
D E QUEM É A AYAHUASCA? NOTAS SOBRE A PATRIMONIALIZAÇÃO DE UMA “BEBIDA SAGRADA” AMAZÔNICA

Glauber Loures De Assis

Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte
Minas Gerais – Brasil

Jacqueline Alves Rodrigues

Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte
Minas Gerais – Brasil

Considerações iniciais: a ayahuasca e seus usos

A ayahuasca, nome genérico de origem Quéchuá, língua franca de parte da floresta amazônica (Mori 2011), que em uma tradução mais literal significa “cipó de morto” (e também é traduzido mais livre e poeticamente como “vinho das almas”), é uma bebida psicoativa utilizada por diversos grupos humanos, incluindo, especialmente, religiões e povos indígenas. Essa bebida é designada de diferentes maneiras de acordo com o grupo e o contexto cultural em que é utilizada. A denominação que se tornou consagrada no meio acadêmico é ayahuasca, mas ela também é conhecida como “yagé” pelos Siona, “caapi” pelos Baniwa, “kamarampi” entre os Ashaninka, “kamalāpi” junto aos Manchineri, “nixi pae” no meio Kaxinawa, “uni” entre o povo Yawanawa, “vegetal” ou “hoasca” para os membros da União do Vegetal, e “daimé”,

junto aos adeptos do Santo Daime e da Barquinha, entre outras designações. Seu uso e sua origem, entretanto, extrapolam esse cenário.

Em primeiro lugar, a ayahuasca não é encontrada in natura no meio ambiente, sendo antes uma bebida preparada a partir de plantas distintas¹. Em contextos diferentes, diversas plantas podem fazer parte da beberagem. Porém, sua fórmula mais conhecida, impreterivelmente utilizada hoje no âmbito das religiões ayahuasqueiras, é a cocção do cipó *Banisteriopsis caapi* em conjunto com a folha *Psychotria viridis*. O efeito psicoativo produzido pela ayahuasca decorre especialmente da substância dimetiltriptamina (DMT), presente nas folhas de *Psychotria viridis*. O êxtase produzido pela ingestão da bebida, no entanto, só acontece pela associação da DMT com os alcaloides presentes no *Banisteriopsis caapi*, harmina, harmalina e tetrahydroharmina. Isso porque a enzima IMAO, monoamina oxidase, presente no corpo humano – no estômago e nos neurônios –, decompõe a DMT existente na folha.

Já os alcaloides que são encontrados no cipó são inibidores da IMAO, o que facilita a absorção da DMT e dá passagem para que a ayahuasca produza seus efeitos de ordem psicoativa. Ou seja, os efeitos da ayahuasca só podem ser sentidos pelas pessoas por conta da união das duas plantas e seus componentes utilizados no preparo da bebida. Isto é, o próprio efeito da ayahuasca tem um caráter “emergente”, sui generis, que não pode ser avaliado totalmente a partir de seus componentes isolados, mas somente na simbiose e relação entre as plantas e sua interação com o corpo humano.

Quanto aos efeitos propriamente ditos da ingestão da ayahuasca, estes podem incluir sensações de mal-estar físico e produzir reações como vômitos e diarreias. Mas eles se dão sobretudo no nível da subjetividade humana e podem variar bastante de acordo com o indivíduo e o contexto utilizado. Incluem sensações de euforia e bem-estar, alteração da percepção somática, modificações na percepção visual com olhos abertos, “visões” diversas com os olhos fechados, acesso a lembranças e informações biográficas subconscientes, dentre outras. Tanto os efeitos físicos quanto subjetivos podem ser interpretados e vivenciados de maneiras distintas, de acordo com a pessoa que a consome e o *setting* onde é feito seu uso. O ato de vomitar pode ser interpretado desde “cura e limpeza espiritual” até simplesmente “passar mal”, enquanto que os efeitos na esfera subjetiva são entendidos como desde “revelações de cunho místico” até a simples “interação neuroquímica”².

Com relação à origem da bebida, há muita controvérsia. Os grupos religiosos que a utilizam vinculam seu uso a um passado mítico e longínquo, como o império Inca; embora isso possa ser motivado por sentimentos genuínos de fé, é interessante notar que essa ligação a uma “tradição” e a um passado mais remoto cumpre uma importante função como ferramenta de legitimação da bebida e de quem a utiliza, já que o suposto uso tradicional vinculado a tempos imemoriais dá credibilidade perante a sociedade (observação que também pode ser estendida aos indígenas). Como argumenta Beyer (2006), no sistema religioso é muito importante para a legitimação social de qualquer grupo a sua caracterização como “tradição”. Ademais, essa conec-

xão com raízes míticas e longínquas torna-se um elemento distintivo na competição inter-religiosa e na proeminência dentro do cenário globalizado da espiritualidade (Mori 2011). Mesmo para além dos discursos nativos, contudo, a origem da ayahuasca permanece incerta, o que favorece a construção de narrativas míticas e contribui para dar uma aura de mistério para a bebida e àqueles que dela fazem uso.

Já com relação à sua utilização, a ayahuasca é consumida, enquanto uma bebida e a cocção de plantas retiradas da natureza, por diferentes povos e para diferentes razões. Além disso, hoje, com a expansão da ayahuasca para os centros urbanos (Labate 2004), há o surgimento de uma rede “neoayahuasqueira”, na qual a abrangência de significados e usos da bebida adquire caráter jamais visto, de modo que ela é consumida para fins terapêuticos, artísticos, religiosos e lúdicos das mais diferentes maneiras. Assim, os usos da ayahuasca, bem como suas interpretações filosóficas, religiosas, médicas, morais e éticas, variam de contexto para contexto, e essa bebida só pode ser compreendida mais profundamente em seus efeitos e desdobramentos nos seres humanos se inserida nesses grupos sociais e sistemas simbólicos específicos.

Essa pluralidade ayahuasqueira, sua presença em diversos grupos religiosos e sua internacionalização, aliadas à cobertura midiática sobre o tema, fazem com que ela seja usada e debatida hoje internacionalmente como talvez jamais tenha sido. Muitos de seus entusiastas a associam ao “início de um novo tempo para a humanidade” ou a um “novo patamar de autoconsciência e conhecimento interior”, e alguns acadêmicos a vinculam a uma transformação na maneira de se encarar o uso de drogas no século XXI, enquanto outros se mostram mais céticos e a associam a um processo mais amplo de consumismo místico-religioso. Dentre estes, há até quem considere que o ápice da popularidade da ayahuasca já passou (Homan 2017).

Dessa forma, nos desdobramentos da difusão da ayahuasca pelo mundo, há uma incrível multiplicidade de visões e interpretações a respeito da bebida. Nesse cenário, a ayahuasca pode ser lida de diferentes formas de acordo com a lógica específica de cada chave acionada para essa leitura. Dependendo da chave discursiva, ela pode ser vista como remédio, alucinógeno, psicointegrador, droga ou sacramento, e dialogar com as esferas jurídica, biomédica, religiosa, cultural, e assim por diante. Isso causa controvérsias e torna a presença dessa bebida no cenário contemporâneo um campo de disputas bastante movimentado.

Vale notar, entretanto, que, apesar da diversidade de usos da ayahuasca e sua crescente visibilidade, somente no Brasil foram desenvolvidos sistemas religiosos, e relativamente institucionalizados estruturados a partir de seu consumo – as “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (Labate 2004): o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, todas elas nascidas com migrantes nordestinos em meio aos seringais do norte do país nas primeiras décadas do século XX, com forte influência cristã e grande sincretismo com práticas religiosas encontradas na região, e que interpretam a ayahuasca enquanto um sacramento.

O Santo Daime foi estruturado a partir da década de 1930 no território do Acre, através da figura de Raimundo Irineu Serra, negro, maranhense, neto de escravos, conhecido entre seus seguidores como Mestre Irineu. Já a Barquinha foi estabelecida na cidade de Rio Branco pelo também maranhense Daniel Pereira de Mattos, chamado por seus seguidores de Mestre Daniel, amigo de Irineu Serra e que chegou inclusive a seguir este último durante algum tempo. Por sua vez, a União do Vegetal (UDV) iniciou suas atividades em Porto Velho, atual Rondônia, na década de 1960, tendo como figura central o baiano José Gabriel da Costa, ou Mestre Gabriel, para os adeptos da UDV.

Essas religiões ayahuasqueiras brasileiras possuem, entre si, diversos pontos de semelhança, como a proeminência da música em seus rituais (Rehen 2011), e também de diferença, como as vestimentas religiosas. Além disso, não podem ser encaradas como religiões ou grupos homogêneos, tendo diversas fraturas, conflitos e subdivisões internas. Nesse sentido, talvez a maior e mais conhecida divisão no interior dessas religiões se estabelece dentro do Daime, em que dois grupos se destacam em importância no cenário mais amplo: o Alto Santo³, liderado pela viúva de Irineu Serra, Peregrina Gomes Serra, que adota uma postura mais ortodoxa e não expansionista da religião, estando até hoje circunscrito à cidade de Rio Branco; e a ICEFLU⁴, “linha” daimista fundada por Sebastião Mota de Melo, um dos mais conhecidos seguidores de Mestre Irineu, e liderada hoje por seu filho, Alfredo Gregório de Melo, vertente esta que tem um caráter expansionista e encontra-se presente hoje em pelo menos 43 países de todos os continentes habitados (Assis e Labate 2014), mantendo como sua sede mundial o Céu do Mapiá, comunidade daimista localizada na Floresta Nacional do Purus (FLONA).

Sem nos delongar sobre a história desses grupos religiosos, cabe lembrar que Alto Santo, Barquinha e UDV possuem uma relação diplomática e estabelecem algumas alianças políticas que impactam na questão da ayahuasca no Brasil, e que em grande medida essas relações são estabelecidas em oposição à ICEFLU e outros grupos religiosos, o que provoca animosidades e movimenta uma série de narrativas e disputas por legitimidade e autenticidade no campo ayahuasqueiro brasileiro (Assis 2017). A questão da patrimonialização da ayahuasca tem relação direta com as religiões ayahuasqueiras e suas interlocuções políticas, conforme veremos aqui.

Como dissemos, a ayahuasca é utilizada por diversos grupos para variados fins. A questão da saúde e o uso terapêutico da ayahuasca, por exemplo, têm grande força entre acadêmicos e também dentro do circuito de religiosidade Nova Era, estimulando pesquisas, experimentações e o nascimento de novos grupos e formas de consumo da bebida. Entretanto, a ayahuasca, no Brasil, possui caráter eminentemente religioso. Vale lembrar que, no país, somente o consumo religioso da ayahuasca é considerado legítimo pelo Estado nos dias de hoje, após um tortuoso processo jurídico que envolveu diversos atores, desde acadêmicos até religiosos, passando por agentes do Estado, e culminou na resolução de 2010 do Conselho Nacional de Políticas sobre

Drogas (CONAD), que estabeleceu uma “deontologia” do uso da ayahuasca. Tal resolução, embora tenha sido paradigmática no sentido do estabelecimento de um marco legal para a utilização da ayahuasca, também foi criticada por não dar espaço para vozes outras que não a das assim chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (Assis 2017), como, por exemplo, as dos mais de uma dezena de povos indígenas que consomem a bebida no país.

Nesse sentido, ainda há muitas controvérsias sobre o uso da ayahuasca no Brasil contemporâneo: quais seriam os usos legítimos, quem pode administrá-la e consumi-la, como deve ser sua regulação, se ela é o “patrimônio” de algum povo ou uma “ferramenta” a ser utilizada livremente em pesquisa, etc. A questão da patrimonialização da ayahuasca no Brasil apresenta-se, de alguma maneira, como um desdobramento da sua normatização legal e envolve diversos dos atores ligados àquele processo. Se atentarmos também aos bastidores que envolvem esse processo, especialmente no que tange às movimentações, relações e alianças estabelecidas pelos grupos religiosos e à entrada dos povos indígenas nessa discussão, podemos perceber que a patrimonialização é um excelente estudo de caso para a compreensão da complexidade do uso da ayahuasca no século XXI.

Em suma, este artigo tem como objetivo desvelar os processos históricos e disputas políticas e sociais que fizeram do processo de patrimonialização da ayahuasca aquilo que ele é hoje, inserido em um campo (Bourdieu 1989) de lutas dentro do qual uma ampla gama de atores e interesses age e ajuda a moldar seu desenvolvimento⁵. Esperamos com isso estimular novos trabalhos sobre a questão da patrimonialização da ayahuasca e da entrada dos indígenas no campo ayahuasqueiro brasileiro mais amplo, que permanece pouco estudada e repleta de possibilidades interessantes de pesquisa.

Patrimonialização da ayahuasca e conflitos envolvidos

O movimento de expansão global da ayahuasca provocou estigmatizações e perseguições, mas também produziu algumas vitórias legais para os grupos ayahuasqueiros (Assis e Labate 2014). Um marco na legitimação das práticas ayahuasqueiras foi o reconhecimento, no Peru, da ayahuasca como patrimônio cultural do país. Esse movimento também se relaciona com os efeitos reflexivos da expansão da bebida pelo mundo, pois acontece bastante influenciado pela atuação do grupo Takiwasi, um centro terapêutico liderado pelo francês Jacques Mabit e localizado em Tarapoto, Peru, que utiliza ayahuasca para o tratamento físico e psicológico das pessoas. Embora bastante malvisto pelo governo francês, que considera o Takiwasi um local onde se

misturam “drogas e lavagem cerebral” (Labate 2014), o grupo é bastante conhecido no circuito ayahuasqueiro, movimentando um grande fluxo de turistas, incluindo muitos estrangeiros.

De acordo com Labate (2014), foi a partir de um documento escrito por uma membra do quadro de diretores do Takiwasi, Rosa Giove, que tem boas relações com o governo local da província de San Martín e bons relacionamentos com agências governamentais peruanas, que a questão da patrimonialização da ayahuasca no Peru ganhou relevância, culminando na resolução do Instituto Nacional de Cultura do Peru que considerou a ayahuasca como patrimônio cultural do país. Nessa mesma época, o *kené*, padrões artísticos geométricos Shipibo-Konibo, também foi reconhecido como patrimônio cultural, impulsionando a abertura do Museu de Plantas Sagradas, Mágicas e Medicinais na cidade de Cuzco, em 2011, assim como os icaros dos Shipibo-Konibo. Em 2006 e 2007, os Huni Kuin do Acre procuraram o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) solicitando a patrimonialização de seus próprios desenhos *kené*, mas o registro ainda não foi feito.

Há outros casos semelhantes na América do Sul, como notam Goulart e Labate (2016). Em 2010, por exemplo, o ritual do Yuruparí tornou-se patrimônio imaterial da Colômbia, sendo reconhecido no ano seguinte como patrimônio da humanidade pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO). Também no Peru, a folha de coca foi declarada como patrimônio cultural em 2005, algo que ocorreu igualmente na Bolívia, sendo posteriormente ampliado, até que, em 2014, o Parlamento Andino, que tem como integrantes Bolívia, Colômbia, Equador e Peru, considerou a folha de coca um bem cultural e ancestral das sociedades andinas.

Esses eventos ocorridos na América do Sul reverberaram nas religiões ayahuasqueiras brasileiras, que entraram com pedido de patrimonialização da ayahuasca junto ao IPHAN, o qual visava “preservar e salvaguardar bens de valor histórico e cultural [e] é adotado para o caso de *bens de natureza imaterial*” (Burlamaqui no prelo). Esse pedido foi construído historicamente a partir de eventos que merecem ser pontuados.

Através da atuação de alguns atores-chave, com destaque para a ação do jornalista Antônio Alves, membro do Alto Santo (vertente ortodoxa e não expansionista do Daime) e do Partido dos Trabalhadores (PT) e presidente da Fundação de Cultura e Comunicação Elias Mansour (FEM) naquele momento, o governo estadual de Jorge Viana (PT) passou, a partir do ano de 1999, a dar um tratamento diferenciado para a questão da ayahuasca, deslocando-a da esfera da justiça e da discussão sobre drogas para as áreas da cultura e meio ambiente (Burlamaqui no prelo). Com essa aproximação do poder público com alguns grupos ayahuasqueiros presentes em Rio Branco, o CICLU – Alto Santo, grupo do qual Antônio Alves faz parte, solicitou o tombamento de determinados elementos arquitetônicos de sua comunidade. Essa solicitação ecoava também uma disputa com outro grupo daimista presente na

região, o CICLU, pela posse de terras e outros aspectos legais relacionados ao Daime.

O pedido de tombamento foi realizado pela própria viúva de Irineu Serra, Madrinha Peregrina, e incluía os seguintes elementos: a casa na qual Raimundo Irineu Serra e Peregrina moraram; a sede dos trabalhos espirituais; a casa do feito, onde é preparado o daime/ayahuasca; o poço aberto pelo próprio Mestre Irineu; o túmulo onde Irineu Serra está enterrado, juntamente com seus seguidores José das Neves e Leôncio Gomes; a escola Irineu Serra, fundada pelo próprio; e a casa onde viveu Leôncio Gomes da Silva, considerado “presidente eterno” do Alto Santo. A solicitação foi aceita e o tombamento foi efetivado, por decretos simultâneos do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim Vasconcelos em setembro de 2006, passando esses elementos do Alto Santo a serem reconhecidos como patrimônio histórico e cultural de Rio Branco e do Acre.

Em 2006, houve a inauguração do Memorial Raimundo Irineu Serra do Alto Santo, construído na casa em que Mestre Irineu residiu no período em que morou na região, e que conta com acervo de fotos e documentos da história do grupo e também com objetos pessoais e móveis utilizados por Irineu Serra. O memorial é gerido pelos membros do Alto Santo, que restringem sua visitação à família e pessoas conhecidas e autorizadas. O governo de Jorge Viana foi especialmente profícuo para o Alto Santo; em meados da primeira década do século XXI, a pedido dos membros do Daime, o bairro Irineu Serra, onde se localiza o Alto Santo, foi transformado em uma “Unidade de Conservação”, enquadrada na categoria de Área de Proteção Ambiental (APA). Esse enquadramento fez com que a área do Alto Santo fosse “submetida a regime especial de gestão ambiental, nos limites descritos a partir da planta fornecida pelo Instituto de Meio Ambiente do Acre – IMAC” (Burlamaqui no prelo:13), o que permitiu também uma segurança e resguardo das plantas usadas na preparação do daime presentes na região.

A contar das políticas culturais do governo Lula e da gestão do Ministério da Cultura coordenada por Gilberto Gil, principalmente através da proposta de implantação de um Sistema Nacional de Cultura (SNC), que visava estabelecer um “pacto federativo na área da cultura” (Burlamaqui no prelo:14), houve sensíveis transformações no tratamento dado à ayahuasca e às religiões ayahuasqueiras no Acre, especialmente na cidade de Rio Branco, com um considerável empoderamento de alguns desses grupos por meio do diálogo com o poder público, notadamente aqueles que mantinham relações mais próximas com o governo PT, como era o caso do Alto Santo; com sua base aliada, como a UDV, que tinha fortes ligações com a então deputada Perpétua Almeida, do Partido Comunista do Brasil (PCdoB); e que possuíam uma postura legalista no tocante à bebida⁶, casos da UDV e Casa de Jesus Fonte de Luz (Barquinha). Ao lado desse empoderamento, passou a haver também uma tentativa de segregação de outros grupos, especialmente a ICEFLU (vertente expansionista do Santo Daime).

A partir do estreitamento de laços com o poder público do Acre, incluindo a realização de reuniões na Assembleia Legislativa do Estado do Acre, surgiu a “Câmara Temática das Culturas Ayahuasqueiras”, que realizou sua primeira reunião no dia 4 de março de 2008. Vale lembrar que essas reuniões contavam com representantes do CICLU – Alto Santo (Antônio Alves), CICLU (Jair Facundes, juiz federal de direito), CEBUDV – União do Vegetal (Edson Lodi), Casa de Jesus Fonte de Luz – Barquinha (Francisco Hipólito), mas não incluía representantes da ICEFLU ou dos povos indígenas. Nesse sentido, a Câmara Temática, embora seja um órgão subordinado ao Conselho Municipal de Políticas Culturais de Rio Branco (CMPC) e em teoria represente genericamente as “culturas ayahuasqueiras”, ecoa especialmente os interesses do Alto Santo – Daime, CEBUDV – União do Vegetal, e Casa de Jesus Fonte de Luz – Barquinha (Burlamaqui no prelo; Goulart 2016).

Esses grupos, que contaram também com o auxílio de parlamentares, como a já citada deputada federal pelo estado do Acre Perpétua Almeida, do PCdoB, ligada ao CEBUDV, passaram a se articular na construção de uma identidade em comum, que aproximava essas instituições ao mesmo tempo que as afastava dos outros grupos ayahuasqueiros, especialmente a ICEFLU. Com isso, Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz passaram a se designar como “comunidades tradicionais da ayahuasca”, dentre outros termos semelhantes que evocam a ideia da “tradição”. Conforme sustenta Labate (2012), a construção dessa identidade em comum fez com que o CEBUDV ressignificasse aspectos de sua criação e desenvolvimento de modo a estabelecer um vínculo maior com o estado do Acre e permitir uma aproximação e um diálogo com o Alto Santo e a figura de Mestre Irineu.

Foi a partir desse pacto estratégico estabelecido entre Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz que surgiu a ideia de pedir o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro. De acordo com Burlamaqui (no prelo), esse pedido teria como objetivo central uma mudança na lógica pela qual a ayahuasca é encarada, na medida em que, tornando-se patrimônio cultural, ela deixaria de ser um assunto majoritariamente ligado ao Ministério da Justiça e passaria para a esfera do Ministério da Cultura. Não à toa, o nome do órgão de discussão dessas entidades era Câmara Temática das *Culturas* Ayahuasqueiras. Na prática, contudo, esse pedido também trazia embutidas questões próprias do campo ayahuasqueiro, como disputas de poder e por autenticidade.

Como sustenta Giumbelli (2008), a constituição das religiões no espaço público no Brasil pode ser interpretada a partir das diversas tentativas das opções de fé de se legitimarem socialmente. O espiritismo é emblemático nesse sentido, pois fomentou diversas ações beneficentes a fim de se apresentar publicamente como alternativa de fé bona fide, para além das acusações de curandeirismo e charlatanismo que sofria no final do século XIX e início do XX – o que Giumbelli (2008) chamou de *argumento generalista*. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) também se valeu de uma estratégia semelhante através da realização de ações sociais assistencialistas.

Giumbelli (2008) argumenta, ainda, que algumas religiões acionam um *argumento culturalista*, que procura sustentar o direito à diferença cultural e a preservação da diversidade. O autor cita como exemplo deste último argumento o tombamento de um terreiro de candomblé no final da década de 1980, sob a justificativa de ser um “espaço cultural”, com uma ideia que passa a considerar a religião como cultura e a cultura como possível patrimônio. Trata-se do tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*, ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho, ou simplesmente Casa Branca, um terreiro de candomblé da cidade de Salvador/BA, que representou um verdadeiro *turning point* da política de patrimonialização no Brasil. Isso porque, depois de 44 anos de existência da ferramenta de tombamento na sociedade brasileira, era esse o primeiro tombamento que valorizava uma religião que não o catolicismo, até então o único artífice religioso contemplado com tombamentos no país⁷. E também porque representou um impulso inicial para a emergência da figura do patrimônio imaterial, e não somente de “pedra e cal”, em terras brasileiras. Entretanto, é digno de nota observar que a Igreja Católica continua como grande beneficiária das políticas de patrimonialização, inclusive no caso do patrimônio imaterial. São várias as manifestações culturais católicas que foram registradas, como é o caso do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, da Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim, da Festa do Divino Espírito Santo de Paraty, das Festividades do Glorioso São Sebastião na Região do Marajó, dentre outros (Dias 2015).

Ainda com relação à evocação do argumento culturalista para fins de legitimação e reconhecimento religioso, o atual prefeito do Rio de Janeiro e bispo da IURD Marcelo Crivella já havia pedido a inclusão de templos religiosos como beneficiários da Lei Rouanet, em projeto de lei que tramitou durante os anos de 2005 e 2007, a partir de um discurso “culturalista” (Giumbelli apud Goulart 2016). Vemos, assim, que as definições de religião no Brasil passam por investigações de mecanismos que, ao regularem outros domínios que não o da fé, acabam por interferir no religioso. Destarte, a noção de cultura é uma chave importante para pleitear a legitimação de interesses religiosos no campo brasileiro (Giumbelli 2008).

É com base nesse tipo de chave interpretativa que podemos ler o pedido de patrimonialização da ayahuasca aliado também a disputas internas do campo ayahuasqueiro. Foi assim que esse pedido, em um primeiro momento, foi uma atividade conjunta do CEBUDV, Casa de Jesus Fonte de Luz e Alto Santo, que encaminharam a solicitação diretamente ao então ministro Gilberto Gil em solenidade realizada no Alto Santo em 2008. Como o pedido se relacionava à ayahuasca de um modo geral, isso implicava considerações que ultrapassavam os limites dos grupos envolvidos na petição, e que teriam impacto em todo o universo ayahuasqueiro nacional. Assim, novas reuniões realizadas na Assembleia levaram a um arranjo específico, que gerou muitas controvérsias. Especialmente porque Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz (Barquinha) e CEBUDV se autointitularam as comunidades “tradicionais” que utilizam a ayahuasca no Brasil na representação do pedido de patrimonialização

da bebida. Na realidade, as reuniões da Câmara Temática operaram uma divisão do universo ayahuasqueiro brasileiro em três “campos” distintos. O primeiro campo, intitulado “Campo originário”, abarcaria os povos indígenas, enquanto que o segundo campo, “Campo tradicional”, seria o dos três grupos em questão, e o “Campo Neo-Ayahuasqueiro” (ou eclético) abarcaria a ICEFLU e todos os demais usos religiosos da ayahuasca.

Tal fato gerou muitas controvérsias, disputas e protestos, especialmente pela exclusão da ICEFLU e dos indígenas das discussões, que reverberam até hoje. Excluída da confecção do pedido original feito pelos grupos autoproclamados “tradicionais”, a ICEFLU entrou com um pedido próprio junto à Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas. De fato, nos documentos produzidos a partir da Câmara Temática (Burlamaqui no prelo), observa-se claramente uma aliança tática entre Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV, que deixa manifesta a tentativa de aproximar essas denominações ao máximo entre si ao mesmo tempo operando um distanciamento o maior possível em relação a outras tradições ayahuasqueiras. Um dos documentos aí produzidos afirma, por exemplo, que Raimundo Irineu Serra e Daniel Pereira Mattos (ambos negros maranhenses, descendentes de escravos) fundaram entre 1910 e 1945 uma doutrina religiosa que rebatizou a Ayahuasca com o nome de ‘Daime’, mesclando a trajetória dos dois Mestres para conseguir como efeito a impressão de que a doutrina religiosa de ambos é a mesma.

Um dos momentos em que a polêmica entre os “tradicionalistas” e a ICEFLU se intensificou foi a realização do Seminário de Políticas Públicas, iniciativa da UDV, Alto Santo e Casa de Jesus Fonte de Luz junto com a Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, a Assembleia Legislativa do Acre, a Fundação Garibaldi Brasil e a Fundação Elias Mansour. Esse seminário foi construído em boa medida em oposição à ICEFLU e outras formas religiosas ayahuasqueiras. Ecoando também o já citado espírito legalista próprio da UDV e dos outros dois grupos citados, o evento contou inclusive com uma “Sessão Solene de Entrega dos títulos de Cidadão Acreano aos três Mestres Fundadores das comunidades tradicionais da ayahuasca, Mestre Irineu Serra, Mestre Daniel Mattos e Mestre Gabriel Costa”, realizada na Assembleia Legislativa do Estado do Acre. Aprovada por unanimidade pelos deputados estaduais presentes, essa homenagem reflete o estabelecimento de pontes dos grupos em questão com parlamentares e o poder público acreano, refletindo o caráter sectário do seminário, especialmente voltado para os interesses particulares dos três grupos religiosos que organizaram o evento (Goulart 2016; Assis 2017).

O seminário, que categorizava a ICEFLU enquanto linhagem “neoayahuasqueira” – fato encarado por ela como descaracterização e refutado por seus membros – produziu polêmicas ao sustentar que os usos “tradicionais” da ayahuasca se restringiam aos três grupos religiosos envolvidos na organização do evento. Aos indígenas, fora reservada a categoria de “povos originários”, que, de acordo com dados de nossa pesquisa de campo, corria o risco de ilustrar uma visão estereotipada e folclórica

acerca dos povos indígenas e evitava considerar os usos indígenas da ayahuasca como “tradicionais”, para não confundir a própria autocategorização e desejo de distinção dos grupos proponentes do evento. Um fato marcante e ilustrativo das discussões precedentes, que aconteceu durante essa ocasião, foi a leitura de uma carta aberta escrita por Alex Polari, porta-voz da ICEFLU, que contestava as designações propostas pelo seminário, defendia a primazia dos indígenas em relação ao uso da bebida sacramental e advogava o caráter tradicional da vertente daimista fundada por Sebastião Mota de Melo (Goulart 2016).

Em meio a essa disputa por autenticidade, e dada a complexidade de um pedido como esse, em toda a sua extensão e possibilidades de interpretação, o IPHAN abriu uma licitação para a realização do inventário, feita em 7 de novembro de 2011, cuja vencedora foi a empresa Marques & Barbosa – M&B Serviços Especializados, que ficou responsável pela realização da fase Preliminar do Inventário Nacional de Referências Culturais da Ayahuasca – INRC (Barros 2016). Feita a licitação e definida a equipe, o inventário começou a ser realizado em 2012, a partir da metodologia padrão adotada pelo IPHAN nos trabalhos de registro de patrimônio imaterial, a qual consiste em três etapas: 1- Levantamento Preliminar; 2- Identificação; 3- Documentação.

Para a realização do inventário, o Ministério da Cultura (MinC) considerou que o processo de patrimonialização da ayahuasca no Brasil deveria ser mais inclusivo, levando em conta também a ICEFLU e os povos indígenas. E foi a partir dessa proposta mais extensiva que o IPHAN deu seguimento ao INRC, destinado a avaliar a questão e levantar dados para o registro da ayahuasca, com o início de seus trabalhos em 2012, incluindo uma visita à vila Céu do Mapiá, de onde saiu positivamente impressionado com a organização, tamanho e sustentabilidade da comunidade (Goulart 2016).

Como uma espécie de resposta ao seminário de políticas públicas realizado em Rio Branco, diversos grupos ayahuasqueiros organizaram, em outubro de 2011, no Sítio das Pedras, em Vargem Pequena/RJ, o I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira, que obteve o apoio do Ministério da Cultura. Segundo Burlamaqui (no prelo), esse evento contou com apresentações musicais, danças, exposições e outras manifestações ligadas à temática ayahuasqueira, e teve como participantes diversos grupos ayahuasqueiros, vinculados ou não ao Santo Daime e a etnias indígenas.

Houve também o convite para que a Câmara Temática enviasse um representante. Tal convocação foi declinada, e seus representantes enviaram um comunicado oficial segundo o qual “não nos sentiríamos confortáveis participando de um evento que não tomamos parte em sua idealização e formatação e que tem como pauta discussões e abordagens diversas daquelas que [...] temos focado em nossas reuniões” (Burlamaqui no prelo:33). Nesse evento, a ICEFLU novamente enviou uma carta aberta escrita por Alex Polari, que enfatizava a pluralidade cultural ayahuasqueira, defendia a relevância dos povos indígenas em relação à bebida e questionava cate-

goricamente a noção exclusivista de “tradição” aplicada a si mesmos pelos grupos acreanos ligados à Câmara Temática. Segundo Goulart (2016), tanto a carta quanto o Encontro em si impactaram os representantes do IPHAN, que modificaram as diretrizes para o Inventário Nacional de Referências Culturais sobre usos da ayahuasca.

Seguindo a onda de homenagens públicas aos fundadores das religiões ayahuasqueiras, em 11 de julho de 2011, a União do Vegetal foi homenageada em sessão solene realizada na Câmara dos Deputados, em Brasília (Bernardino-Costa 2011). Analogamente, no dia 21 de dezembro de 2012, Raimundo Irineu Serra foi homenageado com a Comenda Volta da Empresa, honraria máxima concedida pela Prefeitura de Rio Branco aos cidadãos proeminentes da história da cidade, obtendo o grau de Chanceler, a mais alta distinção da Ordem (Burlamaqui no prelo).

O movimento de patrimonialização continua em curso, agora em um processo unificado em esfera federal através do IPHAN, travado pelos intensos conflitos entre os grupos ayahuasqueiros, alguns dos quais advogam em parte o monopólio do uso legítimo da bebida. O relatório do inventário do IPHAN foi concluído em dezembro de 2012, sem trazer ainda identificações sobre os bens culturais que seriam registrados para a patrimonialização. Em outubro de 2014, as recomendações do IPHAN sobre o inventário foram enviadas à sua equipe técnica, que passou a reelaborar o relatório, que corresponde à primeira das três etapas do processo de registro. Já em 2015, foi produzido o Relatório Final dessa etapa, com análise qualitativa das informações de pesquisa e diversos textos que abordaram os aspectos sociais, farmacológicos, legais e religiosos da ayahuasca.

Apesar disso, é importante notar que o relatório final, que foi apresentado publicamente na cidade de Rio Branco/AC no segundo semestre de 2017, ainda não traz identificações sobre os bens culturais, fazendo com que a patrimonialização permaneça em aberto. Outros desdobramentos dessa questão tiveram lugar na II Conferência Mundial da Ayahuasca, realizada em Rio Branco em outubro de 2016, que será abordada mais à frente.

Tradição e construção de narrativas identitárias

Neste momento, o importante para nós é notar que o processo de patrimonialização da ayahuasca descortina um quadro de relações sociais e políticas intensas e conflituosas no campo das religiões ayahuasqueiras. Ainda mais relevante é perceber, a partir da questão da patrimonialização da ayahuasca, a construção social das religiões ayahuasqueiras, suas identidades e suas “tradições”, bastante cambiáveis ainda nos dias de hoje, apesar dos clamores nativos por ancestralidade, imutabilidade e tradição. Este último ponto é especialmente interessante e muito marcado na questão da patrimonialização. Como vimos, Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV formaram alianças táticas no sentido de se colocarem como os grupos “tradicionais” da ayahuasca.

Isso mostra a importância que a ideia de tradição assume no campo religioso em geral e ayahuasqueiro em particular. A noção de ser “tradicional” funciona como uma espécie de “carimbo” de autenticidade que legitima o grupo perante a sociedade como um todo e dentro de seu campo religioso específico (Rodrigues 2016). Quem é “tradicional” tem mais poder e direitos na arena pública em questão. Vale notar que, de uma perspectiva mais estrutural, esse movimento em direção a uma “tradicionalização” do religioso não vai contra o processo de modernização da sociedade analisado por Weber (2004) e outros (Hervieu-Léger 2008). Ao contrário, é uma característica própria da sociedade contemporânea, em que, dentro do movimento mais geral de destradicionalização do religioso, complexidade social, individualização e consumo religioso de culturas exóticas, as “tradições” passam a ser valorizadas e muitas vezes o “retorno ao tradicional” representa um preenchimento de sentido, um redutor de complexidade e uma forma de distinção e autenticidade. Não é à toa que diversos movimentos culturais contemporâneos costumam enfatizar seus caracteres “absolutos”, “ancestrais”, de “retorno às raízes”, em suma, “tradicionais” (Goulart 2016).

Do ponto de vista das políticas culturais, a ideia de tradição e seus derivados, como “comunidades e povos tradicionais”, são relevantes para referendar os grupos sociais como legítimos ou não. É a partir desse tipo de lógica que é possível alguns afirmarem, por exemplo, que o uso da ayahuasca deveria ser proibido no mundo inteiro, com exceção dos povos indígenas. Afinal de contas, o uso “tradicional” da bebida pelas nações indígenas nada teria a ver com seus usos “contemporâneos” urbanos, que seriam uma forma de “apropriação cultural”. No campo das religiões ayahuasqueiras, a ideia de tradição desdobra-se em uma disputa de poder, distinção e legitimidade entre os grupos, estando presente em todos os contextos nos quais as religiões ayahuasqueiras estão inseridas. Como mostra Rodrigues (2016), os centros do Santo Daime da região metropolitana de Belo Horizonte, por exemplo, lutam entre si por protagonismo local a partir de disputas em torno da “tradição”, o que Goulart (2004) também sustentou ser uma tônica na relação interna dos grupos da Barquinha e da União do Vegetal.

Esses conflitos internos sobre a tradição em cada uma das religiões ayahuasqueiras é um interessante fator explicativo da aliança entre Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV. Ao se colocarem como tradicionais, essas denominações estão fazendo isso perante pelo menos três campos de luta diferentes, cada um com suas próprias especificidades: 1- A sociedade mais ampla, no sentido de um reconhecimento público de suas instituições e sua *cultura*; 2- O campo ayahuasqueiro de um modo geral, na direção de uma distinção em relação aos demais grupos e usos “não tradicionais” da ayahuasca; 3- A pluralidade interna de cada religião ayahuasqueira, em contraposição e ataque às “dissidências” e divisões internas de cada instituição.

Acontece que essa “tradicionalização” implica o estabelecimento de acordos institucionais, construção de narrativas em comum e diversas movimentações polí-

ticas por parte desses grupos. Em outros termos, essas “comunidades tradicionais” podem ser lidas como “tradições inventadas”, em uma acepção semelhante à de Eric Hobsbawn (Hobsbawn e Ranger 2004), entendidas aqui como processos de formalização e ritualização, normas de conduta, conjuntos de práticas construídos politicamente que procuram se estabelecer através de um suposto vínculo natural, continuísta e imemorial ao passado.

Curioso é que o discurso da “tradição” é sectário e exclusivista, configurando-se muitas vezes como uma *identidade contrastiva* (Cardoso de Oliveira 1976) em relação ao que não é tradicional. É isso que mantém o caráter distintivo dessa designação. Afinal, se todos forem tradicionais, então ninguém é. Ao se colocarem como as “comunidades tradicionais” da ayahuasca, e reservarem outras denominações para os outros, Alto Santo, Casa de Jesus Fonte de Luz e CEBUDV estão dizendo que os demais grupos não são tradicionais. Esse foi justamente um dos pontos de maior conflito. As cartas de Alex Polari representam bem isso, reivindicando pertencer a uma mesma tradição inaugurada pelo Mestre Irineu. Segundo Goulart (2016), porta-vozes do Alto Santo chegaram a sugerir que a ICEFLU seria uma “outra tradição”, diferente daquela dos “três troncos fundadores”. Temos aí uma hierarquização das tradições, que lembra um raciocínio orwelliano (Orwell 1994), segundo o qual todos seriam tradicionais, “mas uns são mais tradicionais que os outros”.

Revelar os processos que estão por trás da construção dessas identidades é importante para compreender a dinâmica do campo ayahuasqueiro contemporâneo e o papel da ICEFLU nesse cenário. Em geral, há uma invisibilização dessas construções históricas, fazendo essas identidades serem naturalizadas a posteriori. As religiões ayahuasqueiras, especialmente em sua relação de conflito com a ICEFLU, são um excelente lócus de observação dessas questões, que não se restringem a esses grupos, mas são um fenômeno muito mais geral, podendo ser observado em diversas outras entidades e religiões, como o caso do movimento cultural negro baiano (Goulart 2016), ou do “*neoguru*” brasileiro Janderson Fernandes, o “Sri Prem Baba”, visto como um “iluminado” pelos seus seguidores, que por diversos anos foi seguidor do Santo Daime e hoje lidera sua própria vertente religiosa, procurando invisibilizar sua relação histórica com a ICEFLU em suas aparições públicas (Assis 2017).

Uma nota curiosa é que, embora as entidades religiosas representadas na Câmara Temática se refiram a si mesmas como “comunidades tradicionais”, em oposição, por exemplo, à ICEFLU, segundo os decretos de lei brasileiros, a ideia de “comunidade tradicional” é definida principalmente pelo uso de territórios e seus recursos naturais (Goulart 2016). Não deixa de ser irônico, portanto, que, sob o ponto de vista da legislação brasileira, o Céu do Mapiá, sede da ICEFLU e que está localizado em uma Floresta Nacional, possa ser considerado mais tradicional que as “tradicionais”.

A II Conferência Mundial da Ayahuasca

O mais recente desdobramento da questão da patrimonialização da ayahuasca aconteceu durante a II Conferência Mundial da Ayahuasca, ou AyaConference, organizada pela ONG europeia International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS), sediada na Espanha⁸, que ocorreu entre os dias 17 e 22 de outubro de 2016 em Rio Branco, Acre, no campus da Universidade Federal do Acre (UFAC). Este foi um dos espaços de maior pluralidade ayahuasqueira que se tem notícia até os dias de hoje e um dos recortes mais significativos da complexidade do universo da ayahuasca, ou campo ayahuasqueiro. Estiveram presentes representantes de diversas etnias indígenas, religiões ayahuasqueiras, xamãs, psiconautas, terapeutas, sociólogos, antropólogos, cientistas de outras áreas do conhecimento, médicos, políticos, estudantes e uma multiplicidade de pessoas de várias línguas, povos e culturas de diversas partes do Brasil e do mundo (Assis 2017).

Um dos pontos culminantes desse evento foi justamente a discussão sobre a questão da ayahuasca como patrimônio, que aconteceu em uma reunião específica para tratar desse assunto realizada a portas fechadas somente para convidados durante o evento. A ideia de patrimonialização, como já demonstramos, foi evocada no Brasil especialmente a partir das religiões ayahuasqueiras, como forma de “proteção” do uso religioso da ayahuasca e de uma mudança de esferas no tratamento dado pelo Estado à questão, isto é, no intuito de a ayahuasca ser vista como algo da esfera da cultura, e não da justiça. Como vimos, a patrimonialização cultural da ayahuasca já é uma realidade no Peru. Ocorre que, no caso brasileiro, essa demanda deixou de lado, em um primeiro momento, importantes atores do campo ayahuasqueiro, especialmente a ICEFLU e os povos indígenas. Com o avançar das discussões, o IPHAN passou a incluir esses grupos no processo de patrimonialização, e isso aprofundou e complexificou muito o debate, uma vez que novos interesses e visões sobre o tema emergiram. No âmbito internacional, ONGs como o ICEERS também passaram a se preocupar com o movimento de patrimonialização da ayahuasca em seus próprios termos, qual seja, a ideia da bebida ser considerada um patrimônio imaterial da humanidade.

Essa multiplicidade de visões e interesses por vezes divergentes tornou a reunião sobre a patrimonialização um dos momentos cruciais da conferência. De acordo com um comunicado oficial dos organizadores, de circulação restrita: “Através desta reunião pretendemos iniciar um grupo de trabalho ao mais alto nível, de caráter internacional e heterogêneo, dedicado a promover e facilitar o debate sobre as dimensões culturais das práticas da ayahuasca, com um forte enfoque no potencial reconhecimento como patrimônio cultural imaterial da humanidade pela UNESCO.”

Segundo o relato de alguns dos participantes, houve um conflito aberto de posicionamentos na ocasião. Antropólogos vs. indígenas, indígenas vs. igrejas, igrejas

vs. antropólogos, igrejas vs. igrejas, todos vs. ICEERS, enfim, foram várias as combinações possíveis de contendas que se materializaram na ocasião. Houve indígenas que desafiaram os demais presentes a “curar” com a ayahuasca, conforme uma concepção de que são os povos originários os únicos e “verdadeiros” detentores do saber ayahuasqueiro. Em resposta, um antropólogo-ayahuasqueiro fez um discurso apaixonado reivindicando a sua própria legitimidade enquanto alguém que, de alguma forma, também representaria a bebida. Pelo lado das religiões, o posicionamento batia na seguinte tecla: era contrário a qualquer tipo de comercialização e “mistura” de outras substâncias ao ritual da ayahuasca e em direção a um “legalismo” ayahuasqueiro, em uma crítica velada aos indígenas e à ICEFLU, que “comercializariam” a bebida e utilizariam outras plantas juntamente com a ayahuasca em suas cerimônias. Pelo lado do ICEERS, havia o pleito do reconhecimento da ayahuasca como patrimônio da humanidade (Assis 2017).

Essas discussões levantam as seguintes e importantes questões: de quem é a ayahuasca, e quem pode decidir sobre sua utilização? Uma provocação interessante foi feita em uma das falas acadêmicas da conferência, segundo a qual a “ayahuasca é muito importante para ser deixada na mão dos psiquiatras”. Nesse caso, ela deveria ser colocada nas mãos de quem? Por se tratar de uma droga, a biomedicina “tem certeza” de que médicos especialistas são as maiores autoridades que podem dar um parecer sobre o assunto. Na medida em que é um fenômeno cultural e religioso, cientistas sociais podem argumentar que este é um assunto eminentemente antropológico. Os nativos, claro, sustentam que são eles quem mais sabem sobre o tema, e os ayahuasqueiros ocidentais podem argumentar que é uma questão de consciência e liberdade individual, que não pertence a ninguém, está aí para todos.

Esse quadro que esboçamos, que funciona aqui como um tipo ideal weberiano no sentido de ilustrar a configuração de interesses e discursos presentes no evento, não tem, portanto, a pretensão de reduzir necessariamente as opiniões de todas as pessoas que participaram da conferência, servindo para mostrar, em alguma medida, que tipo de conflito e interesse político está envolvido na questão da patrimonialização. Trata-se, em última instância, de definir quem são os agentes legítimos para se pronunciar sobre a bebida. Em comum, ayahuasqueiros presentes na reunião, de modo geral, concordam que o uso da ayahuasca é um assunto que deve ser tratado especialmente no âmbito da cultura. Mas as visões sobre isso são muito distintas. O título de uma matéria escrita por um representante do ICEERS no blog oficial da conferência⁹ espelha bem o posicionamento dessa instituição: “El poder está en la ayahuasca... no en quien la da” (“O poder está na ayahuasca... não em quem a dá”, tradução nossa). Em outros termos, pode-se apreender daí que a ayahuasca poderia ser tratada de modo dissociado dos contextos em que é utilizada, o que fortalece a tese de que é um patrimônio não territorializável, que não pertence a nenhum grupo, ou seja, não tem necessariamente caráter étnico, constituindo-se como um “patrimônio da humanidade”.

De fato, essa era uma das maiores bandeiras históricas do ICEERS, que remonta ao ano de 2011. Nesse período, o International Narcotic Control Board (INCB), das Nações Unidas, publicou um relatório anual fazendo menção à ayahuasca e sustentando um posicionamento que sinalizava o apoio para algumas políticas proibicionistas. Em contraposição a esse posicionamento é que começa a haver a articulação do ICEERS em favor do reconhecimento da ayahuasca e suas práticas como patrimônio imaterial da humanidade.

A reunião sobre patrimonialização ocorrida na conferência foi uma ideia do ICEERS na direção dos seus planos de nível internacional, isto é, debater estratégias para dar andamento ao processo de reconhecimento da ayahuasca e práticas associadas como patrimônio da humanidade. Para tanto, a reunião foi organizada a partir de seis meses de negociações e contou com mais de vinte convidados que, de alguma forma, estão relacionados à questão, como antropólogos, especialistas na discussão de patrimônio, tradutores e representantes dos diversos grupos ayahuasqueiros presentes no evento. Uma das premissas do ICEERS é que a ayahuasca está na direção de se tornar algo *mainstream* na sociedade ocidental, atraindo cada vez mais pessoas em busca do “novo” e do “misterioso”, inclusive celebridades de Hollywood e empreendedores do Vale do Silício, o que motivou inclusive um artigo do *New Yorker* sobre isso¹⁰.

Nesse ambiente expansionista, há também muitos casos complicados e graves relacionados ao turismo religioso, como o abuso de mulheres, a falta de segurança e credibilidade de algumas cerimônias, etc¹¹. Nesse sentido, ONGs como o ICEERS argumentam que é mais importante do que nunca criar mecanismos para salvaguardar e regular o uso da ayahuasca no mundo globalizado, como é o caso da patrimonialização.

Acontece que o posicionamento universalista do ICEERS não obteve a adesão imaginada junto aos grupos ayahuasqueiros. Para estes, a ayahuasca não era algo dissociado dos contextos culturais e sociais de seu uso. Aliás, para muitos deles nem sequer fazia sentido falar em “ayahuasca” como se fosse uma única bebida, genérica. Foi assim que alguns indígenas se expressaram em suas falas durante o evento. As etnias que mais ou menos diretamente participaram da conferência foram as seguintes: Yawanawa, Shanenawa, Jaminawa, Huni kuĩ, Apurinã, Manchinery, Katukina, Nukini, Puyanawa, Ashaninka, Madja, Jamamadi, Nawa, Shawādawa, Apolima-Arara, Jaminawa-Arara e Kuntanawa, que correspondem a três troncos linguísticos diferentes – Pano, Aruak e Arawa. Há diversos nomes pelos quais esses povos compreendem a bebida sagrada genericamente chamada pela comunidade científica de ayahuasca, como *uni*, para os Yawanawa, *nixi pae*, para os Huni Kui, ou *kamarāpi*, para os Ashaninka.

Para muitos desses povos indígenas, o que eles tomam não é a mesma coisa que se convencionou chamar de ayahuasca. Em um relato de campo colhido durante a conferência, um pajé ayahuasqueiro afirmava: “eu não sei o que é ayahuasca”. Isso porque, para ele, a bebida que seu povo comungava era outra, *nixi pae*. Isso revela

como os contextos culturais determinam fortemente a ideia que se tem sobre o chá. Bebida e cultura não poderiam ser vistas de forma isolada. Não seria somente a partir dos princípios ativos em comum que se poderia classificar a planta sagrada; igualmente importante seriam o ambiente e a forma pela qual ela é utilizada. Isso significa dotar a ayahuasca de um caráter étnico, algo que, de certa forma, era compartilhado pelas religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, com a diferença de que, neste último caso, havia a tendência à construção de uma narrativa monopolista sobre o consumo do daime/vegetal e um desejo de classificação entre usos sagrados e profanos, legítimos e ilegítimos que, de alguma maneira, passava ao largo dos questionamentos indígenas, mais ligados ao reconhecimento de sua cultura e seu povo e menos à proibição-restrição do uso em relação aos outros.

Esse caráter étnico do qual a bebida era dotada dificultou a união em torno da proposta do ICEERS sobre a patrimonialização em âmbito internacional. No fim das contas, o que a ONG estava propondo poderia se enquadrar como “apropriação cultural” – uma bebida de origem amazônica, preparada com plantas amazônicas e tradicionalmente usada por indígenas passando a ser consumida por um amplo público ocidental para os mais variados fins, não necessariamente vinculados às origens socioculturais do uso da ayahuasca. As diferenças de posicionamentos entre religiões, indígenas e antropólogos/cientistas também inviabilizaram a confluência dos interesses em torno de uma proposta em comum sobre a questão em âmbito nacional. Havia uma forte desconfiança por parte de muitos indígenas em relação ao movimento pela patrimonialização. Alguns, como Moises Pianko, consideravam que essa globalização da ayahuasca era uma forma de transformar o sagrado indígena em entretenimento, “patentear” e comercializar algo sagrado aos indígenas¹².

Houve quem acusasse alguns intermediários de “influenciar e contaminar as lideranças indígenas contra uma futura e benéfica patrimonialização”¹³. Por outro lado, alguns indigenistas acusaram os estrangeiros de apropriação cultural, isto é, de querer patrimonializar algo que “nada tem a ver com eles”. Outra reclamação foi de que o movimento de regulamentação da ayahuasca até então protegeu mais as religiões do que os indígenas. Como exemplo, alguns chegaram a citar a grande dificuldade que indígenas têm em transportar sua “garrafinha de cipó” em aviões, segundo eles muito maior do que aquela enfrentada por membros de religiões como o Santo Daime.

Interessante lembrar aqui que, muito embora todos os atores presentes na conferência evocassem a ideia do poder da bebida em si mesma, a própria discussão sobre a patrimonialização contém, de alguma forma, a ideia de propriedade, haja vista que a própria noção de “patrimônio cultural” é definida juridicamente no Brasil enquanto “bens”. Isso significaria dizer que a ayahuasca pertence a alguém, seja este alguém povos indígenas, religiões, acadêmicos, seja a “humanidade”. Acontece que, segundo várias interpretações nativas, a bebida sagrada é, ela mesma, um ator, ou um *actante* (Latour 2012). Aprofundando esse raciocínio, os grupos que fazem uso ritual da ayahuasca de um modo geral a consideram um “ser”, uma entidade dotada de cons-

ciência e mesmo “vontade” próprias. O etnobotânico Dennis Mckenna (irmão mais novo do famoso “guru” da Nova Era Terrence Mckenna), por exemplo, sustentou que a ayahuasca é uma espécie de “emissária do resto do planeta”, enquanto alguns indígenas procuraram inverter a relação de propriedade em relação à bebida, na qual “não é a ayahuasca que é nossa, mas nós é que somos da ayahuasca”. É assim que temos um quadro mais amplo, em que agentes “não humanos” também influenciariam nos acontecimentos.

Com todos esses dilemas, não houve uma solução consensual ou deliberação unânime tirada nessa reunião, que espelhou uma vez mais os intensos conflitos presentes no campo ayahuasqueiro. Mas não foi só isso. Além de mostrar as disputas desse campo, a conferência também revelou sua complexidade e ainda a emergência de diversos atores que têm se tornado relevantes no circuito urbano da ayahuasca e vêm construindo um verdadeiro pluralismo no campo ayahuasqueiro, com agentes variados em posição semelhante de poder, algo muito diferente, por exemplo, da relação totalmente assimétrica entre as religiões no campo religioso brasileiro mais amplo.

A maior “revelação” do evento nesse sentido foi demonstrar aquilo que autores como Rose (2010) e Labate e Coutinho (2014) já apontavam, a entrada dos indígenas no circuito religioso da ayahuasca, entrada esta que, ao que tudo indica, é cada vez mais crescente e autorreflexiva; ou seja, os indígenas estão se integrando progressivamente não só no circuito de religiosidade alternativa da ayahuasca, mas também nas questões que envolvem os aspectos legais e as discussões mais amplas sobre a bebida na sociedade contemporânea, reivindicando direitos e contrapondo-se a posicionamentos que não contemplam seus interesses. Essa crescente visibilidade indígena, aliada à disseminação internacional da ayahuasca em diversas formas de utilização, como o uso científico e terapêutico, questiona a autorrepresentação e o poder das religiões ayahuasqueiras sobre o tema (Assis 2017).

Muito embora os grupos tradicionalistas continuem fortes nesse campo, tenham articulado alianças entre si e diálogos diversos com o Estado e sejam atores fortíssimos nas questões jurídicas que envolvem a bebida, são cada vez mais questionados em sua pretensão de “tradicionalismo”, a partir de diversas frentes. Um sinal de que esses questionamentos começam a surtir efeito está na própria mudança da autoidentificação do Alto Santo, CEBUDV e Casa de Jesus Fonte de Luz durante a conferência. No início do evento, esses grupos se autorrepresentavam como comunidades “tradicionais” da ayahuasca. Ao final, as religiões ayahuasqueiras acabaram adotando uma autorrepresentação mais “leve”, em um claro sinal de que as diversas críticas recebidas de alguma forma também impactaram esses grupos. Desse modo, passaram a se denominar como centros “tradicionalistas”, evitando a palavra “tradicional”, fortemente debatida e contestada nessa autodesignação.

O terapeuta francês Jacques Mabit, por exemplo, questionou ironicamente em sua fala essa ideia de que as religiões fazem de si mesmas como “tradicionais”. Segundo ele, a Coca-Cola é mais antiga do que a mais antiga das religiões ayahuasqueiras.

Seria, portanto, necessário relativizar essa ideia de tradição. Um indígena que tomou a palavra também fez esse questionamento em outros termos, ainda mais “hereges” do ponto de vista das religiões. Segundo ele, esses “Mestres” das religiões que aí estão “começaram agora” no mundo da ayahuasca, enquanto os povos indígenas já consagram a bebida há “milhares de anos”. Alguns indígenas, como Benki Piyāko, liderança da etnia Ashaninka, chegaram inclusive a afirmar que seu povo faz esse uso há “milhões” de anos. Essa fala, embora equivocada do ponto de vista histórico, ilustra como os indígenas estão conscientes da força da “ancestralidade” na questão da legitimação do consumo da ayahuasca.

Como se vê, a II Conferência Mundial da Ayahuasca produziu um efeito significativo nos grupos ayahuasqueiros. eclodiu diversos conflitos internos, mas também impulsionou agenciamentos e auto-organização por parte dos atores. Alguns dizem que jamais houve uma reunião dentre tantas lideranças indígenas das etnias ayahuasqueiras como nesse evento, que, por sinal, motivou a realização de outros encontros indígenas para discutir em seus próprios termos algumas das questões colocadas pela conferência, incluindo a da patrimonialização. Nesse sentido, o evento visibilizou as controvérsias e abriu a *caixa preta* (Latour 2012) do uso da ayahuasca e de seu processo de patrimonialização, proporcionando assim um lócus sem precedentes para analisar as conexões sociais e fronteiras estabelecidas nesse universo, e os diferentes interesses e representações em jogo, inclusive dos próprios cientistas sociais, colocando em cheque identidades e visões constituídas e abrindo novos fronts de batalha¹⁴.

Considerações finais

Neste artigo, vimos que a ayahuasca é polifônica, polissêmica e policêntrica. O campo ayahuasqueiro é formado por uma multiplicidade, ou polifonia, de agentes, que incluem: as religiões ayahuasqueiras brasileiras, Santo Daime, UDV e Barquinha, cada qual com suas subdivisões internas; diferentes povos indígenas; acadêmicos e cientistas; vegetalistas e curandeiros amazônicos; neoayahuasqueiros e neoxamãs, ONGs internacionais, dentre outros, que estão inseridos e dialogam com os sistemas jurídicos, a política de drogas e a configuração religiosa de cada país.

Tudo isso forma um verdadeiro mosaico social multicor, no qual há uma pluralidade grande de agenciamentos, alianças, disputas e atores, fazendo com que a questão da ayahuasca seja complexa e varie bastante de país para país, podendo ser interpretada de maneira polissêmica, a partir de distintas chaves discursivas, tradições e narrativas. Nesse sentido, o Brasil apresenta-se como um cenário especialmente relevante e ao mesmo tempo único, não só porque é o berço das assim chamadas religiões ayahuasqueiras, mas também porque em terras brasileiras a ayahuasca é considerada legal para uso religioso. E foi a partir da articulação de alguns representantes das religiões ayahuasqueiras que se iniciaram as discussões sobre a patrimonialização da ayahuasca como bem imaterial do Brasil.

A entrada dos indígenas no cenário da patrimonialização, ilustrada de forma inédita durante os debates e apresentações que tiveram vez na II Conferência Mundial da Ayahuasca, deixou o tema ainda mais complexo, e a equipe responsável pelo inventário do IPHAN chegou à conclusão de que a segunda etapa do processo deve separar o contexto indígena do contexto não indígena, realizando, assim, dois inventários distintos. Essa decisão certamente terá impacto para os novos desdobramentos da patrimonialização da ayahuasca, incertos até este momento. A conceituação dos povos indígenas enquanto “originários” vai permanecer nessa nova configuração? Quais os efeitos da categorização “indígenas e não indígenas” sobre os interesses dos proponentes iniciais da patrimonialização, Alto Santo, UDV e Casa de Jesus Fonte de Luz? Como a ICEFLU irá se inserir e dialogar com os agentes desse campo nessa nova fase? Essas são perguntas que permanecem em aberto e prometem manter o debate aceso.

Podemos observar que estão em jogo, além das questões macroestruturais do tratamento estatal dado à ayahuasca como um todo, questões internas ao campo ayahuasqueiro, que se torna cada vez mais policêntrico. Em outros termos, trata-se de dizer quais são os usos mais legítimos e tradicionais, quem são os verdadeiros representantes da ayahuasca e das tradições religiosas que dela fazem uso. E, naturalmente, de apontar quais seriam os usos “ilegítimos” e “não tradicionais”, menos nobres. Trata-se, portanto, de uma disputa pela definição de situação. E de uma luta pelo monopólio do poder simbólico atrelado à bebida.

No tocante à ayahuasca, a patrimonialização movimenta interesses, por vezes divergentes, de grupos diversos, desde religiões institucionalizadas até terapeutas europeus e pesquisadores, passando também por diversos povos indígenas que utilizam a bebida considerada sagrada – grupos que frequentemente competem entre si dentro do campo ayahuasqueiro. Dessa forma, a justificativa do pedido de patrimonialização tendo como objetivo a mudança das esferas da justiça para a esfera cultural (do Ministério da Justiça para o MinC) serve mais como retórica do que como um correspondente fiel à realidade.

Isso porque, por mais que o reconhecimento patrimonial seja um elemento importante para a valorização cultural das questões relacionadas à ayahuasca, a política de drogas vigente e os aspectos farmacocômicos da ayahuasca continuam ligados à esfera legal e da justiça, e, ademais, a forte crítica dos três grupos em relação a práticas e grupos ayahuasqueiros que eles consideram espúrios e criminosos mostra que o debate criminal/legal continuaria em voga mesmo com o reconhecimento patrimonial da ayahuasca – impulsionado inclusive por nativos.

Em última instância, tornar a ayahuasca um patrimônio implica também dizer quem são seus legítimos “portadores”. Seriam os indígenas? As religiões ayahuasqueiras? Os brasileiros? Toda a humanidade? Novas pesquisas poderão acompanhar os desdobramentos dessa rica discussão sobre patrimonialização que envolve religião, cultura, uso ritual de psicoativos, meio ambiente e etnicidade.

Referências Bibliográficas

- ASSIS, Glauber Loures de. (2017), *A Religião of the Floresta: Apontamentos sociológicos em direção a uma genealogia do Santo Daime e seu processo de diáspora*. Belo Horizonte: Tese de Doutorado em Sociologia, UFMG.
- ASSIS, Glauber e LABATE, Beatriz. (2014), “Dos igarapés da Amazônia para o outro lado do Atlântico: a expansão e internacionalização do Santo Daime no contexto religioso global”. *Religião & Sociedade*, vol. 34, n°: 11-35.
- BARROS, Geovânia Corrêa. (2016), *Tradição e Modernidade no Campo Ayahuasqueiro: uma análise a partir dos processos de regulamentação e patrimonialização da ayahuasca no Brasil no período de 1985/2016*. Campina Grande: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UFCG.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. (2011), *Hoasca – ciência, sociedade e meio ambiente*. Campinas: Mercado das Letras.
- BEYER, Peter. (2006), *Religions in Global Society*. New York: Routledge.
- BOURDIEU, Pierre. (1989), *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BURLAMAQUI, Flávia. (no prelo), *História política recente da ayahuasca (1991-2012)*.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976), “Identidade Étnica, Identificação e Manipulação” In: _____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- DIAS, Maíra de Oliveira. (2015), *Processos de Patrimonialização no Campo Religioso Brasileiro: o caso do Santo Daime*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado em Ciências das Religiões, UFPB.
- GIUMBELLI, Emerson. (2008), “A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil”. *Religião & Sociedade*, vol. 28, n° 2: 80-101.
- GOULART, Sandra. (2004), *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp.
- _____. (2016), “Ayahuasca e políticas públicas culturais: Estratégias de reconhecimento público das religiões ayahuasqueiras”. In: B. Labate et al. *Drogas, Políticas Públicas e Consumidores*. Campinas: Mercado das Letras.
- GOULART, Sandra e LABATE, Beatriz. (2016), “Religião, política e cultura: O uso da ayahuasca como patrimônio cultural”. Paper apresentado na 30ª *Reunião Brasileira de Antropologia*, João Pessoa/PB.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2008), *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes.
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence. (2004), *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOMAN, Joshua. (2017), *Disentangling the Ayahuasca Boom: Local Impacts in Western Peruvian Amazonia. The World Ayahuasca Diaspora: Reinventions and Controversies*. New York: Routledge.
- LABATE, Beatriz. (2004), *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado das Letras.
- _____. (2012), “Paradoxes of ayahuasca expansion: The UDV-DEA agreement and the limits of freedom of religion”. *Drugs: Education, Prevention & Policy*, vol. 19, n° 1: 19-26.
- _____. (2014), “The internationalization of Peruvian vegetalismo”. In: B. Labate e C. Cavnar. *Ayahuasca shamanism in the Amazon and Beyond*. Nova York: Oxford University Press.
- LABATE, Beatriz e COUTINHO, Tiago. (2014), “O meu avô deu a ayahuasca para o mestre Irineu: reflexões sobre a entrada dos índios no circuito urbano de consumo de ayahuasca no Brasil”. *Revista de Antropologia da USP*, n° 2, vol. 57, no prelo.
- LABATE, Beatriz e JUNGABERLE, Henrik. (2011), *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.
- LATOUR, Bruno. (2012), *Reagregando o social: uma introdução a teoria do ator-rede*. Salvador/Bauru: EDUFBA/EDUSC.
- MORI, Bernd Brabec. (2011), “Tracing Hallucinations: Contributing to a Critical Ethnohistory of Aya-

- huasca Usage in the Peruvian Amazon". In: B. Labate e H. Jungaberle. *The internationalization of Ayahuasca*. Berlim: Lit Verlag.
- ORWELL, George. (1994), *A revolução dos bichos*. São Paulo: Globo.
- REHEN, Lucas. (2011), *Música, emoção e entendimento: a experiência de holandeses no ritual do Santo Daime*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UERJ.
- RODRIGUES, Jacqueline Alves. (2016), *Santo Daime e tradição – múltiplas visões. Perspectivas de grupos da RMBH*. Belo Horizonte: Monografia de Graduação em Ciências Sociais, UFMG.
- ROSE, Isabel Santana de. (2010), *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFSC.
- WEBER, Max. (2004), *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Sites consultados

- BOMFIM, Juarez Duarte. (2016), "Festa ayahuasqueira no Acre. AYA2016. II Conferência Mundial da Ayahuasca". *Jornal Grande Bahia*, 6 nov. 2016. Disponível em: <http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca>. Acesso em: 15/11/2017.
- ICEERS. ICEERS. Disponível em: www.iceers.org. Acesso em: 15/11/2017.
- LEVY, Ariel. (2016), "The drug of choice for the age of kale". *The New Yorker*, 12 set. 2016. Disponível em: <http://www.newyorker.com/magazine/2016/09/12/the-ayahuasca-boom-in-the-u-s>. Acesso em: 05/12/2017.
- LOPES, Marina. (2016), "Millennials on Spirit Quests Are Ruining Everything About Ayahuasca". *Motherboard*, 27 out. 2016. Disponível em: https://motherboard.vice.com/en_us/article/millennials-on-spirit-quests-are-ruining-everything-about-ayahuasca?utm_source=mbfb. Acesso em: 05/12/2017.
- MONROE, Rachel. (2017), "Sexual Assault in the Amazon". *The Cut*, 18 jan. 2017. Disponível em: <http://nymag.com/thecut/2017/01/sexual-assault-ayahuasca-tourism.html>. Acesso em: 05/12/2017.
- WORLD AYAHUASCA CONFERENCE 2016. (2016), "Día 6: El poder está en la ayahuasca... no en quien le da". *Aya Conference* 2 nov. 2016. Disponível em: <http://www.ayaconference.com/index.php/el-poder-esta-en-la-ayahuasca-no-en-quien-la-da/>. Acesso em: 05/12/2017.

Notas

- ¹ Vale lembrar que as plantas que compõem a ayahuasca são nativas da Amazônia, o que motiva discussões sobre a exportação dessas espécies, sustentabilidade, plano de manejo, dentre outras.
- ² Discussões mais aprofundadas sobre os aspectos químicos da ayahuasca e sobre seus efeitos no organismo humano podem ser encontradas em Labate & Jungarberle (2011).
- ³ O nome oficial do grupo é Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo, ou CICLU – Alto Santo.
- ⁴ Acrônimo de Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal.
- ⁵ Para tanto, lançamos mão de um extenso trabalho de campo que abarcou a pesquisa in loco dos autores em igrejas do Santo Daime nos estados de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Acre e Amazonas, centros da União do Vegetal em Minas Gerais, Acre e Pernambuco, núcleos da Barquinha no Acre e rituais indígenas no estado acreano; entrevistas semiestruturadas com membros e lideranças dessas religiões e com representantes indígenas; entrevistas em profundidade com pesquisadores da temática da ayahuasca no Brasil; e a pesquisa etnográfica de ambos os autores na II Conferência Mundial da Ayahuasca e diversos outros eventos e seminários acadêmicos sobre o tema.
- ⁶ Tal visão procura se arvorar em narrativas que exaltam o Estado e as leis brasileiras, construir relações

- próximas com agentes-chave do poder público, enfatizar a oposição da ayahuasca em relação às “drogas”, afastar a ayahuasca de qualquer comparação com outras “plantas de poder” como a *cannabis*, etc.
- ⁷ De acordo com Dias (2015:18): “Retornando ao histórico das políticas patrimoniais e sua relação com o campo religioso brasileiro, após 44 anos de tombamentos que somente abarcavam a Igreja Católica, em 1982 houve o tombamento do primeiro bem patrimonial religioso não-católico: era o tombamento do *Ilê Axé Iyá Nassô Oká* ou Terreiro da Casa Branca do Engenho Velho”.
- ⁸ Em seu website oficial (www.iceers.org), a ONG define-se como uma organização que tem como objetivos “1- a integração da ayahuasca, iboga e outras plantas tradicionais como ferramentas terapêuticas na sociedade moderna, e 2- a preservação das culturas indígenas que têm usado essas espécies de plantas desde a antiguidade [...]” (tradução nossa). Acesso em: 15/11/2017.
- ⁹ Disponível em: <http://www.ayaconference.com/index.php/el-poder-esta-en-la-ayahuasca-no-en-quien-la-da/>. Acesso em: 15/11/2017.
- ¹⁰ Disponível em: <http://www.newyorker.com/magazine/2016/09/12/the-ayahuasca-boom-in-the-u-s>. Acesso em: 15/11/2017.
- ¹¹ Cf. <http://nymag.com/thecut/2017/01/sexual-assault-ayahuasca-tourism.html>. Acesso em: 05/12/2017.
- ¹² Cf. https://motherboard.vice.com/en_us/article/millennials-on-spirit-quests-are-ruining-everything-about-ayahuasca?utm_source=mbfb. Acesso em: 05/12/2017.
- ¹³ Cf. <http://www.jornalgrandebahia.com.br/2016/11/festa-ayahuasqueira-no-acre-aya2016-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca>. Acesso em: 05/12/2017.
- ¹⁴ Como exemplo dos desdobramentos dessa conferência e da crescente agência indígena no campo ayahuasqueiro brasileiro, esse evento motivou os povos indígenas ayahuasqueiros a se articularem entre si e realizarem seus próprios fóruns para discutir a temática da bebida sagrada, como foi o caso da 1ª Conferência Indígena da Ayahuasca, realizada durante a edição final deste artigo, entre os dias 14 e 17 de dezembro de 2017 na terra Puyanawa em Mâncio Lima/AC, ocasião em que também foi bastante debatida a questão da patrimonialização da bebida.

Recebido em: 31 de maio de 2017
Aceito em: 27 de fevereiro de 2018

Glauber Loures de Assis (glauberloris@hotmail.com)
Doutor em Sociologia pela UFMG.

Jacqueline Alves Rodrigues (jacqueline.art@gmail.com)
Mestranda em Antropologia pelo PPGAN/UFMG.

Resumo:

De quem é a ayahuasca? Notas sobre a patrimonialização de uma “bebida sagrada” amazônica

Este artigo procura discutir a patrimonialização da ayahuasca, bebida psicoativa de origem amazônica usada ritualmente por religiões institucionalizadas, como o Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha; povos indígenas, como os Yawanawa e os Ashaninka; e toda uma gama de pessoas que vão dos vegetalistas peruanos aos neoxamãs que habitam as grandes metrópoles. A partir das discussões em torno do processo de patrimonialização envolvendo essa bebida, veremos que a ayahuasca é polifônica, polissêmica e policêntrica; que existe um verdadeiro campo ayahuasqueiro, permeado de alianças e conflitos internos; e que a patrimonialização da ayahuasca revela uma cartografia complexa, em que há a convivência de diferentes epistemologias e intensas disputas de poder.

Palavras-chave: ayahuasca, patrimônio imaterial, Santo Daime, União do Vegetal, tradição

Abstract:

To whom does the ayahuasca belong? Notes on the patrimonialization of a “sacred beverage” from Amazon

This article seeks to discuss the patrimonialization of ayahuasca, a psychoactive beverage from Amazonian region ritually consumed by institutionalized religions, such as Santo Daime, União do Vegetal and Barquinha; indigenous peoples, such as the Yawanawa and the Ashaninka; and a whole range of people, from the Peruvian vegetalistas to the neoshamans that inhabit the large urban centres. From the debate on the process of patrimonialization involving this beverage, we see that ayahuasca is polyphonic, polysemic and polycentric; that there is a true ayahuasca field, permeated by alliances and internal conflicts; and that the patrimonialization of ayahuasca reveals a complex cartography, where there is the coexistence of different epistemologies and intense power struggles.

Keywords: Ayahuasca, intangible heritage, Santo Daime, União do Vegetal, tradition