiões ayahuasqueiras Alto Santo - CICLO (Santo Daime), Barquinha e União do Vegetal. A vertente do Santo Daime denominada CEFLORES, bem como as etnias indígenas não foram incluídas como solicitantes do processo.

Apesar das propriedades alucinógenas, o uso do chá é permitido no Brasil para "ritos religiosos". O uso causa, segundo estudos científicos, hipertensão, taquicardia, náuseas, vômitos e diarreia. Ayahuasca é palavra indígena que tem duas traduções em português: "corda dos mortos" ou "vinho dos mortos". (PARIZ, 2008, G1).

A reportagem em questão, parece deixar dúvidas sobre o pedido do grupo ayahuasqueiro colocando como argumento o fato do chá consumido ritualisticamente possuir propriedades psicoativas. No trecho destacado acima, podemos perceber que ao mencionar o caráter legal do uso da ayahuasca, a expressão "ritos religiosos" foi colocada entre aspas, dando a entender que esses ritos podem ser questionáveis.

Outro ponto sensível, no trecho destacado, diz respeito quanto a referência feita aos estudos científicos que dizem comprovar que o chá ayahuasca provoca algumas doenças como hipertensão e taquicardia. O problema está na falta de citação da fonte de pesquisa e dos aspectos em que se baseiam tal afirmativa.

¹² PARIZ, Tiago. **Gil defende chá de ayahuasca como patrimônio cultural**. G1. Notícias. Brasil. 01 de maio de 2008.

Conforme mencionamos, o grande volume de menções da ayahuasca representada como parte da cultura indígena no G1 advém de publicações locais, isto é do G1 do Acre, Cruzeiro do Sul e Região Norte. Em âmbito local, observou-se que a ayahuasca é reconhecida como parte integrada do cotidiano das pessoas. Podemos verificar isso no modo diferente em que as abordagens locais noticiam o uso da ayahuasca, conforme trecho abaixo em análise:

Aqui [Rio Branco] soube-se preservar um marco mais de uso espiritual com relação a ayahuasca. O objetivo da conferência é encontrar a diversidade cultural das práticas ayahuasqueiras. Então, não havia um lugar melhor em todo mundo para conseguir esse objetivo e celebrar essa diversidade do que a capital acreana (PARES *apud* RODRIGUES, 2008, G1).

Como exemplo, podemos observar a reportagem citada acima "*Rio Branco é capital espiritual da ayahuasca, diz organização de evento*¹³", divulgada pelo G1 do Acre, em 20 de outubro de 2016. O texto de Iryá Rodrigues, trata da cobertura a respeito da 2ª Conferência Mundial da Ayahuasca que estava acontecendo naquele período na capital acreana e movimentou a cidade com a participação de cerca de 800 pessoas por dia, com representantes de mais de 40 países. Nela Óscar Parés, um dos organizadores da conferência, destaca a importância do lugar para a preservação da diversidade cultural.

A lei também defende a diversidade cultural do Estado, já que seguidores de linhagens ayahuasqueiras sofreram, ao longo do tempo, discriminações e perseguições. Hoje, os benefícios medicinais, psíquicos e sociais da ayahuasca administrada de forma responsável são objeto de estudo de pesquisadores do mundo todo¹⁴.

O trecho em destaque acima, representa outro exemplo em que podemos verificar na matéria "*Para valorizar as manifestações culturais e espirituais, Dia da Cultura Ayahuasqueira é criado no Acre*¹⁵", publicada dia 6 de agosto de 2018, no G1 AC. A reportagem de Quésia Melo apresenta a lei que institui o dia 24 de novembro como o Dia da Cultura Ayahuasqueira para valorizar as “manifestações culturais e espirituais originalmente

¹³ RODRIGUES, Iryá. **Rio Branco é capital espiritual da ayahuasca, diz organização de evento**. G1. Notícias do Acre. 20 de outubro de 2016.

¹⁴ Onides Bonaccorsi Queiroz, articuladora da Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras de Rio Branco em entrevista ao G1 AC.

¹⁵ MELO, Quésia. **Para valorizar as manifestações culturais e espirituais, Dia da Cultura Ayahuasqueira é criado no Acre**. G1. notícias do Acre. 06 de agosto de 2018.

acreanas" (MELO, 2018, G1 AC). A data escolhida diz respeito ao dia em que foi assinada em 1991, uma Carta de Princípios das entidades religiosas para o uso da ayahuasca.

Outro aspecto categorizado como uso cultural, diz respeito às questões do uso da ayahuasca dentro de produtos midiáticos que circulam socialmente. No *corpus* em análise identificamos representações da ayahuasca ligadas às experiências xamânicas associadas aos artistas de diversas naturezas, como atores e atrizes, apresentadores de TV, artistas plásticos, cantores e músicos.

Durante exposição do artista plástico Ernesto Neto no Instituto Tomie Ohtake, em São Paulo, por exemplo, aconteceu a mostra "*Histórias Mestiças*", que segundo Cypriano (2014, p.E4), crítico do Jornal Folha de S. Paulo, deixou de ser apenas uma ilustração e "se tornou uma prática real da mestiçagem". A fala se deve ao fato de que a mostra, além de abordar a mestiçagem no Brasil, também acrescentou ao evento uma cerimônia onde a ayahuasca podia ser consumida. A repórter Anna Balloussier, da Folha de S. Paulo, foi uma das participantes da cerimônia e relatou sua experiência com o chá ayahuasca durante exposição artística em São Paulo. Seu relato foi divulgado em destaque na capa do caderno Folha Ilustrada, da edição nº31.185, publicada quarta-feira, 20 de agosto de 2014, com o título "*Sob o domínio da ayahuasca*¹⁶", conforme trecho:

O ritual foi liderado por um pajé com cocar amarelo, Yawa Bane, 31. Era perto da meia-noite quando virei meu copinho de ayahuasca, é um líquido marrom. O cheiro lembrava Yakult com barbecue. Panos com cravo caíam do teto na forma de gotas, e 25 almofadas de babados amarelos formavam um círculo no centro.

(...) Antes de a luz apagar e a mente acender, o artista responsável pela instalação, Ernesto, me falava sobre valorizar a cultura indígena".

(BALLOUSSIER, 2014, Folha Ilustrada, p.E1)

O fato de o uso da ayahuasca ter sido realizado em um evento público e, em um primeiro momento, fora do âmbito religioso configuraria uma prática ilegal. Com isso, duas perguntas foram postas no texto a fim de esclarecer os questionamentos. A primeira pergunta diz respeito sobre a permissão do uso da ayahuasca no contexto em que estava sendo oferecida. O texto salienta que somente dentro do contexto religioso o uso da ayahuasca está permitido no Brasil. "[...] por exemplo: pode-se beber o chá num ritual liderado pelos índios Huni Kuin ou por mestres do Santo Daime. [...] O comércio é proibido, diz Vitore Maximiano, secretário Nacional de Políticas Sobre Drogas." A segunda pergunta indaga se o

¹⁶ BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Sob o domínio da ayahuasca. Jornal Folha de S. Paulo.** São Paulo. Folha Ilustrada. 20 de agosto de 2014.

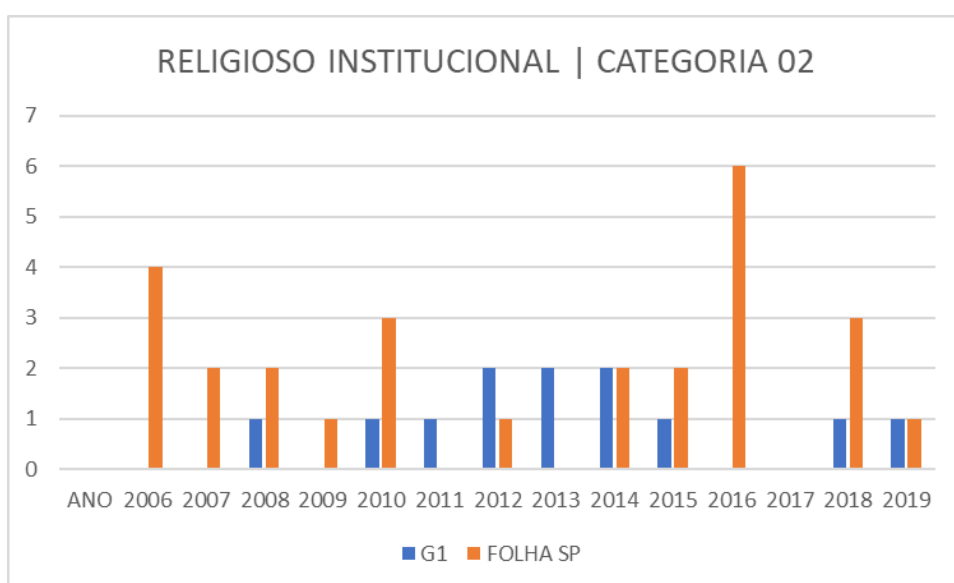
chá “faz mal” e tem como resposta que a “alucinação pode piorar psicoses”. Com o intuito de demonstrar a afirmativa, o assassinato do cartunista Glauco Villas Boas, que será analisado na próxima categoria, foi citado como exemplo, associando o chá a uma potencialização de surto em pacientes diagnosticados como psicóticos ou esquizofrênicos.

4.3.2. Categoria 2 - Religioso Institucional

A segunda categoria se refere ao uso religioso institucional da ayahuasca, ou seja, nessa categoria estão agrupadas representações jornalísticas voltadas para às instituições religiosas ayahuasqueiras. Desse modo, se faz necessário explicar que o uso ritualístico indígena não faz parte dessa categoria exatamente por não representar uma religião e, sim, uma prática xamânica, conforme já discutido no capítulo 2 desse trabalho.

Com isso, a segunda categoria corresponde à 27% do *corpus* da pesquisa. Ao total foram 37 menções do termo ayahuasca, sendo: 25 publicadas no Jornal Folha de S. Paulo e 12 publicadas no Portal de Notícias G1, no período de 2006 a 2016 (Figura 7). Das publicações realizadas no jornal, observou-se uma ampla variedade de assuntos em que a ayahuasca foi tratada. Por esse motivo selecionamos matérias que além da posição de destaque que ocupam dentro dos veículos em análise, também colaboram para uma amostragem mais diversificada gerando assim mais dados para a análise.

Figura 7 - Categoria 2 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019



Fonte: Elaborada pela autora.

Conforme Figura 7, o veículo que mais abordou a ayahuasca na perspectiva das religiões ayahuasqueiras foi o Jornal Folha de S. Paulo, que desde 2006 manteve uma recorrência média de aproximadamente 2 menções por ano. Os anos de 2006 e 2016 representam os anos de maiores menção da ayahuasca nessa categoria.

Em fevereiro de 2006, a Suprema Corte dos EUA concedeu à UDV a autorização legal para uso religioso do chá ayahuasca em seu ritual e o Jornal Folha de S. Paulo publicou uma matéria¹⁷ a respeito do acontecimento, na edição n°28.084, Folha Mundo, assinada por Iuri Dantas de Washington. "A diferença é que o peiote é produzido e consumido nos EUA, e a ayahuasca, importada do Brasil." (DANTAS, 2006, Folha Mundo, p.11). Na matéria, o ritual com a ayahuasca é comparado ao ritual com o peiote, cacto utilizado pela Igreja Nativa Americana, nos EUA. A matéria começa "à pequena, restrita e discreta seita União do Vegetal".

O chá da ayahuasca contém DMT (dimetiltriptamina), uma substância alucinógena psicoativa, que estimula o sistema nervoso central. O corpo humano produz pequenas quantidades da droga normalmente, mas, quando ingerida, causa fortes alucinações, o que os usuários religiosos classificam como visões do mundo espiritual. Em termos superficiais, os membros tanto da União do Vegetal, Santo Daime quanto da Barquinha acreditam que a bebida os aproxime de Deus. (DANTAS, 2006, Folha Mundo, p.11)

No trecho da matéria jornalística acima, há uma tendência do jornal em tentar desqualificar as religiões ayahuasqueiras, denominando-a de seita e conferindo os seguintes adjetivos "pequena", "restrita" e "discreta". Como foi dito anteriormente, a UDV é uma religião fundada em 1961. Segundo dados do IBGE de 2010, cerca de 63 mil pessoas fazem parte das religiões pertencentes a "Tradições Indígenas" – presumimos que seja essa nomenclatura que o IBGE se refere as religiões ayahuasqueiras – no Brasil. A primeira colocação fica com os católicos, com mais de 123 milhões de praticantes e, em seguida os evangélicos, com 42 milhões de adeptos. Seita e religião possuem o mesmo significado, ambos os termos denominam um grupo de pessoas que seguem um pensamento religioso. A diferença está na quantidade: na seita, o número de adeptos é menor e na religião, maior. No imaginário popular, a palavra seita, além de se relacionar com grupos minoritários, está

¹⁷ DANTAS, Iuri. **Supremo dos EUA libera culto com chá alucinógeno**. Jornal Folha de S.Paulo. São Paulo. Folha Mundo. 22 de fevereiro de 2006.

associada com práticas religiosas heréticas e anormais. E como agravante, em torno desses significados projetados nas religiões ayahuasqueiras, eles ainda associam o termo ayahuasca a droga: “substancia alucinógena e psicoativa”.

Entre os anos que ocorreram as maiores concentrações de matérias também aconteceram importantes eventos que circularam midiaticamente construindo representações da ayahuasca e das religiões que dela fazem uso. Em 2008, aconteceu a tentativa de inclusão da ayahuasca como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira, junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – Iphan, e em, 2010 aconteceu o assassinato do Cartunista Glauco Villas Boas, matérias que serão analisadas a seguir.

Com chamada na capa do caderno Cotidiano, posicionado ao lado de uma chamada sobre a marcha da maconha (Figura 8), a reportagem intitulada *"Turista paga US\$1000 para provar daime¹⁸"*, publicado na edição nº28.887, de 5 de maio de 2008, do Jornal Folha de S. Paulo, apresenta o relato de experiência com o chá ayahuasca. A matéria assinada por Antônio Gauderio, de 15 dias junto ao vale do Juruá, no Acre, local onde a religião Santo Daime se desenvolveu. A matéria, se configura como um "relato sobre o uso místico" do chá ayahuasca, no Acre, local onde estava em análise o processo de tombamento da ayahuasca como patrimônio cultural, pelo então Ministro da Cultura, Gilberto Gil.

Figura 8 - Capa caderno Cotidiano Jornal Folha de S. Paulo



Fonte: Acervo folha

¹⁸ GAUDERIO, Antônio. **Turista paga US\$1000 para provar daime.** Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Cotidiano. 5 de maio de 2008.

No entanto, percebe-se que a narrativa do repórter evidencia sua experiência turística com a ayahuasca e em diversas partes do texto, o uso da bebida é tido como um atrativo local para incentivar o turismo: "Bebam à vontade, aproveitem que vocês estão na fonte e quem quiser levar ou receber no seu país a gente manda, respeitando a legislação local" (GAUDERIO, 2008, Cotidiano, p.4). Fala em destaque no texto de Antônio Altamiro Rosa Parente, 59, o Mirim, considerado no texto como o "alquimista da igreja Flor da Jurema", responsável pelo feitiço do chá.

A Fundação Livre para o Estudo da Cultura da Ayahuasca da igreja Flor da Jurema recebe visitantes brasileiros e estrangeiros que queiram conhecer a prática da religião daimista desde o processo de feitura do chá, a vacina do sapo kambô e os usos do rapé e do colírio sananga. Para isso, o visitante de levar apenas lanterna e repelente, além de desembolsar, no mínimo, US\$1000 (R\$1650). Inclui hospedagem e alimentação em pousada sem energia elétrica e com redes para dormir na beira do rio onde se toma banho. E o daime, é claro. (GAUDERIO, 2008, Cotidiano, p.4)

Com isso, ao descrever sua experiência ao longo dos 15 dias utilizando a ayahuasca juntamente com outros rituais indígenas locais, tais como a aplicação de rapé e o do colírio sananga, o repórter constrói sua narrativa sem distinguir o que o faz parte da religião daimista e o que não faz. Dessa forma, percebe-se que a falta de distinção contribui para uma percepção equivocada do ritual religioso. A informação posta em circulação na mídia, faz parte de um universo construído, em que o discurso jornalístico, segundo Traquina (2005, p.107), apreende a realidade à medida em que o profissional interpreta e narra "certas coisas e não outras", tornando-as públicas na instância midiática e operam em "[...] uma seleção e uma construção daquilo que é selecionado".

O ano de 2010 para as religiões ayahuasqueiras representou um importante marco na história das instituições que conquistaram a Regulamentação do uso ritualístico do chá ayahuasca pela justiça brasileira. Porém, aquele mesmo período foi marcado por acontecimentos que também vincularam as religiões ayahuasqueiras a crimes violentos. Em março de 2010, o cartunista Glauco Vilas Boas e seu filho, Raoni, foram mortos por Carlos Eduardo Sundfeld Nunes. Além de cartunista do Jornal Folha de S. Paulo, Glauco era também fundador e dirigente de uma igreja do Santo Daime, chamada Céu de Maria, localizada em Osasco, São Paulo. Em função das vítimas e do assassino frequentavam a igreja daimista, a associação do crime com o uso ritualístico do chá ayahuasca foi realizada. O fato teve grande repercussão midiática e ganhou a capa das principais revistas semanais (Figura 9), jornais e noticiários de TV.

Figura 9 - Capas de Revistas mencionando o assassinato do cartunista Glauco



Fonte: imagens da internet

Como pode-se observar, as capas da revista Veja e Época, respectivamente, evidenciavam que já possuíam um ponto de vista sobre o tema. A pesquisa não contempla análises sobre esses veículos, mas vale ressaltar o quanto eles são importantes, pois se tratam de veículos de grande circulação no país, assim influenciando a opinião pública. Ferreira Junior (2003) afirma que a capa do jornal ou revista é a primeira expressão imagética que impacta o leitor. Para muitos Daime e ayahuasca são sinônimas, porém, como vimos nos capítulos anteriores há diferenças que muitas vezes são simplificadas em uma representação de igualdade. Nas capas, ambos os termos estavam relacionados com os entorpecentes e morte.

No dia 13 de março de 2020, na edição nº 29.564, o Jornal Folha de S. Paulo, publicou um especial sobre o cartunista intitulado "O Glauco"¹⁹, com direito a uma chamada no topo da capa daquela edição (Figura 10). O especial foi composto por oito textos que, em linhas gerais, buscaram noticiar o crime, apresentar característica da religião que Glauco dirigia, descrever como se deu o ritual do funeral daimista, abordar as homenagens que artistas realizaram para o cartunista e apresentar os personagens criados pelo artista.

¹⁹ O GLAUCO. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Especial. 13 de março de 2010.

Figura 10 - Capa Jornal Folha de S. Paulo e miolo especial O Glauco



Fonte: Acervo Folha

Conforme descrição a seguir, o crime aconteceu dentro de uma propriedade onde dez famílias moravam e, também, onde havia a realização de cerimônias do Santo Daime. A matéria destaca que uma “bebida alucinógena” é consumida nos rituais que acontecem no local e ressalta que o então suspeito do crime também frequentava aos cultos. O fato dos três envolvidos do crime, as duas vítimas e o assassino, serem membros da religião ayahuasqueira Santo Daime, despertou especulações quanto ao uso do chá e seus possíveis efeitos.

Glauco vivia com outras dez famílias em uma comunidade religiosa no Jardim Santa Fé, que fica no conjunto de morros que formam o pico do Jaraguá. A comunidade

integra um núcleo residencial e a sede da igreja Céu de Maria, fundada pelo próprio Glauco em meados dos 1990, baseada em princípios religiosos do Santo Daime. No local, são realizados cultos religiosos - nesses rituais, é consumida a bebida alucinógena feita da folha de planta chacrona e do cipó de mariri, originários da Amazônia. O estudante suspeito do crime havia frequentado esses cultos. (SUSPEITO..., 2010, p.2).

Ontem, a igreja central do Santo Daime no país, sediada na comunidade de Céu do Mapiá, no sul do Amazonas, realizou cerimônia em homenagem a Glauco. À noite, cerca de 200 integrantes cantaram os cânticos compostos pelo cartunista, que visitou a comunidade pela última vez em janeiro. (MENA, 2010, Especial p.2).

Em outro texto do especial, Carlos Augusto, irmão do assassino é entrevistado e afirma que o ato criminoso foi potencializado pelo uso do chá, uma vez que para ele o uso da bebida provocava alterações no “cérebro”. “Os problemas que ele teve foram com o Santo Daime, que mexe com o cérebro. Tomava todo dia. Num Reveillon ele surtou. Teve taquicardia e desmaiou. Precisei socorrê-lo” (WESTIN, 2010, Especial p.2), afirma durante entrevista divulgada na matéria.

No entanto, percebeu-se que embora haja uma associação indireta entre o uso do chá ayahuasca e o potencial que a bebida teria em provocar o surto psicótico que ocasionou o crime, a matéria em análise focou seu interesse em descrever o ritual daimista funerário que Glauco e seu filho foram submetidos. O funeral foi descrito ressaltando a presença de artistas e intelectuais, distribuição do chá ayahuasca, chamado na matéria de chá alucinógeno.

Os hinários do Mestre Irineu, canções de marcha alegre entoadas durante cerimônias da religião do Santo Daime, geralmente acompanhadas de dança ao som de sanfona e percussões, foram ontem entoados à capela durante a missa de corpo presente do cartunista Glauco Vilas Boas e do filho Raoni, restrita amigos e familiares. Vestidos de branco e divididos por gênero - homens à direita, de terno e gravata, mulheres à esquerda, de saia longa e coroa na cabeça -, cerca de 200 frequentadores da igreja Céu de Maria alternaram hinos e orações no templo arredondado que fica a dez passos de onde pai e filho foram alvejados. Em duas janelas ao fundo do salão, servia-se o chá alucinógeno. (MENA, 2010, Especial, p.2).

A ligação de Glauco com a religião ayahuasqueira Santo Daime, quando abordada nos textos da matéria, evidenciou a história de fundação da instituição destacando a criação por Mestre Irineu nos anos 30 considerando o Santo Daime como uma “religião tipicamente brasileira”. Na matéria, Glauco foi considerado o responsável por auxiliar a criar uma “versão menos hierarquizada do Santo Daime, religião que nasceu nas matas do Acre nas primeiras décadas do século 20”. O texto intitulado “Cartunista criou versão urbana do Daime”, com a afirmação de que o “Artista retirou caráter amazônico de rituais e atraiu intelectuais de

classe média”. processo de tombamento da ayahuasca como patrimônio cultural, processo que estava em análise pelo então Ministro da Cultura, Gilberto Gil. Como já salientada anteriormente, no capítulo 2 deste trabalho, o fenômeno religioso nos grandes centros urbanos oferece mais alternativas para vivenciar a experiência.

Segundo Magnani (2009), houve um reforço do ideal da individualidade e da liberdade de expressão, que fizeram com que os jovens fossem atraídos para o movimento chamado de neoesoterismo da metrópole. O movimento pregava um posicionamento mais individualizado, onde os jovens adeptos buscavam uma liberdade existencial introduzindo novos hábitos de consumo e novo estilo de vida no mundo. Isto, pois: "Há muitos espaços, para todos os credos e, o que é mais surpreendente, pode circular por eles sem necessariamente ser um adepto." (MAGNANI, 2009, p.2). Foi nesse contexto que as vertentes expansionistas das religiões ayahuasqueiras se desenvolveram a partir do seu movimento de aproximação para as grandes metrópoles.

Glauco seguia uma vertente do Santo Daime que nasceu nos anos 70 a partir de uma dissidência fundada por Sebastião Mota de Melo.

A doutrina original era uma mistura de cristianismo, espiritismo e práticas xamânicas. As cerimônias são marcadas por hinos e pelo uso de ayahuasca, chá feito com duas plantas amazônicas, uma das quais tem efeito alucinógeno.

Diz a história oral que o criador do Santo Daime, Raimundo Irineu Serra (1892-1971), conheceu o ayahuasca pelas mãos de um xamã peruano. Sebastião acrescentou à essa mistura o uso ritual da maconha.

O governo brasileiro oficializou em janeiro deste ano o uso ritual do ayahuasca. (CARVALHO, 2010, Especial, p.5).

Como destacado no capítulo 2, as religiões ayahuasqueiras passaram por transformações ao longo do contexto de desenvolvimento de sua história e expansão no país. O trecho destacado da matéria ressalta que Sebastião Mota Melo, líder da vertente expansionista do Santo Daime, acrescentou ao chá ayahuasca usado no ritual religioso da instituição outra planta, a maconha. Na sequência, o texto afirma que o governo brasileiro legitimou o uso ritual do “ayahuasca”, escrito de modo errado, em janeiro daquele ano.

Desse modo, percebe-se que algumas informações relevantes para o entendimento da matéria não foram mencionadas. Isto porque, ao afirmar que a maconha foi “misturada” ao ritual, sem mencionar que isso se deu apenas por um período específico e que depois a prática foi suspensa, deixa subentendida a ideia de que o ritual ainda acontece dessa forma. E ainda, que possui autorização legal do governo brasileiro para proceder desse modo. No entanto, tal prática foi abolida ainda em 1981 e nunca recebeu autorização do governo para

ser realizada. Desse modo, percebe-se que ao deixar de dizer o contexto em que a prática foi estabelecida e abolida no ritual e, ainda, pelo modo ordenado em que as frases se encontram dispostas no texto, a reportagem colabora para a manutenção do estigma que os adeptos das religiões ayahuasqueiras são na verdade usuários de drogas ilícitas.

Benetti (2001) afirma que no campo jornalístico, o silêncio dos enunciadores pode ser mais revelador do que evidente. O silêncio do discurso jornalístico diz mais sobre suas intenções e de seus interesses. A partir da análise, podemos inferir que o jornal entende que o consumo do chá, seja nos rituais xamânicos, vegetalistas ou religiosos podem trazer riscos à saúde e a integridade física dos seus usuários por se tratar de um alucinógeno. Como o jornal já tem uma opinião formada sobre o assunto, seu discurso estaria a serviço de deslegitimar o uso da bebida.

O portal de notícias G1 também noticiou a respeito do assassinato do cartunista e seu filho. Analisando a matéria intitulada "*Alvo de polêmica, chá de Santo Daime é consumido há 300 anos*²⁰", publicada dia 20 de março de 2010, assinada por Amauri Arrais, em São Paulo, percebeu-se que o uso religioso da ayahuasca foi representado de forma que os leitores tivessem no texto informações a respeito do contexto histórico das religiões ayahuasqueiras. Isso se deve ao fato de que o texto da matéria além de apresentar dados sobre o crime que envolveu membros da igreja Santo Daime, também construiu a matéria com o auxílio de três pesquisadores do tema: a antropóloga Beatriz Labate, o historiador Henrique Carneiro e o antropólogo Edward MacRae.

Alvo de polêmica desde o assassinato do cartunista Glauco Villas Boas e do filho dele, Raoni, há uma semana, o chá de ayahuasca, conhecido popularmente como "Santo Daime", é consumido por comunidades indígenas da Amazônia há pelo menos 300 anos. (ARRAIS, 2010, G1).

O texto, assim como o especial divulgado no Jornal Folha de S. Paulo, destaca a presença de figuras públicas e celebridades em religiões ayahuasqueiras. O texto do G1, desse modo serviu de "vitrine" conforma salienta o historiador, Henrique Carneiro, do Departamento de História da USP: "A adesão de pessoas conhecidas na mídia, como Lucélia Santos, Ney Matogrosso e Maitê Proença acabou servindo como uma divulgação maior do

²⁰ ARRAIS, Amauri. **Alvo de polêmica, chá de Santo Daime é consumido há 300 anos**. G1. Notícias. São Paulo. 20 de março de 2010.

Daime, despertando o interesse em vários lugares, inclusive em outros países" (ARRAIS, 2010, G1).

Quanto ao crime cometido por Carlos Eduardo, a matéria do G1 publicada uma semana após o acontecimento, destacou por meio da fala da especialista Beatriz Labate, que a associação do ato criminoso com os efeitos do chá é fruto de uma postura preconceituosa. "Existe um forte dispositivo antidrogas, uma tendência a sempre se lidar de maneira preconceituosa com o tema. No caso da ayahuasca, se faz julgamentos mais severos do que se houvesse um assassinato em outra igreja qualquer." (LABATE *apud* ARRAIS, 2010, G1).

Porém, a estratégia do G1 em trazer uma fonte especializada no assunto, nos permite inferir que a empresa do grupo Globo queria trazer uma abordagem diferente do outro veículo em análise, Folha de S. Paulo. Lage (2001) define esse tipo de fonte como institucional ou independente. Por mais que esse tipo de fonte apresenta uma fala sustentada em pesquisas, o autor sugere que esses sujeitos ostentam "uma fé cega naquilo que defendem". Labate, além de integrar um grupo de estudo sobre o tema, também já foi membro de uma igreja do Santo Daime, em São Paulo.

A morte do cartunista Glauco causou uma grande comoção em várias camadas da sociedade brasileira, e com isso, o interesse, por parte da opinião pública em saber o que de fato é a bebida fez com que vários veículos de comunicação produzissem alguma matéria sobre o tema. Há indícios que vários valores-notícias foram empregados na construção das notícias, podendo citar a morte, amplificação, relevância personalização, conflito e controvérsia. A morte de pessoas famosas, celebridades, tende a ser noticiada pela mídia. A construção da notícia ancora-se no personagem conhecido do público. A morte do cartunista cercado de polêmica quanto ao uso do chá em ambiente religioso é terreno perfeito para a produção do texto noticioso, principalmente as reportagens. Todos os elementos de uma reportagem estavam aparentes no acontecimento. Para Serelle (2014, p. 29), a reportagem é uma combinação entre fabulação e verdade. Para o autor, os personagens só ganham vida quando são ficcionalizados.

Por se tratar de uma matéria veiculada em um canal online, o texto ofereceu ainda como recurso de compreensão da mensagem cinco *hiperlinks*²¹ com informações adicionais sobre o tema, sendo os últimos hiperlinks, entretanto, direcionamentos que levam os leitores

da matéria para outros conteúdos do portal de notícias relacionados ao tema de História e Mundo, de modo generalizado.

O primeiro hiperlink apresenta-se no trecho em que o texto evidencia que a defesa do assassino acusa o chá ayahuasca de ter potencializado o surto psicótico que teria se desencadeado no crime. A matéria complementa a informação com o texto intitulado “*Cabeça de Cadu pirou após conhecer daime, diz família de suspeito de crime*”²², e apenas menciona a associação deixando a critério do leitor o aprofundamento pelo tema, conforme trecho a seguir:

Adeptos do Santo Daime, Glauco e o filho foram mortos por um dos frequentadores da igreja Céu de Maria, fundada pelo cartunista. Familiares e a defesa do acusado pelo crime apontam o chá, ministrado nos cultos, como um dos agravantes do estado psicológico dele. (ARRAIS, 2010, G1)

Na sequência, o segundo hiperlink da matéria “*Leia também: conheça os efeitos que o chá causa no cérebro*”²³, direciona o leitor para complementar a leitura e compreender os efeitos causados pela ayahuasca. No texto, divulgado no dia 17 de março, apontam para a realização de pesquisas da USP em que estudiosos investigam as propriedades e os efeitos colaterais do chá há mais de dois anos.

Por fim, o terceiro hiperlink direciona para a matéria “*Santo-daime é oficializado para uso religioso*”²⁴. E está inscrita no trecho em que se apresenta o tópico sobre a legislação do uso da ayahuasca em religiões brasileiras. Percebe-se que no trecho em questão, a matéria destaca o movimento de luta por reconhecimento travado pelas instituições ayahuasqueiras e que reforça que a legislação serviu de exemplo para outros países, uma vez que o Brasil foi o primeiro e único país instituir a legalidade do uso sacramental do chá.

²² Cabeça de Cadu pirou após conhecer daime, diz família de suspeito de crime. Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MUL1531448-5605,00-CABECA+DE+CADU+PIOROU+APOS+CONHECER+DAIME+DIZ+FAMILIA+DE+SUSPEITO+DE+CRIME.html>. Acesso em 8 de dezembro 2020.

²³ Conheça os efeitos que o chá do santo daime causa no cérebro. Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/SaoPaulo/0,,MUL1533278-5605,00-CONHECA+OS+EFEITOS+QUE+O+CHA+DO+SANTO+DAIME+CAUSA+NO+CEREBRO.html>. Acesso em 8 de dezembro 2020.

²⁴ Santo Daime é oficializado para uso religioso. Disponível em <http://g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL1464750-5598,00-SANTODAIMES+OFICIALIZADO+PARA+USO+RELIGIOSO.html>. Acesso em 8 de dezembro 2020.

[...] Segundo os especialistas, a resolução, no entanto, é resultado de uma discussão iniciada há quase 20 anos. O Brasil nunca proibiu a ingestão do chá em cerimônias religiosas, mas faltavam orientações para evitar o uso indevido." O país foi um pioneiro na regulamentação [do uso do chá], diz Beatriz Labate. Segundo a antropóloga, a legislação serviu de exemplo para que tribunais de muitos países legalizassem o consumo do ayahuasca. (ARRAIS, 2010, G1)

Assim, em uma busca por novas formas representações jornalísticas postas em circulação, grupos de pesquisadores da ayahuasca assumem papel de vigilância para propor uma análise crítica sobre os assuntos que evidencia a utilização da ayahuasca. A respeito do episódio da morte do cartunista Glauco e seu filho Raoni, a antropóloga e pesquisadora Beatriz Labate (2010a), em entrevista à Folha de S. Paulo²⁵, publicou a seguinte declaração sobre os conteúdos midiáticos postos em circulação:

[...] imagine quantas pessoas morrem por noite em SP em acidentes de trânsito envolvendo o uso de álcool? Quanto rende uma reportagem sobre alguém que "bebeu cerveja e matou"? Ou sobre os abusos relacionados ao consumo dos fármacos legais? É claro que precisamos fazer uma análise crítica do episódio, mas infelizmente a discussão envolvendo o uso de "drogas" dificilmente é racional, pois envolve fortes tabus. Por outro lado, uma religião minoritária, não hegemônica, é outra fonte forte de preconceitos." (LABATE, 2010a).

Segundo Beatriz Labate (2000), a ayahuasca ao chegar nos centros urbanos passou por uma reinvenção da sua forma de uso. A bebida ritualística passou a ser consumida em novas formas e contextos, entre elas o uso terapêutico; clínico, em tratamento de depressão e dependência química; em rituais da umbanda, recebendo o nome de Umbandaime, e outros.

No contexto das novas formas de uso da ayahuasca encontra-se o trabalho desenvolvido pela ONG Acuda - Associação Cultural de Desenvolvimento do Apenado e Egresso, localizada em Porto Velho, Rondônia. A Organização Não-Governamental, atua desde 2001, oferecendo aos presidiários serviços de capacitação profissional e atendimento psicossocial, com terapias alternativas como Reiki, Meditação, aplicação de Cone Chinês, Yoga, Terapia Familiar, Massagem Ayurvédica, Banho de Argila e Banho de Ervas Medicinais. Além de toda as opções terapêuticas, a ONG Acuda também passou a oferecer a alguns presos do regime semiaberto de Rondônia vivências com o chá ayahuasca, em uma instituição religiosa local.

²⁵ LABATE, Beatriz. **Entrevista: Antropóloga comenta uso urbano do daime e a morte de Glauco**. 2010a Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/folha/livrariadafolha/ult10082u709513.shtml>. Acesso em 5 out. 2019.

Especificamente pela incorporação do uso do chá ayahuasca em sua forma de atendimento aos presos, o trabalho da ONG despertou a atenção da mídia nacional e internacional sendo pautado pelo The New York Times, em março de 2015²⁶. Em abril do mesmo ano o Jornal Folha de S. Paulo publicou no caderno do The New York Times uma matéria a respeito do projeto e, em maio do mesmo ano, o Fantástico, programa televisivo da Rede Globo, também divulgou uma reportagem enfatizando a administração do chá ayahuasca aos presos de Rondônia.

Na reportagem intitulada “*Presos de Rondônia encontram redenção na ayahuasca*”²⁷, publicada no Jornal Folha de S. Paulo, edição nº31412, sábado, dia 04 de abril de 2015, no caderno do The New York Times, em Tendências Mundiais, o texto assinado por Simon Romero, com colaboração de Lis Horta Mariconi, tem por objetivo apresentar o projeto social da ONG Acuda, evidenciando a utilização de métodos e terapias alternativas no tratamento psicossocial de presos do sistema prisional de Rondônia. Embora o objetivo seja mostrar o trabalho da ONG Acuda e o método polêmico de utilizar terapias alternativas para reabilitação de presos, há dentre as terapias aplicadas, uma em específico de maior interesse pela matéria: o consumo de uma “beberagem alucinógena de aspecto turvo” por detentos. Com destaque desde o título da matéria, o uso da ayahuasca é narrado no primeiro parágrafo:

Ao cair da noite, a cerimônia começou, com bastante simplicidade. Dezenas de adultos e crianças, todos vestidos de branco, postaram-se em fila. Um sacerdote entregou a cada participante uma xícara de ayahuasca, uma beberagem alucinógena de aspecto turvo. Os fiéis engoliram o chá e alguns vomitaram. Hinos foram cantados. Uma nova rodada de ayahuasca foi consumida. À meia-noite, os membros da congregação pareciam estranhamente energizados. E a dança começou.

Esses rituais são comuns em toda a Amazônia, onde a ayahuasca, também chamada de Daime ou simplesmente "chá", é consumida há séculos, dando origem a religiões inteiras que se aglutinam em torno da substância.

Conforme o trecho acima destacado, entende-se que a ayahuasca é representada observando o contexto ritualístico em que ela é utilizada. Desse modo, compreende-se que o reconhecimento do chá ayahuasca como uma bebida sacramental é parte primária para a construção e legitimação do seu significado social na sociedade. Segundo Goulart (2019), por

²⁶ Reportagem completa disponível em: <https://www.nytimes.com/2015/03/29/world/americas/a-hallucinogenic-tea-time-for-some-brazilian-prisoners.html> . Acessado em 10 de julho 2020.

²⁷ ROMERO, Simon. **Presos de Rondônia encontram redenção na ayahuasca**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. The New York Times, Tendencias Mundiais, 04 de abril de 2015.

exemplo, o processo de regulação da bebida no Brasil aconteceu a partir do reconhecimento da ayahuasca como um sacramento religioso, desenvolvido em um contexto ritualístico organizado, deixando de ser considerado como droga alucinógena.

A utilização da ayahuasca como alternativa de ressocialização de presos continuou sendo tema de matérias jornalísticas ao longo de 2015. No dia 16 de outubro do mesmo ano, o portal de notícias G1 publicou a matéria “*No AC, usuários de droga tomam chá de ayahuasca e dizem se livrar do vício*”²⁸, na editoria de notícias locais do Acre.

Em Rio Branco, capital do Acre, alguns dependentes químicos estão usando o chá de ayahuasca, conhecido como daime, para tratar o vício das drogas. Feito com plantas nativas da Amazônia, e associado a cerimônias religiosas, o chá provoca alucinações, náuseas, vômitos e diarreia. Para os adeptos do uso, os efeitos são purificadores. Para a ciência, ainda não há comprovação da eficácia do tratamento da ayahuasca na dependência contra as drogas. Além disso, é preciso ter cautela. Pessoas que têm propensão à psicose, por exemplo, não podem consumir a substância. (BRASIL, 2015, G1)

Conforme trecho destacado acima, outro elemento que é incorporado constantemente aos textos analisados se refere a opinião de especialistas. O pesquisador explica os aspectos químicos e apresentando as propriedades medicinais que estão em investigação pela USP sobre o uso da ayahuasca no combate a depressão. Porém, a reportagem destaca por meio da fala do especialista o potencial clínico e farmacológico das propriedades da ayahuasca como antidepressivo. Ou seja, com esse tipo de representação fundamentada pelo argumento médico e científico, a ayahuasca é enquadrada com atributos positivos quando se trata de um medicamento e coloca subentendida a ideia de que para outros contexto, religioso ou recreativo, ela não teria o mesmo potencial.

Nesse sentido, conforme afirma Soares (2005), Tuchman foi pioneiro na aplicação do conceito de enquadramento dentro da comunicação e o definiu como sendo uma "característica essencial das notícias" (2005, p.03), isso porque ele permite que algumas ideias sejam reforçadas, ignoradas ou excluídas. Desse modo, percebe-se que nas matérias em análise o emprego de expressões como: “beberagem alucinógena”, “estranhamente energizados” e “dança começou” contribuem para uma exotização do ritual realizado pelas religiões ayahuasqueiras. A expressão “chá alucinógeno” é colocada diversas vezes em referência. A repetição dessa expressão ao longo dos textos analisados, pode sugerir uma

²⁸ BRASIL, Janine. **No AC, usuários de droga tomam chá de ayahuasca e dizem se livrar do vício**. G1. Notícias do Acre. 16 de outubro de 2015.

definição de droga. Ela então torna-se parte associada à narrativa de que a droga ayahuasqueira mantém mais semelhança com as drogas do que com qualquer outro discurso, enquanto inviabiliza outras noções importantes para o entendimento do tema e todo o seu contexto do acontecimento. Fato que reforça a ideia de que certos enquadramentos postos em circulação determinam a relevância de uns em relação a outros.

Enquadrar é selecionar alguns aspectos de uma realidade percebida e torná-los mais salientes num texto comunicativo, de modo a promover uma definição de problema particular, uma interpretação causal, avaliação moral e ou recomendação de tratamento" (ENTMAN, 1993; apud SOARES, 2005, p.04)

Em 2016, segundo ponto de maior concentração de menções possui uma entrevista com o então Ministro da Justiça Sr. Eugênio Aragão, publicada na edição nº31.762²⁹, do Jornal Folha de S. Paulo. Na entrevista, Eugênio é questionado quanto a sua ligação com o Santo Daime.

Noticiou-se recentemente que o Sr. é adepto do Santo Daime...
Eu fui. Uma vez que você é, você é. Mas eu não uso mais. Fui praticante, sócio da União do Vegetal, que é uma instituição séria, que há dois anos recebeu homenagem, pelos seus 50 anos, da Câmara dos Deputados. (Trecho de entrevista publicada no Jornal Folha de S. Paulo, na Edição N° 31.762)

A entrevista repercutiu na mídia gerando especulações das mais diversas formas. O antagonista³⁰, comandado pelo ex-redator-chefe da Veja, Mario Sabino e pelo ex-colunista da Veja, Diogo Mainardi, por exemplo, comentou a entrevista dizendo que o Ministro da Justiça "[...] certamente errou na dose de ayahuasca antes de falar com a Folha de S. Paulo." (GUIMARÃES, 2016, R7) Outra especulação, dessa vez veiculada no portal R7 Notícias³¹, diz que o ministro da Justiça daria ao grupo facilidades, conforme Figura 8.

²⁹ “Cheirou vazamento por agente, a equipe toda será trocada”. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=20534&keyword=Ministro%2CJustica&anchor=6018609&origem=busca&originURL=&pd=8abc0bb1a63250d9432ee6d31d3f54e9>. Acesso em 01 nov.2020.

³⁰ União do Ministro Vegetal. Disponível em <https://www.oantagonista.com/brasil/uniao-do-ministro-vegetal/>. Acesso em 01 de nov. de 2020.

³¹ GUIMARÃES, Juca. **Simpatizante de chá, ministro da Justiça está em cargo estratégico para liberar reivindicações da seita**. R7. Brasil. 21 de abril de 2016.

Figura 11 - Reportagem do Portal R7 Notícias

Simpatizante de chá, ministro da Justiça está em cargo estratégico para liberar reivindicações da seita

Eugênio Aragão já foi diretor da União do Vegetal. Seita quer liberar uso do chá para menores

BRASIL | Juca Guimarães, do R7
21/04/2016 - 08H30 (ATUALIZADO EM 21/04/2016 - 08H30)

COMPARTILHE:    

Fonte: imagem do portal de notícias R7.

O fato é que diante da repercussão negativa, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal veio a público no dia 01 de abril de 2016, divulgando uma Nota de Esclarecimento³², no Jornal Folha de S. Paulo, Ed. N°31.775. Em nota, a instituição declarou que o ministro Eugênio Aragão se desligou de seu quadro de sócios por razões pessoais em 2006. "No período em que frequentou este Centro mostrou-se pessoa cordata, responsável e prestativa, não havendo nada em nossos registros que possa desabonar sua conduta", diz a nota da UDV. A publicação da Nota de Esclarecimento por uma das religiões ayahuasqueira aparece de modo inédito nos resultados encontrados da pesquisa.

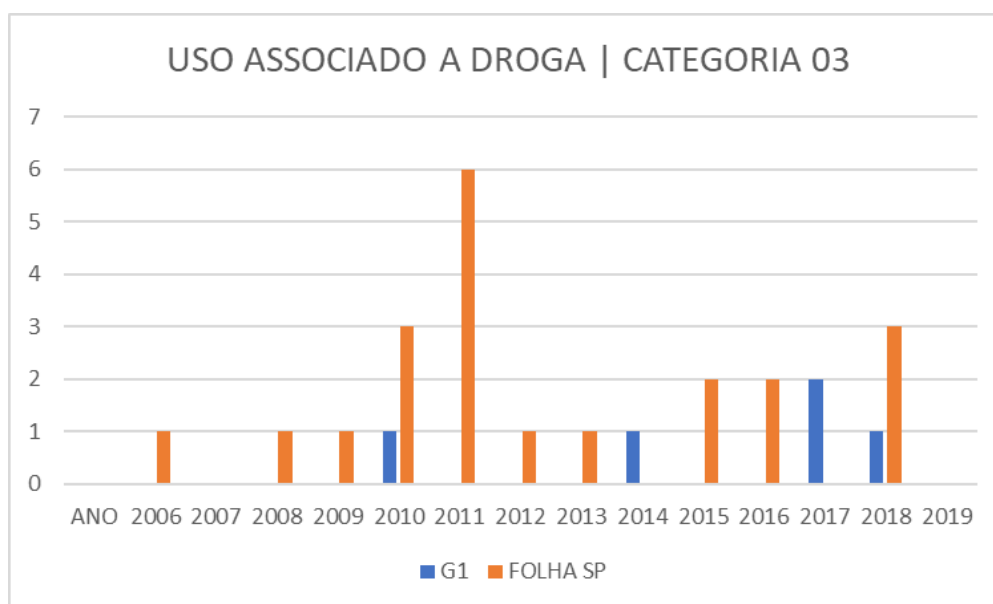
4.3.3. Categoria 3 - Ayahuasca associado à droga ilícita

No que se refere ao uso da ayahuasca associado à droga ilícita, identificamos 29 menções, o que representa 21% das matérias do *corpus* da pesquisa. Desse montante, 24 foram publicadas pelo Jornal Folha de S. Paulo e 5 publicadas no Portal de Notícias G1. Para análise, selecionamos as principais matérias levando em consideração a relevância e os critérios de noticiabilidade.

O uso do chá ayahuasca é permitido no Brasil no contexto ritualístico religioso. O uso recreativo da bebida, bem como sua comercialização, são práticas consideradas ilegais. Assim, por meio dessa categoria buscamos compreender como a associação da ayahuasca ao consumo de drogas ilícitas colabora para uma representação estigmatizante da bebida.

³²Nota de Esclarecimento UDV. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Poder. 01 de abril de 2016.

Figura 12 - Categoria 3 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019



Fonte: Elaborada pela autora.

Conforme Figura 12, percebe-se que em 2011 há um pico em termos de menções que associam a ayahuasca ao uso de drogas ilícitas. Também naquele ano, em uma mesma semana, o Jornal Folha de S. Paulo realizou duas menções do uso do chá ayahuasca. Ambas as reportagens trataram do tema legalização das drogas e o chá ayahuasca foi citado em ambas. A primeira menção aconteceu na edição n°30.025³³ e abordou, no caderno Cotidiano, a proposta do Ministro do Supremo Tribunal Federal - STF em liberar o uso da maconha em rituais religiosos.

Para ele, a Constituição garante a liberdade religiosa, "considerada em suas múltiplas projeções, como aquela que compreende a proteção constitucional das manifestações litúrgicas".

O ministro ainda lembrou que já existem resoluções do governo que permitem o uso de substâncias psicotrópicas, como o chá de ayahuasca, por igrejas como o Santo Daime e a União do Vegetal. (SELIGMAN, 2011, p.C12)

A segunda matéria publicada no Editorial da edição n°30.027³⁴, do Jornal Folha de S. Paulo de modo complementar comenta a decisão do STF em ter liberado a realização da

³³ SELIGMAN, Felipe. **Ministro do STF quer debate sobre maconha na religião**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Cotidiano. 17 de junho de 2011.

³⁴ **Legalizar as drogas**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Editorial. 19 de junho de 2011.

Marcha da Maconha e aponta que tal decisão potencializa o debate sobre descriminalização da maconha. Além disso, no texto afirma-se que “Faz sentido permitir o uso da maconha em rituais religiosos, como já ocorre com a ayahuasca no culto do Santo Daime e similares.” Dessa forma, pode-se perceber que o chá ayahuasca é equiparado ao consumo de maconha e se justifica a utilização em contextos religiosos pelo fato da ayahuasca ser uma prática legalmente estabelecida.

Aproximadamente 100 cerimônias clandestinas com uso de ayahuasca acontecem toda noite em Nova York e outras cidades como Los Angeles e São Francisco, segundo Dennis McKenna, professor do centro para a Espiritualidade e Cura da Universidade de Minnesota, no norte dos EUA.

McKenna relata ser difícil ter um número exato da quantidade de reuniões com uso da erva que vem acontecendo no país, uma vez que a substância contida na poção é ilegal em território americano. A dimetiltriptamina (DMT) pertence à mesma categoria do ecstasy e da heroína.

Duas igrejas brasileiras situadas no oeste americano têm autorização de uso por utilizarem a ayahuasca em rituais. (PRESSE, 2017, G1)

Conforme percebe-se no trecho destacado, na reportagem a ayahuasca também é equiparada ao ecstasy e a heroína e, desde o título, é colocada como uma droga de interesse de cientistas e artistas. O trecho corresponde a matéria "*A droga amazônica ayahuasca seduz celebridades e psiquiatras nos EUA*"³⁵, assinada por France Presse, do portal G1, divulgada em 02 de janeiro de 2017. O caráter religioso do uso da ayahuasca é posto de lado e interessa ao texto descrever os efeitos, dos "usuários de ayahuasca". A palavra usuários, aparece no texto algumas vezes e se assemelha ainda a expressão comumente associada à usuários de drogas.

Em 2018, o Jornal Folha de S. Paulo, Ed. nº32.623, publicou no caderno de Ciência uma entrevista com o neurocientista, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Dr. Sidarta Ribeiro. O entrevistado é um dos responsáveis pela elaboração da moção com críticas à política brasileira de entorpecentes enviada para análise do governo.

Com o título "*A proibição as drogas não possuem nenhuma sustentação científica*"³⁶, a entrevista foi realizada por Gabriel Alves, durante encontro anual da Sociedade Brasileira

³⁵ PRESSE, France. **A droga amazônica ayahuasca seduz celebridades e psiquiatras nos EUA**. G1. Ciência e Saúde. Notícias. 05 de janeiro de 2017.

³⁶ Disponível em

<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48388&keyword=ayahuasca&anchor=6094411&origem=busca&originURL=&pd=4b417e8b95871fcc0494255420fb1b3f>. Acesso 06 out. 2020.

para Progresso da Ciência, que aconteceu em Maceió. Juntos, os cientistas elaboraram um documento entregue aos três poderes criticando a proibição de drogas no país. Na entrevista, Sidarta afirma que

[...] o texto aprovado é muito claro em dizer que o problema não é só a proibição de certas drogas, é a glorificação de outras. Em diferentes avaliações, o álcool consta como a droga mais perigosa para o organismo e para a sociedade. Não estamos propondo que nada seja proibido, mas tudo deve ser regulamentado. (RIBEIRO, 2018, Ciência, p.31)

Essa entrevista representa um conteúdo que poderia ser analisado tanto nessa categoria quanto na categoria 4, referente ao uso ligado às pesquisas científicas. Porém, optamos em analisá-la na categoria de associação à droga, pois a sua utilização no texto se mescla ao contexto das drogas ilícitas. O entrevistado é a favor da regulamentação de todo tipo de droga e ressalta que "um fator importante do fim da guerra às drogas é dar às pessoas segurança do que as substâncias de fato contêm e em que concentrações".

Segundo Sandra Goulart (2004), o contexto histórico de formação das religiões ayahuasqueiras está marcado por estigmatização e exotização. Foram com esses atributos redutores que se formou o imaginário social sobre as instituições religiosas da ayahuasca. O chá é citado no texto devido o entrevistado ser um dos pioneiros do estudo científico da bebida, juntamente com Dráulio de Araújo, iniciado em 2006. No texto, o chá é inserido dentro do universo simbólico das drogas liberadas no país. Não há uma associação com a palavra alucinógeno e muito menos com o contexto ritualístico religioso no qual o uso da bebida encontra-se autorizado no país. Mais uma vez entendemos que em um texto onde se discute o uso medicinal e também recreativo de substâncias consideradas ilegais pelas autoridades brasileiras, a omissão da informação de que o chá ayahuasca está liberado no país apenas para utilização no contexto religioso, colabora para uma manutenção de estereótipos relacionados à droga.

4.3.4. Categoria 4 – Pesquisas científicas com ayahuasca

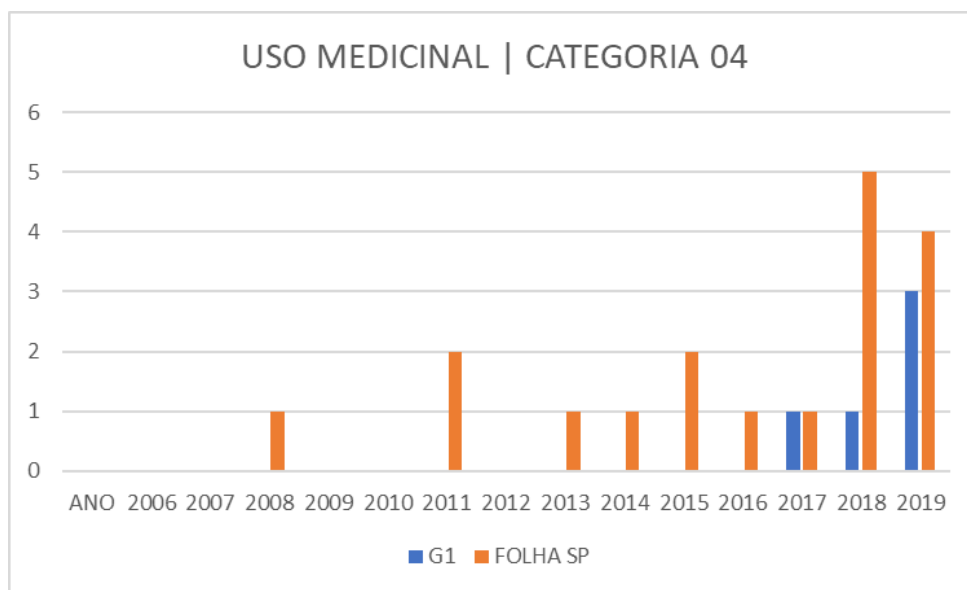
“Vai ser como uma nova indústria.

O que vem aí é uma revolução.”

RIBEIRO, 2008

A última categoria de análise, refere-se à inclusão da ayahuasca em pesquisas científicas. Localizamos 22 menções, o que representa 15% das matérias do *corpus* da pesquisa. Por essa categoria buscou-se compreender quando o chá ayahuasca é representado midiaticamente em contextos de pesquisas científicas. Desse montante, 17 menções foram publicadas pelo Jornal Folha de S. Paulo e 5 publicadas no Portal de Notícias G1.

Figura 13 - Categoria 4 - Menções da Ayahuasca de 2006 a 2019



Fonte: Elaborada pela autora

Percebe-se, conforme Figura 13, que nos dois últimos anos as abordagens que circularam midiaticamente sobre a ayahuasca, na perspectiva de pesquisas científicas aumentaram significativamente. Das 22 menções, 13 foram publicadas em 2018 e 2019, nos dois veículos de análise, por exemplo.

Analisando as matérias coletadas do Jornal Folha de S. Paulo, observou-se que de 2008 a 2019, foram publicadas cinco matérias a respeito de pesquisas científicas relacionadas ao uso da ayahuasca no tratamento de depressão. O mesmo padrão de recorrência no estudo se observou no conteúdo publicado pelo Portal de Notícias G1. Segundo Melo (1985, p. 17) o jornalismo não é somente um veículo de transmissão ou comunicação de notícias e informações da atualidade, mas sim um “[...] comunicação de idéias, opiniões, juízos críticos”. Nesse sentido, podemos inferir que os veículos pesquisados ao reforçarem a ideia de que a ayahuasca é uma alternativa para o tratamento médico e farmacológico de doenças

como depressão, Alzheimer e Parkinson, contribuiriam para a formação do imaginário social em que como remédio a ayahuasca é válida.

Segundo dados da Pesquisa Nacional de Saúde (PNS)³⁷, no período de 2013 para 2019, houve um aumento de 34,2% nos casos de depressão no Brasil, o equivalente à 16,3 milhões de pessoas com mais de 18 anos de idade que sofrem com a doença. Percebemos ao longo do trabalho que matérias que fizeram menções do termo ayahuasca, foram publicadas em diferentes cadernos, tais como, Cotidiano, Opinião, Ilustríssima, Ilustrada, Ciência e Saúde (Figura 14). O objetivo do caderno Equilíbrio e Saúde, segundo o Jornal Folha de S. Paulo, é mostrar “caminhos em direção ao bem-estar físico e mental, informando e inspirando o leitor que busca uma vida mais harmoniosa e saudável.” Nesse sentido, percebe-se que a forma de representação da ayahuasca nessas categorias busca demonstrar seus benefícios enquanto potencial remédio para males da sociedade, tal como a depressão.

Figura 14 - reportagens sobre estudos da ayahuasca em tratamento com depressão



Fonte: Acervo Folha

³⁷ Disponível em: <https://vejario.abril.com.br/blog/manual-de-sobrevivencia-no-seculo-21/ibge-crescimento-depressao-brasil/>. Acesso em 10 dez. 2020.

O trecho abaixo foi retirado da matéria "*USP testa chá do Santo Daime contra depressão*³⁸", de Juliana Coissi, divulgada em novembro de 2008, no caderno de Saúde, no Jornal Folha de S. Paulo, edição nº29.085. O texto apresenta uma pesquisa inédita realizada pela Universidade de São Paulo com a ayahuasca. Na opinião de Jaime Eduardo Hallak, professor do Departamento de Neurociência e Ciências do Comportamento da Faculdade de Medicina da USP, "[...] é possível formular um medicamento com o chá. Se não diretamente com a estrutura da molécula presente no Santo Daime, algo muito próximo." Para ele, o segredo da ayahuasca está no tempo de resposta e agilidade com que os efeitos podem ser percebidos quando comparado ao uso de medicamentos antidepressivos.

O "chá do santo Daime", originário da Amazônia e empregado em rituais religiosos, tornou-se a base de uma pesquisa inédita bem sucedida da USP (Universidade de São Paulo) de Ribeirão Preto para tratar pacientes com depressão.

(...) Os pesquisadores querem descobrir se a ayahuasca - espécie de chá com efeito alucinógeno feito a partir de um cipó e um arbusto originários da Amazônia - pode substituir os antidepressivos. (COISSI, 2008, p.C11)

Em novembro de 2017, nove anos após o início das primeiras pesquisas sobre ayahuasca contra a depressão pela USP³⁹, o portal G1 Rio Grande do Norte, publicou uma matéria assinada por Rafael Barbosa, mostrando a evolução dessa pesquisa inicial, além de acrescentar outros interesses de pesquisa motivados por ela. A reportagem aponta que os estudos atuais referentes ao uso medicinal da ayahuasca têm focado no tema da depressão e, também no tratamento de pessoas viciadas, principalmente em álcool.

O psiquiatra e professor da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) Dartiu Xavier da Silveira desenvolveu uma pesquisa em que relaciona o uso do chá de ayahuasca em contexto religioso ao tratamento de alcoolismo. "O que chamou a atenção pra gente de cara foi que a gente descobriu várias pessoas que eram alcoólatras há mais de 40 anos e, quando entraram em uma dessas religiões ayahuasqueiras simplesmente abandonaram o uso de álcool", relata. (BARBOSA, 2017, G1)

³⁸ COISSI, Juliana. **USP testa chá do Santo Daime contra depressão.** *Jornal Folha de S. Paulo*. São Paulo. Saúde. 19 de novembro de 2008.

³⁹ BARBOSA, Rafael. **Pesquisas testam ayahuasca no tratamento de depressão e alcoolismo.** G1. Rio Grande do Norte. 16 de novembro de 2017.

Na reportagem, também se apresenta um panorama futuro que prevê a utilização de "substâncias psicodélicas" como uma alternativa para a indústria médica. "Vai ser como uma nova indústria. O que vem aí é uma revolução. Há uma tensão entre quem vai tomar conta nisso, mas o que é óbvio é que essa revolução é inevitável", afirma Sidarta Ribeiro, diretor do Instituto do Cérebro (ICe) da Universidade Federal de Rio Grande do Norte.

Em agosto de 2018, o portal de notícias G1, na aba Bem Estar, assinada por BBC divulgou outra pesquisa com o chá ayahuasca administrado à organoides, espécie de mini cérebros que servem para estudar o cérebro humano⁴⁰. Nesse sentido, de acordo com Rehen, professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pesquisador do Instituto D'Or de Pesquisa e Ensino (IDOR), "Os organoides cerebrais servem para entender quais são as respostas dos neurônios a medicamentos ou a substâncias que podem vir a se tornar um novo remédio, como é o caso dos psicodélicos."

Com isso, o pesquisador salienta que por meio dos resultados alcançados nas pesquisas ao longo desses anos, os psicodélicos ainda estão sendo pouco explorados na medicina, afinal "quase mil proteínas foram alteradas, a maior parte associada à neuroplasticidade, redução de inflamação e de neuro degeneração", afirma Rehen.

Figura 15 - publicação Jornal Folha de S. Paulo, edição nº32.729, sobre uso de ayahuasca na psiquiatria

Drogas psicodélicas voltam como promessa de revolução na psiquiatria

Novo livro do jornalista Michael Pollan contribui para reabrir portas da academia a alucinógenos

⁴⁰ BBC. **Criados em laboratório por brasileiros, mini cérebros ajudam a entender o cérebro humano**. G1. Bem Estar. 22 de agosto de 2018.



Fonte: Acervo Folha

Por fim, tomamos como análise a publicação "*Drogas psicodélicas voltam como promessa de revolução na psiquiatria*"⁴¹, da edição nº32.729, do Jornal Folha de S. Paulo, do dia 11 de novembro de 2018 (Figura 15). A reportagem apresenta o resumo comentado do livro "*Como mudar sua mente - o que a nova ciência das substâncias psicodélicas pode nos ensinar sobre consciência, morte, vícios, depressão e dependência*", do psicólogo Rick Doblin juntamente com o jornalista Michael Pollan. A reportagem de Marcelo Leite, cientista social, descreve o evento de lançamento do livro, que aconteceu em 10 de outubro daquele ano, no Instituto Broad, em Cambridge (EUA), e contou com a presença de várias autoridades científicas para debate.

Proibidas nos anos 1970 por incendiar contracultura, elas [drogas psicodélicas] voltam com a promessa de arrefecer o ego e rebaixar defesas que aprisionam o espírito no estresse pós-traumático, na dependência química e na depressão. Quando o renascimento das drogas psicodélicas se firmar no panteão da saúde mental, o 10 de outubro de 2018 se tornará uma data tão importante, talvez, quanto o Dia da Bicicleta (19 de abril de 1943) e o Experimento da Sexta-feira Santa (20 de abril de 1962). (LEITE, 2011, Ilustríssima, p.78 e 79)

Os acontecimentos citados no trecho em destaque dizem respeito, respectivamente, ao dia em que o Suíço Alvert Hofman, sintetizou o LSD e ao dia em que Walter Pahnke médico

⁴¹ LEITE, Marcelo. **Drogas psicodélicas voltam como promessa de revolução na psiquiatria**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Ilustríssima. 11 de novembro de 2011.

e pastor protestante administrou psilocibina (substância presente em cogumelos do tipo *psilocybe*) a um grupo de seminarista em Boston.

Em 1970, período em que o ideal da contracultura estava em debate, as religiões ayahuasqueiras iniciaram o seu movimento expansionista para os centros urbanos, conforme já ressaltado nessa pesquisa. Naquele contexto histórico, o fenômeno do neoesoterismo da metrópole, conceituado por Magnani (2009), pregava uma liberdade onde todos poderiam expressar sua religiosidade, independentemente do seu tipo de credo, sem que com isso fosse necessário vínculos. Com o passar dos anos, cerca de 30 anos após essas discussões, o uso de substâncias psicoativas deixou de ficar circunscrito ao contexto religioso e ou recreativo e passou a ser percebido e debatido no contexto científico medicinal.

Na matéria em análise, a ayahuasca e o LSD, são colocados como substâncias psicoativas capazes de serem utilizadas no tratamento contra depressão, ou seja, possuem potencial para se transformar em remédio. Desse modo, percebe-se que a promessa de um retorno do uso de substâncias psicoativas agora está marcado pelo interesse em legitimar o uso científico da ayahuasca de uma vez por todas como uma potente alternativa para indústria farmacêutica. Nessa perspectiva, “[...] Pollan enxerga em seu livro tanto um sintoma como um fator a contribuir para o que Doblin considera a legitimação definitiva da ciência psicodélica.” (LEITE, 2011, Ilustríssima, p.78 e 79), demonstrando os novos modos de visibilidades dados a ayahuasca a partir do avanço de pesquisas científicas e do interesse de seu uso medicinal no Brasil e no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo dessa pesquisa foi investigar como o chá ayahuasca é representado midiaticamente. A pesquisa foi realizada por meio da análise de conteúdo de matérias que fizeram menção ao termo ayahuasca e foram veiculadas entre janeiro de 2006 e dezembro de 2019, no Jornal Folha de S. Paulo e no Portal de Notícias G1. A partir do material coletado, selecionado e categorizado identificamos os diferentes modos de visibilidade dados ao chá no contexto midiático. Dessa forma, baseado no material de análise, observamos os modos de representação que recorrentemente foram postos em circulação na mídia e, a partir deles, definimos quatro categorias, sendo elas referente ao tipo de uso em que o chá ayahuasca estava associado nas matérias jornalísticas.

Apresentamos os resultados partindo da categoria em que localizamos o maior volume de menções até a de menor número. Desse modo, observamos que há uma correspondência quanto a linearidade em que a história de desenvolvimento do chá aconteceu em relação com o conteúdo coletado para a análise. Isso porque, o uso da ayahuasca parte do contexto indígena; na sequência, é associado ao contexto religioso e, a partir de sua expansão para os centros urbanos, se reinventa criando novas formas de utilização.

Assim, como já salientado ao longo da dissertação, a ayahuasca é um chá utilizado em rituais religiosos, que faz parte da tradição de tribos indígenas da América do Sul. A análise parte da categoria em que se investigou como o uso da bebida é representado midiaticamente quando associado à cultura indígena e, também, quando associada a partir da sua utilização por artistas e celebridades, seja em intervenções, personagens do cinema e outros produtos midiáticos.

Observou-se que as matérias jornalísticas quando analisadas nessa categoria, encontram-se majoritariamente voltadas para uma exotização da cultura indígena. Isto é, em 37% do volume de matérias analisados, a ayahuasca é representada como um atrativo turístico para visitantes estrangeiros e celebridades. Assim como ocorria em expedições onde antropólogos e biólogos estrangeiros estudaram, coletaram e analisaram elementos da vida cotidiana de índios da América do Sul, as matérias analisadas nessa categoria evidenciaram que o turismo xamânico amazônico é algo recorrentemente difundido pela mídia. No entanto, ressaltamos na dissertação que há diferenças entre reportagens locais e nacionais. Percebemos

com essa categoria que as representações jornalísticas da ayahuasca constroem, de modo semelhante, uma imagem de que o uso da bebida representa uma prática comum de consumo da experiência mística e xamânica, seja por estrangeiros, artistas ou celebridades.

Por se tratar de um estudo de representação de uma bebida com propriedades psicoativas, usada ritualisticamente por indígenas e grupos minoritários religiosos, marcada historicamente por estigmatizações, entendemos que o chá ayahuasca recebeu enquadramentos midiáticos que colaboraram para a manutenção de antigos estereótipos. Percebemos que o caráter religioso de utilização do chá ayahuasca, como sacramento, foi representado como algo questionável. No conteúdo analisado, coloca-se em questão não apenas o sacramento, mas se todo o grupo, desde sua definição como grupo religioso até seus membros, que são representados como usuários. O ritual, muitas vezes representado como festa, colabora com o imaginário de que o uso da ayahuasca no contexto religioso na verdade trataria de um uso recreativo da bebida.

Dentre todas as matérias analisadas, percebemos que o acontecimento envolvendo o cartunista Glauco Villas Boas e seu Filho, Raoni, foi o que obteve maior repercussão midiática. Como ressaltamos, o fato foi um crime violento, que não só envolveu membros da Igreja Santo Daime, como também aconteceu no âmbito religioso envolvendo artistas. Além disso, o crime aconteceu em um contexto em que o chá ayahuasca estava em evidência, devido à proximidade com a data de publicação de sua regulamentação pelo governo federal. Nesse sentido, o crime fez com que os questionamentos sobre os efeitos da bebida fossem novamente levantados.

Passado o acontecimento, no entanto, percebemos com os resultados da pesquisa que a categoria mais reveladora foi a referente aos avanços de pesquisas científicas, demonstrando o interesse clínico pela bebida. Nos últimos dois anos, ocorreram 44 menções da ayahuasca nos veículos analisados. Desse volume, observamos que 21 conteúdos fizeram referência a primeira categoria e 13 se concentraram em demonstrar pesquisas científicas sobre a ayahuasca. Desse modo, entendemos que a categoria 4 se apresentou como a categoria mais reveladora, embora não tenha sido a de maior repercussão ou mesmo de maior volume. Entendemos que o aumento da incidência de matérias sobre o tema já demonstra o interesse midiático em propor uma representação nesse sentido.

Nesse sentido, entendemos que as matérias analisadas ao selecionar, moldar e reforçar características estigmatizadas sobre o chá ayahuasca, faz circular midiaticamente significados que colaboram com a criação de um imaginário social onde o uso da ayahuasca é visto como

uma alternativa legal para o uso de drogas e entorpecentes. Tal associação, faz como que a mídia atue com representações que, embora normatizem o uso indígena como experiência e atrativo turístico para estrangeiros, por outro lado questionam-se a legalidade do uso do chá por religiões ayahuasqueiras.

É recorrente o uso de expressões como “chá alucinógeno”, “substância psicodélica”, “droga amazônica”, dentre outras, em representações jornalísticas sobre a ayahuasca. Como ressaltado na dissertação, isso se deve ao fato de que a associação das religiões ayahuasqueiras ao uso de substâncias definidas como tóxicas e alucinógenas ainda é perceptível. Com isso, evidenciamos que tal associação contribui para a construção de uma imagem estigmatizada sobre elas.

Após receber enquadramentos midiáticos que tentam deslegitimar o uso religioso da ayahuasca e a associam direta e indiretamente à droga alucinógena, houve por parte da mídia um esforço em construir no imaginário social um possível lugar para utilização do chá. Com o crescente interesse científico em utilizar a ayahuasca em tratamentos médicos no Brasil e no mundo, as representações jornalísticas circuladas nos veículos pesquisados nos últimos anos, reforçam a ideia de que a ayahuasca é válida como remédio.

Assim, a respeito desse interesse pelo uso medicinal, recordamos que dentro da perspectiva indígena a ayahuasca já era tida como a medicina da floresta. Há centenas de anos os povos originários reafirmam as propriedades regenerativas e curativas presentes no chá ayahuasca. Charaudeau (2017) afirma que existem dois tipos de saberes: o científico e o da experiência. Nesse contexto, percebe-se que temos de um lado o conhecimento científico, o chá ayahuasca visto como medicamento e, o conhecimento de experiência, o chá ayahuasca visto com “medicina da floresta” pelos grupos indígenas. Segundo o autor, o saber da experiência está mais voltado para um tipo de conhecimento que privilegia o saber experimental, podendo ser realizado por qualquer pessoa. O saber científico, entretanto, busca construir explicações que se aplicam ao conhecimento do mundo, mostrando de modo funcionalista as utilidades práticas e comprobatórias de determinada coisa no mundo. Segundo Charaudeau (2017, p.586), “é desses tipos de saberes que se alimentam os imaginários, evidentemente, jogando muitas vezes com essas categorias, apagando as pistas, fazendo passar um saber de crença por um saber de conhecimento”.

Observamos que as representações jornalísticas da ayahuasca se transformaram ao longo de sua história de desenvolvimento e expansão. A ayahuasca saiu da floresta

amazônica, perpassou os centros urbanos e agora está nos laboratórios, sendo pautada como um potencial remédio contra a depressão e outras doenças.

Nos veículos analisados, percebemos que a ayahuasca deixou de ser representada apenas como uma bebida indígena, exótica, desconhecida e entorpecente que foi apropriada por religiões com ideais contraculturas. Conforme resultados analisados, percebemos que, mais recentemente, a ayahuasca passou a ser representada midiaticamente como um potencial remédio. As matérias circuladas na mídia sugerem o modo correto de utilização do chá, ou seja, através de sua legitimação como remédio. Entendemos que há um esforço da mídia em deslegitimar o uso religioso enquanto se reforça e atualiza as pesquisas científicas realizadas com a bebida, criando um imaginário social onde o uso da ayahuasca é legitimado como um fármaco.

Desse modo, percebemos que ao longo do tempo ocorreram mudanças significativas nas visões representativas da ayahuasca. Com o passar dos anos, o uso da ayahuasca deixou de ficar circunscrito ao contexto religioso e ou recreativo e passou a ser percebido e debatido no contexto científico medicinal. Ela deixou de ser apenas uma bebida exótica e agora é representada como uma alternativa científica para a cura de doenças.

Nesse trabalho foi importante notar como os meios de comunicação reafirmam os estigmas nos grupos e indivíduos que consomem a ayahuasca e cristalizam um quadro ideológico de difícil desmontagem. Principalmente quando se fala nos grupos indígenas. Como pudemos perceber, os dois veículos, com mais ênfase a Folha de S. Paulo, ao longo dos anos, desqualificaram a bebida e os grupos que consome, associando a um entorpecente.

A partir do momento que perceberam o caráter mercadológico da ayahuasca e sua possibilidade de tratar doenças, dentre elas a depressão, considerada pela Organização Mundial da Saúde como o “mal do século XXI” tenta-se imputar à bebida outros significados. Significados que demonstram que seu uso legítimo deva ser industrializado e que “beneficie” um número maior de pessoas de forma racional. E não que fique presa a tradições primitivas e superstições.

No atual contexto, os meios de comunicação, agora, constroem um discurso para mostrar os benefícios do chá. Porém, como esse discurso foi construído e legitimado em bases sólidas, o maior desafio será a de desconstruir os significados pejorativos sobre a bebida. Por fim, entendemos que as representações se tratam de um processo em constante desenvolvimento. Compreendemos que os enquadramentos midiáticos são móveis, flexíveis e estão em constante desenvolvimento ao longo do tempo. Sendo, portanto, possíveis a

reinvindicação por novos modos de representação. Como sugestão para futuros trabalhos, podemos elencar, agora no momento, duas possibilidades: como foi possível ver nesse trabalho que há uma propensão dos meios de comunicação em ressaltar o caráter medicinal da ayahuasca, a proposta da pesquisa está em pesquisar as estratégias para manter e/ou construir esse discurso. A outra proposta de pesquisa está relacionada a esses grupos que utilizam a ayahuasca: como combater essas representações distorcidas e como demonstrar para a sociedade a legitimidade do uso do chá em suas instâncias.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Ana Paula Evangelista; DE ASSIS, Glauber Loures. A visibilidade das revistas Veja, Época e Istoé: o caso da legalização do Santo Daime. **Trabalho apresentado no XXVIII Congresso Internacional da Alas**, da UFPE, em 2011.
- ALMEIDA, Neiber Pontes de. Freedom of Religion: a Comparative Study Relating to Ayahuasca as a Sacramental Tea in Brazil and USA. **Dissertação de Mestrado**. Samford University's Cumberland School of Law, em Birmingham, Alabama, EUA. 2017. Disponível em: http://ciencia.udv.org.br/wp-content/uploads/2019/05/2017_Naiber.pdf. Acesso em: 27 out. 2019.
- ARAÚJO, Gabriela Jahnel. Entre almas, encantos e cipó. **Dissertação de mestrado em Antropologia**. IFCH-Unicamp, 1998.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. Richard Spruce e Alfred Russel Wallace: Naturalistas Do Século XIX e o Encontro com o Caapi. **JAMAXI**, v. 2, n. 2, 2018.
- ARRAIS, Amauri. **Alvo de polêmica, chá de Santo Daime é consumido há 300 anos**. G1. Notícias. São Paulo. 20 de março de 2010. Disponível em www.g1.globo.com/Sites/Especiais/Noticias/0,,MRP1537324-16107,00.html . Acesso em 07 out. 2020.
- ASSIS, Glauber Loures de. A Religião of the Floresta: apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora. 2017. **Tese de doutorado**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG. Publicado em 4 abr. 2017. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/BUBD-ANYQSW> . Acesso em: 27 out. 2019.
- BACZKO, Bronislaw. **Imaginação social**. In Enciclopédia Einaudi, vol. 5; Lisboa: Imprensa Nacional; 1985.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Sob o domínio da ayahuasca**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Folha Ilustrada. 20 de agosto de 2014. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=19957&keyword=dominio&anchor=5956586&origem=busca&originURL=&pd=c3f6be01de05f3ba46acbf04d3b9769e> . Acesso em 01 de nov. de 2020.
- BALLOUSSIER, Anna Virginia. **'Híbridos' registra o sobrenatural do Brasil**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Cultura. 19 de março de 2018. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48219&keyword=ayahuasca&anchor=6081838&origem=busca&originURL=&pd=5415eb1895b05c5bfd2874c66702da45> . Acesso em 06 out. 2020.
- BARBOSA, Rafael. **Pesquisas testam ayahuasca no tratamento de depressão e alcoolismo**. G1. Rio Grande do Norte. 16 de novembro de 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/rn/rio-grande-do-norte/noticia/pesquisas-testam-ayahuasca-no-tratamento-de-depressao-e-alcoolismo.ghtml> . Acesso em 10 de fev. 2020.
- BARDIN, L. **Análise de conteúdo**. SP: Edições 70, 2011.
- BBC. **Criados em laboratório por brasileiros, minicérebros ajudam a entender o cérebro humano**. G1. Bem Estar. 22 de agosto de 2018. Disponível em <https://g1.globo.com/bemestar/noticia/2018/08/22/criados-em-laboratorio-por-brasileiros-minicerebros-ajudam-a-entender-o-cerebro-humano.ghtml> . Acesso 06 out. 2020.

- BENETTI, Marcia. **O jornalismo como gênero discursivo**. Galáxia, n. 15, p. 13-28, 2008.
- BENETTI, Marcia; JACKS, Nilda. **O discurso jornalístico**. Brasília: Compós, 2001.
- BERGER, P., LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. 12ed. Petrópolis: Vozes, 1995. p.248.
- BIANCHI, Antônio. Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (Orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense.2004.
- BRAGA, José Luiz. **A sociedade enfrenta sua mídia: dispositivos sociais de crítica midiática**. São Paulo: Paulus, 2006.
- BRASIL, Janine. **No AC, usuários de droga tomam chá de ayahuasca e dizem se livrar do vício**. G1. Notícias do Acre. 16 de outubro de 2015. Disponível em www.g1.globo.com/ac/acre/noticia/2015/09/no-ac-usuarios-de-droga-tomam-cha-de-ayahuasca-para-se-livrar-do-vicio.html . Acesso em 06 out. 2020.
- BRISSAC, Sérgio. A Estrela do Norte Iluminado até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano. **Dissertação de Mestrado em Antropologia**, Rio de Janeiro, UFRJ-Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 1999.
- BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** 3º. Ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- BUTLER, Judith. Vida precária. **Contemporânea** – Revista de Sociologia da UFSCar. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n.1, p. 13-33.
- CAIO. **Cultura indígena Huni Kuin do interior do AC vira tema de game; veja prévia**. G1 AC. Notícias do Acre.07 de agosto de 2015. Disponível em www.g1.globo.com/ac/acre/noticia/2015/08/cultura-indigena-huni-kuin-do-interior-do-ac-vira-tema-de-game-veja-previa.html . Acesso em 06 de out. 2020.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2006.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Os estereótipos, muito bem. Os imaginários, ainda melhor**. Entrepalavras, v. 7, n. 1, p. 571-591, 2017.
- COISSI, Juliana. **USP testa chá do Santo Daimé contra depressão**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Saúde. 19 de novembro de 2008. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17726&keyword=ayahuasca&anchor=5335336&origem=busca&originURL=&pd=25b5acbfd15802cf5cb62c52560108d9> . Acesso em 01 nov. 2020.
- CREVELS, Christian Ferreira. O Outro dos outros: a problemática da identidade indígena. CALEGARE, MGA; ALBUQUERQUE, R. **Processos Psicossociais na Amazônia: reflexões sobre raça, etnia, saúde mental e educação**. São Paulo: Alexa Cultural, p. 67-86, 2018.
- CUNHA, Magali Nascimento. Religião no noticiário: marcas de um imaginário exclusivista no jornalismo brasileiro. In: **E-Compós**. 2016.

DANTAS, Iuri. **Supremo dos EUA libera culto com chá alucinógeno**. Jornal Folha de São Paulo. São Paulo. Folha Mundo. 22 de fevereiro de 2006. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=16725&keyword=ayahuasca&anchor=5333205&origem=busca&originURL=&pd=a824012ec345db7d602f27d89db956b4> . Acesso em 07 nov. 2020.

DURKHEIM, Émile. **Representações individuais e representações coletivas**. Sociologia e filosofia, v. 2, p. 9-43, 1970.

DYER, R. The role of stereotypes. In: MARRIS, P.; THORNHAM; S. **Media studies: a reader**. 2nd ed. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.

FAUSTO NETO, Antônio. **Midiatização, prática social-prática de sentido**. Artigo apresentado no Encontro da Rede Prosul, no seminário Midiatização, UNISINOS. PPGCC, São Leopoldo, RS, 2006.

FAUSTO NETO, Antônio. Mudanças da meduza? A enunciação midiática e sua incompletude. In: FAUSTO NETO, Antônio (Org.). **Midiatização e processos sociais na América Latina**. São Paulo: Paulus, 2008.

FRANÇA, Vera Veiga. Contribuições de G.H. Mead para pensar a comunicação. In: **Anais do XVI Encontro Anual da Compós**. Curitiba: UTP, 2007.

FRANÇA, Vera Veiga. Paradigmas da comunicação: conhecer o quê? **C-Legenda-Revista do Programa de Pós-graduação em Cinema e Audiovisual**, n. 05, 2001.

FREIRE FILHO, João. **Mídia, estereótipo e representação das minorias**. Eco Pós. Rio de Janeiro: Pós-Graduação em Comunicação e Cultura, UFRJ, v. 7, n. 2, p. 45-65, 2004.

FREIRE, Gilberto. **Casa grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal**. 1981.

GALHARDO, Ricardo. O barato legal - O chá de ayahuasca é uma droga como qualquer outra. Mas o governo faz vista grossa. **Revista Veja**. Publicado em 13 set. 2000. Disponível em: <http://www.santodaime.org/site/site-antigo/admin/veja3.jpg> . Acesso em: 30 out. 2019.

GAUDERIO, Antônio. **Turista paga US\$1000 para provar daime**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Cotidiano. 5 de maio de 2008. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=17528&anchor=5312315&origem=busca&originURL=&pd=2415b2ca9fde72133ffada073fbe9ccf> . Acesso em 07 de out. 2020.

GENETTE, G. 1995. **Discurso da narrativa**. Lisboa: Veja. 1995.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOULART, Sandra Lucia. **A política das religiões ayahuasqueiras brasileiras: droga, religião e direitos**. Religião & Sociedade, v. 39, n. 2, p. 200-221, 2019.

GOULART, Sandra Lúcia. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004.

GOULART, Sandra. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: **Drogas e cultura: novas perspectivas**. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (orgs.). Salvador: EDUFBA, 2008.

GOUVEIA, Eliane Hojaij; MARTINO, Luís Mauro Sá. Pluralismo religioso nas mídias eletrônicas. **Revista do Núcleo de Estudos de Religião e Sociedade** (NURES). ISSN 1981-156X, n. 08, 2008.

GREGOLIN, Maria. **Análise do discurso e mídia**: a (re) produção de identidades. Comunicação mídia e consumo, v. 4, n. 11, 2008.

Guimarães, Juca. **Simpatizante de chá, ministro da Justiça está em cargo estratégico para liberar reivindicações da seita**. R7. Brasil. 21 de abril de 2016. Disponível em <https://noticias.r7.com/brasil/simpatizante-de-cha-ministro-da-justica-esta-em-cargo-estrategico-para-liberar-reivindicacoes-da-seita-21042016> . Acesso em 01 de nov. de 2020.

HALL, Stuart et al. **A produção social das notícias**: o mugging nos medias. In: TRAQUINA, Nelson. **Jornalismo: questões, teorias e estórias**. Lisboa: Veja, 1993.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

HERSCOVITZ, Heloisa Golbspan. Análise de conteúdo em jornalismo. In: LAGO, Cláudia; BENETTI, Marcia. **Metodologia de pesquisa em jornalismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque de; EULÁLIO, Alexandre; RIBEIRO, Leo Gilson. **Raízes do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JODALET, D.: **Représentations sociales**: un domaine en expansion. In D. Jodelet (Ed.) **Les représentations sociales**. Paris: PUF, 1989, pp. 31-61. Tradução: Tarso Bonilha Mazzotti. Revisão Técnica: Alda Judith Alves-Mazzotti. UFRJ- Faculdade de Educação, dez. 1993.

JÚNIOR, Caio Prado. **Formação do Brasil contemporâneo**. Editora Brasiliense, 1957.

LABATE, Beatriz Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. 385p. **Dissertação** (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. 2000. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279073> . Acesso em: 26 out. 2019.

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

LABATE, Beatriz Caiuby. **Audiências em Brasília discutem tentativa de proibição do uso da ayahuasca**. São Paulo - SP: Casa Amarela, 2010a. 11 de junho de 2010a. Disponível em: <http://carosamigos.terra.com.br>. Acesso em: 30 out. 2019.

LABATE, Beatriz Caiuby. **Ayahuasca mamancuna merci beaucoup**: internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano. Campinas: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UNICAMP. 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby. Folha de São Paulo: **Entrevista**: Antropóloga comenta uso urbano do daime e a morte de Glauco. [Entrevista cedida a Fábio Andrighetto]. Livraria da Folha, São Paulo, 26 mar. 2010. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/folha/livrariadafolha/ult10082u709513.shtml> . Acesso em: 5 out. 2019.

LAGE, N. **A reportagem: teoria e técnica de entrevista e pesquisa jornalística**. Rio de Janeiro: Record. 2001.

Legalizar as drogas. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Editorial. 19 de junho de 2011. <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18799&keyword=ayahuasca&anchor=5711350&origem=busca&originURL=&pd=1d146feeb4c3e14b7fd06ccec17f602d> .Acesso em 02 dez. 2020.

LEITE, MARCELO. **Drogas psicodélicas voltam como promessa de revolução na psiquiatria.** Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Ilustríssima. 11 de novembro de 2011. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48521&keyword=ayahuasca&anchor=6105157&origem=busca&originURL=&pd=d3669f231829e684136cc0794bbee274> . Acesso em 01 de nov. de 2020.

LIPPMAN, W. Estereótipos. In: Steinberg, C. S. (Org.) **Meios de Comunicação de Massa.** Trad. Otávio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1972.

LIPPMANN, Walter. **Opinião pública.** Trad. Jacques A. Wainberg Petrópolis, RJ: Vozes 2008. p. 91

LIRA, Wagner Lins. Xamanismo e enteogenia ameríndia: a ayahuasca e outras “plantas de poder” em contextos indígenas e vegetalista amazônicos. **Aceno** – Revista de Antropologia do Centro-Oeste, 5 (10): 59-78. ISSN: 2358-5587. 2018

LOPES, Reinaldo José. **Chá do Santo Daime faz imagem mental se igualar às reais.** Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. 31 de maio de 2011, Ciência. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18780&anchor=5708878&origem=busca&originURL=&pd=b4b70b74954d554191eccb84b096ab7d> . Acesso em 09 set. 2020.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo:** Shamanism among the Mestizo Population of the Peruvian Amazon. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.

MACRAE, Edward. **Guiado pela lua.** Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime. São Paulo, Editora Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos psicoativas lícitas e ilícitas. Im: **O uso ritual das plantas de poder.** LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **O Brasil da nova era.** Zahar, 2000.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Religião e metrópole.** Religiões e Cidades. Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: Editora Terceiro Nome, p. 9-28, 2009.

MAISONNAVE, Fabiano. **Ayahuasca contra o desmatamento.** Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Ciência + Saúde. 05 de novembro de 2017. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48050&keyword=ayahuasca&anchor=6069590&origem=busca&originURL=&pd=83644081fbed0c14fd13e3a9921c47d6> .Acesso em 06 de out. 2020.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Diversidade em convergência.** Matrizes, v. 8, n. 2, p. 15-33, jul./dez. 2014.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações:** comunicação, cultura e hegemonia. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

MARTINO, Luís Mauro Sá. **Métodos de pesquisa em comunicação:** projetos, ideias, práticas. Editora Vozes Limitada, 2018.

MEAD, George. **Espírito, persona y sociedad.** Buenos aires: Paidós Studio, 1972.

MELO, J. **A opinião no jornalismo brasileiro**. Petrópolis: Vozes, 1985.

MELO, José Marques de; ASSIS, Francisco de. Gêneros e formatos jornalísticos: um modelo classificatório. **Intercom**: Revista Brasileira de Ciências da Comunicação, v. 39, n. 1, p. 39-56, 2016.

MELO, Quésia. **Para valorizar as manifestações culturais e espirituais, Dia da Cultura Ayahuasqueira é criado no Acre**. G1. notícias do Acre. 06 de agosto de 2018. Disponível em <http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2018/08/06/para-valorizar-as-manifestacoes-culturais-e-espirituais-dia-da-cultura-ayahuasqueira-e-criado-no-%E2%80%A6/> . Acesso em 06 de out. de 2020.

MENDONÇA, Ricardo Fabrino; SIMÕES, Paula Guimarães. **Enquadramento**: diferentes operacionalizações analíticas de um conceito. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 27, n. 79, p. 187-201, 2012.

MORALES, Lúcia Arrais. Vai e Vem, Vira e Volta: as rotas dos Soldados da Borracha. **Tese de Doutorado em Antropologia Social**. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1999.

MOREIRA, Fabiane Barbosa. **Os valores-notícia no jornalismo impresso: análise das características substantivas' das notícias nos jornais Folha de São Paulo, O Estado de São Paulo e O Globo**. 2006.

MORIGI, Valdir José. Teoria social e comunicação: representações sociais, produção de sentidos e construção dos imaginários midiáticos. In: **E-Compós**. 2004. DOI: <https://doi.org/10.30962/ec.9>

MOUILLAUD, Maurice. **O Jornal**: da forma ao sentido. Sérgio Dayrell Porto (org.). 1997.

NARANJO, Plutarco. **La ayahuasca en la arqueología ecuatoriana**. 1986.

NEIP, Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos. **Nota de repúdio as notícias veiculadas pelas Revistas Veja e Isto É sobre a Ayahuasca**. NEIP. Publicado em 19 fev. 2010. Disponível em <https://neip.info/evento/nota-de-repudio-as-noticias-veiculadas-pelas-revistas-veja-e-isto-e-sobre-a-ayahuasca/> . Acesso em 30.10.2019.

Nota de Esclarecimento UDV. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Poder. 01 de abril de 2016. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=20547&keyword=UDV&anchor=6019783&origem=busca&originURL=&pd=b56a5e6f63923860c8b17b477b92a1f4> . Acesso em 01 de nov. de 2020.

O GLAUCO. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Especial. 13 de março de 2010. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18205&keyword=ayahuasca&anchor=5536158&origem=busca&originURL=&pd=b687901f4b6e647f881f9a8ff5bbb4c7> . Acesso 01 nov. 2020.

PARIZ, Tiago. **Gil defende chá de ayahuasca como patrimônio cultural**. G1. Notícias. Brasil. 01 de maio de 2008. Disponível em www.g1.globo.com/Noticias/Brasil/0,,MUL450739-5598,00-GIL+DEFENDE+CHA+DE+AYAHUASCA+COMO+PATRIMONIO+CULTURAL.html . Acesso em 01 de nov. de 2020.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS. Pró-Reitoria de Graduação. Sistema Integrado de Bibliotecas. **Orientações para elaboração de trabalhos científicos**: projeto de pesquisa, teses, dissertações, monografias, relatório entre outros trabalhos acadêmicos, conforme a

Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). 3 ed. rev. atual. Belo Horizonte: PUC Minas, 2019. Disponível em: www.pucminas.br/biblioteca. Acesso em 15 de abr. 2020.

PRADO, Almeida. **Na selva um Místico vende um sonho**. Jornal Folha de São Paulo. Publicado em 28 ago. 1968. Disponível em http://www.neip.info/upd_blob/0000/519.08.1968naselvaummistico-neip.pdf . Acesso 30 out. 2019.

PRESSE, France. **A droga amazônica ayahuasca seduz celebridades e psiquiatras nos EUA**. G1. Ciência e Saúde. Notícias. 05 de janeiro de 2017. Disponível em <https://g1.globo.com/ciencia-e-saude/noticia/a-droga-amazonica-ayahuasca-seduz-celebridades-e-psiquiatras-nos-eua.ghtml>. Acesso 06 out. 2020.

RESENDE, Fernando. **O jornalismo e a enunciação**: perspectivas para um narrador jornalista. Revista Contracampo, v. 12, p. 85-102, 2006.

RESENDE, Fernando. **O jornalismo e suas narrativas**: as brechas do discurso e as possibilidades do encontro. Galáxia. Revista do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Semiótica. ISSN 1982-2553, n. 18, 2009.

RIBEIRO, Sitarda. A proibição as drogas não possuem nenhuma sustentação científica. In. **Entrevista**. ALVES, Gabriel. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Ciência. 28 de julho de 2018. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48388&keyword=ayahuasca&anchor=6094411&origem=busca&originURL=&pd=4b417e8b95871fcc0494255420fb1b3f> . Acesso 06 out. 2020.

RICOEUR, P. (2005). Discours et communication. In: **Cahier de L'Herne Ricouer**. Paris: Editions de L'Herne, n.81.

RODRIGUES, Iryá. **Rio Branco é capital espiritual da ayahuasca, diz organização de evento**. G1. Notícias do Acre. 20 de outubro de 2016. Disponível em www.g1.globo.com/ac/acre/noticia/2016/10/rio-branco-e-capital-espiritual-da-ayahuasca-diz-organizacao-de-evento.html . Acesso em 06 de out. 2020.

ROMERO, Simon. **Presos de Rondônia encontram redenção na ayahuasca**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. The New York Times, Tendências Munciais, 04 de abril de 2015. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=20184&keyword=ayahuasca&anchor=5986282&origem=busca&originURL=&pd=6b3572d8653b5affa52cc53d58ac7398>. Acesso em 10 de julho 2020.

SALVO, Fernanda Ribeiro. Documentário, reportagem e alteridade: a questão ética na simbolização do Outro//Documentary, report and otherness: an ethical issue in the Other symbolization. **Contemporânea**, v. 15, n. 3, p. 866-886, 2017.

SELIGMAN, Felipe. **Ministro do STF quer debate sobre maconha na religião**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Cotidiano. 17 de junho de 2011. Disponível em <https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=18797&keyword=SELIGMAN&anchor=5711040&origem=busca&originURL=&pd=7cd193d24874cf0c558b57d3ba8e2ea0> . Acesso em 10 de fev. 2020.

SERELLE, Marcio. Formas bastardas: reportagem e vida anônima. **Rumores**, São Paulo, v. 8, n. 15, p. 28-38, jan./jun. 2014.

SERVA, Leão. **Festa e ayahuasca atraem turistas de todo o mundo**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Especial. 16 de dezembro de 2018. Disponível em

<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48565&keyword=ayahuasca&anchor=6108128&origem=busca&originURL=&pd=b811daab72efed166786460cdfa41c10> Acesso em 06 de out. 2020.

SERVA, Leão. **Sebastião Salgado na Amazônia**. Jornal Folha de S. Paulo. São Paulo. Especial. 16 de dezembro de 2018. Disponível em

<https://acervo.folha.com.br/leitor.do?numero=48565&anchor=6108070&origem=busca&originURL=&pd=ebdbc9518772ae31f097d346f68967ec> . Acesso em 06 out. 2020.

SILVA, Clodomir Monteiro da. O palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. **Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural**. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

SILVERSTONE, R. **Por que estudar a mídia**. São Paulo: Loyola, 2002b.

SILVERSTONE, Roger. Cumplicidade e conivência na mediação da vida cotidiana. Tradução de Márcio Serelle. SILVERSTONE, Roger. **Complicity and collusion in the mediation of everyday life**. New Literary History, v. 33, n. 4, 2002a. DOI: <http://dx.doi.org/10.1353/nlh.2002.0045>.

SOARES, Rita et al. O sensacionalismo na mídia: O assassinato de Glauco e Raoni Villa Boas e o Santo Daime. **Puçá: Revista de Comunicação e Cultura na Amazônia**, v. 2, n. 2, 2017.

SOARES, Rosana de Lima. De palavras e imagens: estigmas sociais em discursos audiovisuais. **E-Compós**. Vol. 12. No. 1. 2009. DOI: <https://doi.org/10.30962/ec.377>.

SOMAIN, René. **Religiões no Brasil em 2010**. Confins [Online], 15 | 2012, posto online no dia 02 julho 2012, consultado o 03 agosto 2020. Disponível em <http://journals.openedition.org/confins/7785>.

SPINK, Mary Jane P. **O conceito de representação social na abordagem psicossocial**. Cadernos de Saúde Pública, v. 9, p. 300-308, 1993.

TAVARES, Frederico de Mello Brandão. **Entre a realidade jornalística e a realidade social: o jornalismo como forma de acesso ao cotidiano**. 2012.

TRAQUINA, Nelson (Ed.). **Jornalismo: questões, teorias e "estórias"**. Editora Insular, 2016.

TRAQUINA, Nelson. **O estudo do jornalismo no século XX**. São Leopoldo: Editora da Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2001.

TRAQUINA, Nelson. **Teorias do jornalismo**. Porque as notícias são como são. Florianópolis: Insular, 2005.

TUCHMAN, G. **La producción de la noticia: estudio** sobre la construcción de la realidad. Barcelona: Gili, 1983, p.291.

TUCHMAN, Gaye. As notícias como uma realidade construída. In: ESTEVES, João Pisarra. **Comunicação e sociedade**. Lisboa: Livros Horizonte, 2009. p. 93-106.

TUPPER, Kenneth. Enteógenos e inteligência existencial: plantas mestres como instrumentos cognitivos. Tradução Traduzido por Mauro Sá Rego Costa de Tupper, K.W. (2002). **Entheogens and existential intelligence: The use of plant teachers as cognitive tools**. Canadian Journal of Education. <http://www.csse-scee.ca/CJE/Articles/FullText/CJE27-4/CJE27-4-tupper.pdf> . Periferia, v. 3, n. 2, 2011.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo Ameríndio. In: **Revista Mana**, vol. 2, n. 2. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1996, 115-144.

VIZEU, Alfredo. **O newsmaking e o trabalho de campo**. Metodologia de pesquisa em jornalismo, v. 3, 2007.

WOLF, Mauro. **Teorias da comunicação**. 8.ed. Lisboa: Editorial Presença, 2003.

ANEXOS

PROGRAMAS DE TV - 22 MENÇÕES	
2005/2006	Rede Globo - Programa Fantástico Série Êxtase Ritos Sagrados: Episódio - Santos Daime; Episódio - União do Vegetal e Episódio - Barquinha
2008	Amazon Sat - Programa Ervas e Plantas da Amazônia
2008	SBT Realidade - Religiões da Ayahuasca
2010	Rede TV - Programa Pânico na TV Reportagem Sabrina Sato e César Polvilho no Santo Daime
2010	Rede Globo - Jornal Bom dia Brasil Viúva de Glauco conta como o marido e o filho foram mortos
2010	TV Gazeta - Reportagem Santo Daime
2010	Rede Globo - Programa do Jô Soares - Entrevista com Psiquiatra Wilson Gonzaga da Gosta sobre o Santo Daime
2011	Rede Globo - Programa do Jô Soares - Entrevista com Caetano Veloso cita experiência com chá ayahuasca
2014	Band TV - Programa A Liga - Reportagem Santo Daime
2015	National Geographic - Série Tabu Segredos da Ayahuasca
2016	TV Cultura - Série Retratos de Fé UDV: religião do sentir
2017	TV Cultura - Série Retratos de Fé Santo Daime
2016	Rede TV - Programa Melhor pra Você Mãe de Rian Brito diz que foi "obrigada a tomar chá em ritual
2016	Rede TV - Programa Super Pop Luciana Gimenez recebe mãe de Rian Brito
2017	Rede Globo - Programa Fantástico Reportagem ONG oferece chá alucinógeno a presos em Rondônia
2017	Rede TV - Programa Super Pop - Repórter toma o chá do Santo Daime e tem reações impressionantes
2017	TV Cultura - Exibe documentário "Ayahuasca o chicote da alma
2017	Rede Globo - Programa Conversa com Bial Janaína Canuto fala sobre uso de Ayahuasca para combater depressão
2018	Canal GNT - Exibe documentário "Ayahuasca, expansão da consciência"
2018	TV Brasil - Programa Sem Censura - Cinema Brasileiro: Ayahuasca o espírito da floresta
2018	Rede Globo - Jornal JAC Especial Dia da Cultura Ayahuasqueira no Acre
2019	Rede Globo -Jornal EPTV 2ª Edição - Ribeirão Preto - Pesquisa da USP de Ribeirão usa voluntários para descobrir efeitos da Ayahuasca

REVISTAS – 18 MENÇÕES DA AYAHUASCA		
REVISTA	ANO	PUBLICAÇÃO
Especializada	1981	1981.06.05 Revista Veja UDV a Religião do Sentir - Revista Planeta
Revista Veja	1996	1996/01 Revista Veja A seita do Barato
Revista Isto é	1999	22.12.1999 Revista Isto é Festa na floresta
Revista Veja	2000	13/09/2000 Revista Veja ano 33 - n. 37- O barato legal - Reportagem de Ricardo Galhardo
Revista Época	2002	05.07.2002 Revista Época Chá sem fronteiras EDIÇÃO Nº 225
Revista Veja	2010	03.02.2010 Revista Veja “Liberado” (ed. 2150, 3/02/2010, não assinada)
Revista Isto é	2010	05.02.2010 Revista Isto É (ed. 2100, 5/02/2010, de Hélio Gomes) A encruzilhada do Daime (CAPA DA REVISTA)
Revista Época	2010	22/03/2010 Revista Época O daime provocou o crime? (CAPA DA REVISTA)
Revista Veja	2010	24.03.2010 Revista Veja - O Psicótico E O Daime (CAPA DA REVISTA)
Revista Veja	2010	26.03. 2010 Revista Veja Quem controla o alucinógeno chá do Santo Daime?
Especializada	2016	31.10. 2016 Revista Super Interessante A bebida das visões
Especializada	2017	09.03.2017 Regista Rolling Stone - How Doctors Treat Mental Illness With Psychedelic Drugs
Especializada	2017	2017.05.26 Revista SuperInteressante - Ayahuasca_de_butique
Especializada	2017	2017.10.18 Revista Galileu Alucinogenos_podem_fazer_bem_para_voce
Especializada	2018	23.07.2018 Revista Super Interessante O que é o Santo Daime? - Mundo Estranho
Especializada	2019	2019. Jan Revista Fapesp Edição 275 O outro lado da ayahuasca
Revista Época	2019	07.03.2019 Revista Época AYAHUASCA, O CHÁ QUE PARECE UM SONHO
Revista Veja	2019	2019.29.11 Revista Veja Dirigente do partido de Bolsonaro é mestre em religião que usa ayahuasca

G1 – 42 MENÇÕES DA AYAHUASCA

ANO	DATA	PUBLICAÇÃO
2008	2008.05.01	Gil defende chá de ayahuasca como patrimônio cultural
2010	2010.03.20	Alvo de polêmica, chá de Santo Daime é consumido há 300 anos
2010	2010.11.16	Drogas defendidas com canhões e combatidas pelas leis
2011	2011.09.01	Igrejas e cultos brasileiros expandem presença em Londres
2012	2012.03.07	Hotéis de Alto Paraíso de Goiás já fazem reservas para 'datas proféticas'
2012	2012.08.25	Chá do Santo Daime ativa áreas da visão e da memória, aponta estudo
2012	2012.12.31	Série Fé explica sobre as diversas religiões existentes no mundo
2013	2013.04.26	Líder de seita acusada de matar bebê é alvo de busca internacional
2013	2013.07.30	Curta acreano sobre lenda indígena é selecionado em festival internacional
2014	2014.01.13	Ex-usuária de crack diz que 'cura' foi através de alinhamento energético
2014	2014.02.02	Fenômeno natural deixa rio com ares de lago paradisíaco no Acre
2014	2014.06.19	Daimista defende tradição e diz que retirada de árvores está dentro da lei
2014	2014.06.23	Após polêmica, fogueira de São João é acesa em comunidade do Alto Santo
2015	2015.07.30	Patos de Minas realiza a 8ª edição Festival Marreco de Cultura
2015	2015.07.03	Nascida da 'indignação' de acreanos, Brasileia faz 105 anos nesta sexta
2015	2015.07.08	Cultura indígena Huni Kuin do interior do AC vira tema de game; veja prévia
2015	2015.09.16	No AC, usuários de droga tomam chá de ayahuasca e dizem se librar de vício
2015	2015.11.25	Filme sobre Daime vai estrear em Rio Branco durante festival Pachamama
2016	2016.04.05	Michelle Rodriguez diz ter inveja que Paul Walker tenha morrido primeiro
2016	2016.10.17	Acre espera 800 pessoas por dia em 2ª Conferência Mundial da Ayahuasca
2016	2016.10.20	'Rio Branco é capital espiritual da ayahuasca', diz organização de evento
2017	2017.01.02	A droga amazônica ayahuasca seduz celebridades e psiquiatras nos EUA
2017	2017.02.25	Arqueólogos russos decifram o soma, antiga bebida sagrada
2017	2017.03.09	Alok, o 'topzera' do streaming_ como um DJ goiano criou o hit Hear me now
2017	2017.09.12	Brasileiro preso na Rússia por levar ayahuasca tem pena reduzida para três anos
2017	2017.11.16	Pesquisas testam ayahuasca no tratamento de depressão e alcoolismo
2017	2017.12.17	Índios querem ensino superior nas aldeias e debates sobre o Ayhauasca
2018	2018.03.15	Polícias de Araxá e Brasília apreendem drogas e planta usada em chá conhecido como Santo Daime
2018	2018.04.23	Ex-BBB Wagner visita túmulo do fundador do Santo Daime
2018	2018.07.18	Festival reúne mais de mil pessoas e quer resgatar cultura da tribo Puyanawa
2018	2018.07.19	Após uso de chá do Santo Daime, trio é detido nu, medita em DP de Campinas e fotos viralizam

2018	2018.07.30	Cerimônia ayahuasca, trilhas e banho de argila são atrações do Festival Txaná
2018	2018.08.06	Dia da Cultura Ayahuasqueira é criado no Acre
2018	2018.08.22	Criados em laboratório por brasileiros, minicérebros ajudam a entender o cérebro humanos
2018	2018.09.10	Jovem que atropelou e matou idosa na Esplanada tomou chá alucinógeno, diz polícia
2019	2019.01.22	Chá do Santo Daime reduz sintomas de depressão, aponta USP de Ribeirão Preto
2019	2019.01.30	Acusado de abuso sexual, guru Ananda Joy diz em rede social que procurou 'defesa técnica'
2019	2019.03.19	Uso de alucinógenos para lidar com traumas é tema de livro de Michael Pollan
2019	2019.08.11	Perda de intimidade com o sonho causa grande prejuízo à humanidade, diz neutocientista
2019	2019.08.20	Povo Yawanawá celebra renascimento espiritual durante festival Mariri no AC
2019	2019.11.17	Conflito para Acre se tornar brasileiro fez cultura boliviana ser sutil no estado
2019	2019.11.18	Da escravidão à autonomia em 50 anos a história de renascimento dos índios yawanawá

JORNAL FOLHA DE S. PAULO – 121 MENÇÕES DA AYAHUASCA

ANO	DATA	PUBLICAÇÃO
1986	1986.01.12	Proposta de Liberação do Chá
1988	1988.05.18	O reino encantado do Daime
1988	1988.07.20	Santo Daime sai da Amazônia para o mundo
1988	1988.09.20	O uso de psicoativos num contexto ritual
1990	1990.11.11	Paulistano adere ao Daime e já prepara seu chá
1990	1990.12.19	Revista alemã acusa seita Santo Daime de devastação
1991	1991.08.11	Psicoterapeuta trata com chá alucinógeno
1993	1993.06.06	Lei no Brasil é dura com usuário e contraditória
1995	1995.10.22	Defensor de Daime no governo tem filho na seita
1996	1996.11.25	Alucinógeno gera conflito
2001	2001.02.28	Páginas religiosas 110 sites selecionados
2001	2001.03.14	Alucinógeno pode tratar doença mental
2001	2001.07.16	Polícia investiga anti-semitismo em revista
2002	2002.03.23	Ambiente não é assunto de rico
2002	2002.08.02	Cruzadinha (Santo Daime)
2004	2002.09.30	Historiador decifra plantas amoras e alucinógenas
2004	2004.11.10	Conselho vai estudar efeitos do uso de ayahuasca por integrantes de seitas
2005	2004.11.15	Chá do Santo Daime tem aval da ONU
2005	2005.04.12	Terapia Tribal - Tratamento foi criado por índios da Amazônia
2005	2005.04.19	Justiça dos EUA julga chá do Santo Daime
2005	2005.08.02	Livro mapeia drogas da colônia até hoje
2005	2005.08.12	Crenças Exóticas - Brasil propicia inovação, diz estudioso
2005	2005.11.02	EUA- Supremo discute chá de seita brasileira
2005	2005.11.03	Remédios da Floresta (ENCARTE- REVISTA FOLHA EQUILÍBRIO)
2006	2006.02.21	Justiça dos EUA permite que seita use chá alucinógeno do Brasil
2006	2006.02.22	Entre números Do Vegetal - Experiência
2006	2006.02.22	Supremo dos EUA libera culto com chá alucinógeno
2006	2006.08.20	As cartas de Yagé
2006	2006.09.03	A viagem Iniciática
2007	2007.12.02	Daime sem fronteiras (ENCARTE - REVISTA DA FOLHA)
2007	2007.12.16	Curtas Cartas a Revista da Folha - Daime sem fronteiras
2008	2008.04.06	Os amantes de Augusta
2008	2008.05.05	Ayahuasca Repórter visita local onde chá pode ser tombado (CAPA)
2008	2008.05.05	Turista paga US\$1000 para provar daime
2008	2008.11.19	USP testa chá do Santo Daime contra depressão
2009	2009.05.25	Pais e Amor (Encarte Folha Teens)
2009	2009.11.29	Basta R\$418 para criar uma igreja e se livras de impostos
2010	2010.03.13	Morre Cartunista Glauco (CAPA)
2010	2010.03.13	Cartunista criou uma versão urbana do Santo Daime

2010	2010.03.13	O Glauco (ESPECIAL)
2010	2010.03.19	Painel do Leitor - Drogas
2010	2010.03.22	Painel do Leitor - Drogas
2010	2010.03.24	Santo Daime
2010	2010.05.09	A exceção e a regra
2010	2010.07.16	Evangélica, Marina diz ser vítima de preconceito
2011	2011.03.13	Após 1 ano, caso Glauco continua sem definição
2011	2011.05.31	Chá do Santo Daime faz imagem mental se igualar às reais
2011	2011.05.31	Para Justiça, jovem que matou Glauco é incapaz
2011	2011.06.17	Ministro do STF quer debate sobre maconha na religião
2011	2011.06.19	Legalizar as drogas
2011	2011.10.24	Dependentes usam chá do Daime para se livrar de drogas (CAPA CADERNO SAUDE)
2011	2011.10.26	Painel do Leitor - Daime
2011	2011.10.27	Painel do Leitor - Erramos
2011	2011.11.02	Gang Gang Dance mostra pop - Viaja para beber ayahuasca
2012	2012.03.14	Versão brasileira da série Tabu estreia suavizada no NatGeo
2012	2012.04.04	Performance Artística bebe ayahuasca no quarto (naturalizam)
2012	2012.04.15	Caetano Veloso e os elegantes Uspianos
2012	2012.04.25	Empresário Adepto ao Santo Daime (Nota de Falecimento)
2013	2013.01.09	Libertinagem e alucinação em Harvard
2013	2013.07.30	Ney Matogrosso uma tela em branco
2013	2013.12.21	Cientistas testam ayahuasca para depressão e Parkinson
2014	2014.06.24	Ayahuasca conquista adeptos (Caderno NY Times)
2014	2014.08.20	Sob o domínio da Ayahuasca
2014	2014.09.12	Antônia Pellegrino esmiúça geração-projeto (Entrevista Antônia Pellegrino)
2014	2014.09.29	Entrevista Gregório Duvivier
2014	2014.11.29	Massagem e chá do Santo Daime apaziguam prisões
2014	2014.12.14	Meu Deus - crianças e suas religiões (ENCARTE REVISTA SERAFINA)
2015	2015.02.28	Assassinato de cartunista é tema de revista britânica
2015	2015.03.22	Nay protagonista de filme
2015	2015.04.04	Presos de Rondônia encontram redenção na ayahuasca
2015	2015.06.14	Em estudos ayahuasca melhora depressão
2015	2015.06.28	Sites brasileiros vendem drogas 'legais'
2015	2015.06.29	Ernesto Neto lembra obra inspirada em rituais da ayahuasca a Viena
2015	2015.07.04	Público vira cobaia e aplaude de pé mesa sobre ciência e Deus
2015	2015.09.01	Dia de Índio
2015	2015.09.06	Comunidade mistura reggae e ritual do Santo Daime em SP
2016	2016.03.16	Abaixo assinado devido morte de Rian Brito
2016	2016.03.06	Marina Abramovic registra viagem religiosa pelo Brasil
2016	2016.06.19	Entrevista Ministro da Justiça Eugênio Aragão
2016	2016.04.01	Nota de Esclarecimento UDV - Entrevista Ministro da Justiça Eugênio Aragão
2016	2016.05.05	Filme Ralé de Helena Ignez

2016	2016.05.22	Filme Marina Abramovic sobre viagem religiosa pelo Brasil
2016	2016.07.08	Glauco de Cabo a Rabo
2016	2016.08.12	Cruzadinha (Santo Daime)
2016	2016.09.04	Alexandra Loras bebe Ayahuasca para TV francesa
2016	2016.11.28	Obstinado por novos tratamentos médicos - Nota de Falecimento Glaucus Brito
2016	2016.12.28	Em teste ayahuasca aumenta neurônios
2017	2017.01.22	A era do descobrimento
2017	2017.06.11	Maluquez com lucidez
2017	2017.07.22	Crítica sobre livro de Milly Lacombe
2017	2017.08.29	EUA aceleram teste de psicodélico contra o estresse pós-traumático
2017	2017.11.05	Ayahuasca contra o desmatamento (CAPA)
2018	2018.03.19	Híbridos registram sobrenatural no Brasil
2018	2018.03.25	Sting (Artista usa ayahuasca no Brasil)
2018	2018.04.23	Índias criam coleção a partir de transe com ayahuasca
2018	2018.04.26	Ex-pajes seitas e crenças
2018	2018.05.20	Sebastião Salgado na Amazônia
2018	2018.06.10	A volta dos psicodélicos
2018	2018.06.11	Mãe e filha lembram vida com Osho
2018	2018.06.15	Ayahuasca diminui sintomas de depressão em pesquisa brasileira
2018	2018.06.17	Da comida à psicodelina - Livro Michael Pollan
2018	2018.07.27	Poesia me mostra realidade que está em mim
2018	2018.07.28	A proibição as drogas não possuem nenhuma sustentação científica
2018	2018.09.02	Alegoria d Fanatismo - Livro Seita
2018	2018.09.12	Prisão de Eduardo Chuanca na Rússia (NOTA)
2018	2018.09.14	Ayahuasca estimula ciência psicodélica que é feita no Brasil
2018	2018.10.29	Documentário sobre Santo Daime estreia na TV paga
2018	2018.11.11	Drogas psicodélicas voltam como promessa de revolução na psiquiatria
2018	2018.11.11	Transcendência de resultados - Resumo livro Michel Pollan
2018	2018.11.19	Renascimento Psicodélico
2018	2018.12.22	Ayahuasca para todos
2018	2018.12.22	Yawanawa (ESPECIAL)
2018	2018.12.23	Cogumelos da discórdia
2018	2018.16.12	Festa e ayahuasca atraem turistas de todo mundo
2019	2019.02.11	Teorias Psicodélicas e autoconhecimento
2019	2019.05.19	Cercado por todos os lados
2019	2019.08.20	Alzheimer e Alcoolismo viram alvo de terapias psicodélicas
2019	2019.11.10	LSD, o fruto dos deuses
2019	2019.11.24	Crime de responsabilidade eleitoral
2019	2019.12.09	LSD pode melhorar cognição e frear declínio mental
2019	2019.12.28	Deputada quer criar lei que proíbe ayahuasca para adolescentes