

Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca¹

Júlia Otero dos Santos (PPGAS DAN-UnB/Brasília)

Abstract

Esse trabalho investiga os possíveis significados, contextos, atores e redes que emergem a partir do pedido de reconhecimento do uso da Ayahuasca em rituais religiosos como patrimônio cultural do Brasil por parte de algumas religiões. A variedade de usos e concepções por parte do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, bem como de alguns povos ameríndios acerca da bebida acaba por colocar a própria beberagem no centro da questão, obviando de certa forma os modos de fazer, saber e transmitir envolvidos nesse cenário.

A diversidade onomástica, dos mitos de origem, dos símbolos e dos rituais que gravitam em torno da bebida nos faz questionar se estamos sempre diante de um mesmo objeto quando se pretende inventariar os usos rituais da Ayahuasca, conforme sugestão do Iphan. Ao analisarmos alguns dos contextos de seu uso – como nas igrejas associadas no pedido de patrimonialização e em alguns povos ameríndios –, buscamos mostrar como a bebida é um agente não-humano associado a humanos em diferentes redes ou contextos, o que nos impede de pensá-la como um objeto único significado de diferentes formas: cada contexto cria sua “Ayahuasca”.

Nos termos de Gell (1998), podemos concebê-la como um agente sempre causador de efeitos em sua vizinhança. Com Latour (1988), podemos pensá-la enquanto um ator ou actante associado em várias redes. E em um vocabulário wagneriano, investigamos como o contexto molda o objeto (Wagner 1981).

Palavras-chave: Ayahuasca, contexto, agência

¹ Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém-Pará, Brasil. Esse trabalho é parte de um dossiê mais completo sobre o pedido de patrimonialização da Ayahuasca produzido no âmbito da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” ministrada pela professora Marcela Coelho de Souza no PPGAS DAN/UnB no segundo semestre de 2008. O dossiê foi elaborado coletivamente e agradeço a meus estimados colegas Walison Vasconcelos, Paulo Roberto Nunes Ferreira, Carolina Pedreira, Antonio R. Guerreiro Júnior e Pedro de Lemos MacDowell a autorização e o incentivo para submetê-lo à apresentação. Reproduzo aqui com uma série de alterações a parte de minha autoria, sempre inspirada pelas discussões e reflexões dos colegas. Sem as contribuições de Marcela Coelho de Souza bem como suas aulas esse trabalho não seria possível. Agradeço às funcionárias do Iphan Sílvia Guimarães e Fabíola Cardoso pelo acesso ao processo e pelos esclarecimentos prestados sempre que solicitadas.

1. Introdução - Patrimônio cultural no Brasil: alguns apontamentos

Inspirado pela Convenção da Unesco sobre a Salvaguarda do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972, e pela Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular, de 1989, documento proposto por alguns países de Terceiro Mundo, o Estado brasileiro vem buscando criar e implementar meios de proteção e promoção dos modos de criar, fazer e viver característicos dos mais diversos grupos integrantes da sociedade nacional. É nesse ambiente de discussão promovido pela Unesco que surgem expressões como “patrimônio intangível” ou “patrimônio imaterial”. Este conceito, segundo Sant’Anna (2006: 17), enfatiza mais o processo e o conhecimento envolvidos na produção de um bem cultural do que propriamente o produto em si. Em agosto de 2008 foi aprovado no Brasil o Decreto nº 3.551, instituindo o registro de bens culturais de natureza imaterial.

Interessa-nos aqui analisar as implicações e os possíveis pressupostos quanto à natureza do “objeto” envolvido no pedido por parte de algumas religiões de reconhecimento do uso religioso da Ayahuasca como patrimônio cultural do Brasil. No Processo 01450.008678/2008-61, aberto em 20/05/08, a Prefeitura de Rio Branco-AC, a partir do diálogo com os três troncos fundadores das doutrinas contemporâneas ayahuasqueiras, solicitou ao Ministro da Cultura que se instaurasse o “processo de reconhecimento do uso da Ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira”². A justificativa apresentada no documento é a afirmação de que “as doutrinas do Daime/Vegetal como estabelecidas por seus mestres fundadores tornaram-se partes indissociáveis da sociedade brasileira, podendo assim receber nosso reconhecimento como patrimônio cultural do nosso país”. Ainda nesse documento, afirma-se que a utilização ritual da Ayahuasca preenche os quesitos que permitiriam caracterizá-la como patrimônio imaterial.

Quais seriam esses quesitos? Uma breve investigação da legislação pertinente e dos materiais governamentais produzidos sobre o patrimônio imaterial nos mostra como os conceitos e definições não possuem contornos muito nítidos, o que pode gerar alguma confusão nos trâmites e/ou evitar o engessamento dos procedimentos de reconhecimento e registro dos bens imateriais. O Decreto nº 3.551 somente menciona

² Os três troncos envolvidos na solicitação são: Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo (CICLU- Santo Daime); Casa de Jesus – Fonte de Luz (Barquinha) e Centro Espírita Beneficente União do Vegetal – UDV. O CEFLURIS, uma linha do Santo Daime fundada pelo Padrinho Sebastião Mota Melo, segundo o documento, não foi convidado a entrar na comissão “por ter elementos complementares destoantes das demais doutrinas”.

os critérios de continuidade histórica e relevância nacional para a memória, identidade e formação da sociedade brasileira. Nesses critérios, parece caber uma diversidade de manifestações, classificadas pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (Iphan) – órgão vinculado ao Ministério da Cultura e responsável pela política do patrimônio – em quatro categorias ou Livros de registro:

“Livro dos Saberes – para o registro de conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades; Livro das Celebrações – para as festas, rituais e folguedos que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e outras práticas da vida social; Livro das Formas de Expressão – para a inscrição das manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas; e o Livro dos Lugares – destinado à inscrição de espaços como mercados, feiras, praças e santuários onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas” (Sant’anna, 2006: 20).³

É nesse escopo de materialização da cultura que o patrimônio cultural imaterial ganha (às vezes literalmente) substância. Como o uso ritualizado de uma bebida de origem indígena em religiões com forte caráter sincrético pode figurar nessa política?

Nesse cenário em construção, desenvolvo algumas reflexões acerca da solicitação junto ao Iphan por parte de algumas religiões que fazem uso da bebida composta pelo cipó denominado de Jagube ou Mariri (*Banisteropsis caapi*) e pela folha da Chacrona ou Rainha (*Psychotria viridis*). Em reunião realizada em 26/11/2008, a Câmara do Patrimônio Imaterial⁴ recusou o registro da Ayahuasca como patrimônio cultural do Brasil sob a alegação de que o pedido não representaria elementos suficientes para a identificação do objeto do Registro em relação às categorias e critérios estabelecidos pelo Decreto 3551/2000. Segundo a ata da reunião, “comidas, bebidas, assim como crenças, filosofias e teologias, não constituem em si bens culturais passíveis de Registro, mas sim, referências para a produção e reprodução de processos, representações e práticas culturais”. Ainda segundo o documento, no caso em questão caberia uma “investigação dos usos rituais da Ayahuasca e seu papel na constituição de referências culturais para os grupos sociais envolvidos”. Sugere-se, assim, “a realização

³ O Decreto nº 3.351 prevê a possibilidade de abertura de novos Livros de Registro.

⁴ Essa câmara é composta por notáveis e tem entre outras funções fazer uma triagem dos processos que devem seguir adiante.

de um inventário⁵ amplo acerca dos rituais em que se faz uso da Ayahuasca, a partir de sua origem indígena, até os dias atuais”.

O estabelecimento de uma continuidade entre a origem ameríndia e os usos religiosos por não-índios parece pressupor que estamos diante de um objeto único, uma bebida com atributos e propriedades fixos independente de sua inserção em diferentes contextos e redes. A decisão da Câmara dá a entender que os solicitantes parecem confundir o produto – a Ayahuasca – com seus modos rituais de utilização. A materialidade da bebida parece capturar a todos (religiosos, órgão responsável pelas políticas de patrimônio e pesquisadores), obscurecendo a percepção de que o estatuto ontológico das coisas depende de suas relações em um contexto específico.

Como nos ensina Wagner (1981), os significados são função dos modos pelos quais criamos e, por outro lado, experimentamos contextos, vindo a existir, portanto, somente em relação. Conseqüentemente, não existem significados primários. A operação de definir ou estender uma palavra ou um elemento simbólico é a mesma, ou ainda: “todo uso de um elemento simbólico é uma extensão inovadora de associações adquiridas por meio da integração convencional a outros contextos”⁶ (1981: 39). Logo, os significados primários são definidos de acordo com a importância e prioridades determinadas socialmente, o que leva o autor a afirmar que a definição primária é um compromisso ideológico.

Por que supor que a Ayahuasca é desde sempre (ou, em vocabulário wagneriano, primariamente) indígena? A continuidade entre origem indígena e uso religioso não deve ser tomada como óbvia. Não questiono aqui a ciência indígena envolvida na invenção e preparo da bebida, nem o fato de serem os índios os precursores de seu uso. É consenso que a disseminação da Ayahuasca ocorreu a partir do contato das populações locais com alguns povos indígenas que se relacionam com o cipó, principalmente a partir do segundo fluxo de exploração da borracha, durante as primeiras décadas do século XX. Não houve, contudo, uma coalizão de interesses entre os povos indígenas que também se utilizam da planta e as religiões ayahuasqueiras. A preocupação do órgão com o acesso ao conhecimento tradicional produzido por índios é compreensível, pois o registro de um bem cultural de origem ameríndia que exclua esses povos poderia eventualmente criar descontentamentos e futuras reivindicações. Não se

⁵ No âmbito das políticas para o patrimônio imaterial, o inventário tem como objetivo a produção de conhecimento sobre as expressões culturais.

⁶ Tradução minha. Todas as traduções dos textos que aparecem na língua original são minhas.

pretende ignorar os interesses e entendimentos desses povos quanto à possível declaração do uso ritual da bebida como patrimônio imaterial do Brasil, mas apenas evitar que nesse processo, a bebida seja concebida como um objeto “lá no mundo (moderno, claro)” independentemente de seus contextos de uso.

Ainda que não se faça nenhuma descrição das formas rituais de utilização da beberagem, dos saberes envolvidos e da participação das pessoas na carta em que se solicita o pedido de registro, o objeto de reivindicação, contudo, não deixa de ser seu uso ritualizado, conforme expresso em trecho da solicitação: “reconhecimento do *uso da Ayahuasca em rituais religiosos* como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira” (grifo meu). Apesar dessa lacuna no processo, há uma literatura considerável a respeito do uso ritual da Ayahuasca, a qual nos serve aqui de material para reflexão.

2. Daime, Vegetal, Hoasca: a Ayahuasca no contexto religioso

A Ayahuasca – com sua multiplicidade de nomes e contextos – parece ser esse objeto que se alterna na posição de agente ou paciente nos diferentes ambientes em que aparece conforme pensado por Gell em *Art and Agency* (1998). Se pensamos junto com o autor, a agência não enquanto intuição não mediada, mas a partir da detecção de seus efeitos no ambiente causal, estamos mais preparados para traçar as movimentações em torno da Ayahuasca e para levar a sério o que seus “consumidores” estão nos dizendo. Interessa-me percorrer os caminhos da beberagem, buscando perceber como ela atua no campo da ação social nos diferentes espaços em que circula. A bebida aparece, assim, ora como um agente sempre causador de efeitos em sua vizinhança, ora enquanto índice – instrumento da agência social de humanos e não-humanos.

Embora o interesse maior de Gell seja nos objetos artísticos, sua teoria antropológica acerca da mobilização de princípios estéticos no curso da interação social pode ser facilmente estendida para contextos em que o foco não seja uma estética, uma vez que o autor nos fornece um vocabulário para lidarmos com um universo no qual humanos e não-humanos imprimem sua ação, ou seja, causam efeito em sua vizinhança⁷.

E quando se trata de juntarmos humanos e não-humanos também não podemos deixar de recorrer ao pensamento de Latour (1988: 35). Em *The Pasteurization of*

⁷ Seguramente, Gell aprovaria tal apropriação de sua teoria: “antropologia da arte, para reiterar, é somente antropologia mesmo, exceto que ela lida com essas situações nas quais há um ‘índice de agência’ que é normalmente um tipo de artefato” (1998: 66).

France, a partir da exegese de textos científicos e da premissa de que tudo está envolvido em uma relação de forças – não se pode saber a priori o que é forte e o que é fraco em tempos de guerra – Latour investiga a ciência de Pasteur, seguindo as traduções, desvios e divergências dos cientistas e médicos do período. Ao incluir o invisível, a ação e intervenção dos micróbios na vida social, o pasteurianismo reorganizou a sociedade, expandindo-a para além das relações sociais

Uma inspiração metodológica aqui é a idéia latouriana de que não conhecemos de antemão os agentes envolvidos na ação, ou nas palavras do autor: “nós não sabemos quem são os agentes que fazem o mundo. Devemos começar com essa incerteza se pretendemos entender como, pouco a pouco os agentes definem uns aos outros, intimando outros agentes e atribuindo a eles intenções e estratégias” (1988: 35). As coisas só ganham existência a partir de testes de força o que soa muito similar à idéia de Gell de que não se pode dizer que alguém/algo é um agente antes que *aja como tal*, ou seja, que perturbe o ambiente causal de modo que a perturbação possa ser atribuída à sua agência (1998: 20).

Os mundos que nos interessam aqui gravitam em torno de (outros) mundos conhecidos por meio do uso da Ayahuasca⁸. As doutrinas religiosas envolvidas no pedido de patrimonialização surgem em diferentes períodos do século XX e têm em comum o fato de ser fruto do encontro de migrantes nordestinos que foram trabalhar nos seringais da Amazônia ocidental com as tradições locais, principalmente dos povos indígenas da região. É no meio de um ambiente até então desconhecido e de um trabalho árduo que Irineu Serra (1892-1971), Daniel Pereira de Mattos (1888-1958), ambos maranhenses, e José Gabriel da Costa (1922-1971), baiano, conhecem a Ayahuasca e fundam, respectivamente, o CICLU - Santo Daime por volta de 1930, a Barquinha em 1945 (ambos no Acre), e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, mais conhecido como União do Vegetal ou UDV em Rondônia em 1961.

Cada um dos fundadores tem sua história de contato e revelação com a bebida, a qual sempre envolve um mito fundador. Os relatos de adeptos e os textos acadêmicos divergem quanto a alguns pontos e datas referentes aos fundadores e à origem das

⁸ Diante da variedade de nomes (e até mesmo das folhas que se unem ao cipó no preparo da bebida) pelo qual a Ayahuasca é conhecida entre os adeptos das diferentes doutrinas religiosas, povos ameríndios e outros grupos que fazem uso da bebida, é preciso esclarecer que optamos por usar essa denominação para identificarmos a bebida composta pela *Banisteropis caapi* e pela folha da *Psychotria viridis* por ser esse o nome que consta no processo do Iphan. A Ayahuasca, do quéchua “cipó dos deuses” ou “vinho das almas”, é certamente o nome mais popular da combinação do cipó com a chacrona e pode até mesmo ser vista como a porta-voz (Latour 1988) do yagé, shori, kamarampi, nixi pae, daime, hoasca, outros nomes que o preparado dessas plantas pode receber.

religiões, o que é perfeitamente compreensível uma vez que se trata de doutrinas cuja transmissão é principalmente oral. Assim, também as interpretações acerca dos principais símbolos dessas religiões são diversas e ricas.

Raimundo Irineu Serra conheceu a bebida provavelmente por volta de 1914 em um seringal no Acre. Após uma *miração* – visões experimentadas durante a força psicoativa da bebida – com uma mulher chamada Clara, a Rainha da Floresta, associada à Virgem Nossa Senhora da Conceição Imaculada, Irineu começa a fazer uso da bebida em rituais com valores cristãos. É a partir dessa experiência e com a autorização da Rainha da Floresta para realizar trabalhos de cura que surge o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU)⁹ (cf. Oliveira, 2007: 177).

Daniel Pereira de Mattos começou seus trabalhos com Ayahuasca no CICLU, comandado por Irineu. Segundo Araújo (2004), Daniel recebeu duas vezes uma mensagem de dois anjos que desciam do céu com um livro para ele, a primeira vez tendo sido em um sonho e a segunda, anos depois, enquanto encontrava-se enfermo e era tratado por Irineu Serra. Após a revelação, Daniel cria sua própria linha religiosa, primeiramente denominada Capelinha e mais tarde de “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz”, comumente conhecida como Barquinha.

Segundo Lúcia Gentil e Henrique Gentil (2004), José Gabriel da Costa conheceu a bebragem em 1959 com outros seringueiros em um seringal próximo à fronteira com a Bolívia, onde bebeu o chá com sua família durante três anos “vivenciando um processo de recordação de sua missão de (re)criar a União do Vegetal” (Gentil e Gentil, 2004: 561). A doutrina constituída por Mestre Gabriel é uma obra milenar cujo criador foi o rei Salomão e que, por não ter tido continuidade na Terra, ficou desconhecida por muitos séculos e foi resgatada por Gabriel, que se apresenta como o re-criador dessa “obra milenar”.

Todas essas doutrinas são cristãs e se reconhecem de alguma forma como a fusão de elementos de diferentes religiões, como o kardecismo e a umbanda. Nesse

⁹ O CICLU é, portanto, a igreja fundadora do Santo Daime. Com a morte de Irineu (e após já ter organizado rituais do Alto Santo na Colônia 5000), um de seus seguidores, Sebastião Mota de Melo (1920-1990), sai do CICLU, funda o Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), introduz mudanças organizacionais e adiciona o sacramento da Santa Maria (*cannabis sativa*). O CEFLURIS é uma linha mais expansionista do Santo Daime, mantendo igreja em vários lugares do Brasil e até mesmo fora do país. Podemos suspeitar que pelo tom do documento encaminhado ao Iphan o CEFLURIS não faz parte das doutrinas que solicitaram o pedido de patrimonialização devido ao sacramento da Santa Maria, “por ter elementos complementares destoantes das demais doutrinas” conforme se lê no documento. É importante, todavia, frisar que nem todas as igrejas ligadas a essa linha fazem uso dessa planta de poder.

universo no qual rituais e símbolos diferenciam-se de uma religião para outra e cercado de uma áurea de segredo, a Ayahuasca é o fio condutor de nossa análise.

A primeira coisa que nos chama a atenção é a variedade de nomes atribuídos à bebida ingerida nos rituais. No Santo Daime, ela é conhecida como Santo Daime ou simplesmente Daime, nome pelo qual também é chamada na Barquinha, que também adota o termo Chá. Na UDV, é denominada de Vegetal ou Hoasca. Esses nomes materializam-se a partir das diferentes histórias de contato de seus fundadores com a bebida. Uma investigação mais detalhada das concepções que os adeptos fazem da beberagem revela-nos algumas distinções entre o Daime e a Hoasca. Para os adeptos da UDV, ela aparece como instrumento de concentração mental que possibilita a recepção dos ensinamentos da doutrina. Já para aqueles que tomam o Daime, a bebida é claramente percebida como um ser dotado de intenções, aproximando-se, assim das visões indígenas e vegetalistas acerca da Ayahuasca¹⁰.

Como coloca Couto (2004), a bebida é sagrada, veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais, objeto de veneração, agente de revelação e conhecimento. Para Oliveira (2007), há um ser divino na bebida que ensina aos seguidores:

“(…) para os daimistas, em síntese, quem ensina é o Daime, percebido não apenas como uma bebida, mas como um ser divino que se manifesta em um sacramento e o que ele ensina é a doutrina, seus princípios morais, éticos e filosóficos, ou seja, o seu ordenamento simbólico que se aprende ao longo do consumo ritualizado da bebida na religião e na vivência comunitária dos adeptos” (Oliveira, 2007: 50).

Embora o Daime nem sempre apareça humanizado no Santo Daime, ele é certamente percebido como uma entidade dotada de ação. Como coloca Gell (1998), a agência social não é definida em termos de atributos biológicos básicos como poderíamos pensar uma vez inseridos na matriz ocidental, que costuma operar com a oposição entre coisa inanimada e pessoa encarnada. A agência é relacional: ao atribuir o status de ‘agente social’ não importa o que uma coisa ou pessoa é em-si mesma, mas

¹⁰ Sobre as concepções vegetalistas, ver Luna (2004). Segundo essa tradição, “algumas plantas ou ‘vegetais’, possuidoras de espíritos sábios, teriam a faculdade de ‘ensinar’ às pessoas que os procuram” (2004: 183). Elas seriam, assim, consideradas mestras ou professoras pelos mestiços peruanos. Entre os seringueiros do Brasil, Franco e Conceição (2004: 219) encontraram uma concepção parecida: “todos reconhecem que a bebida ‘é professora’ e a ciência está em saber compreender o que é, sob seu efeito, vivenciado”. Para as concepções ameríndias, ver próximo tópico.

onde ela está em uma rede de relações sociais (1998: 123). Isso porque a agência encontra-se na detecção dos efeitos da ação no ambiente causal ao invés de se tratar de uma intuição não mediada o que nos permite entendê-la como um fator do ambiente como um todo, uma característica global do mundo das coisas e das pessoas e não como um atributo exclusivo da psique humana.

Obviamente, não pretendo com essas observações obliterar a ação humana envolvida no uso ritual do Daime. O trabalho espiritual conduzido no salão pelo padrinho e/ou madrinha responsáveis pela igreja envolve relações senão obviamente nem poderíamos falar em ação. Oliveira afirma que há uma compreensão entre os daimistas de que o efeito do Daime depende dos cuidados envolvidos em sua confecção. Além disso, “a perfeição e a firmeza na execução do ritual dão força ao Mestre¹¹, ou seja, são fatores que contribuem para o incremento da força fluídica da bebida” (2007: 252).

Estamos, portanto, falando de um conjunto de relações que envolvem humanos e não-humanos. O desenrolar do ritual no salão não é a representação de eventos, mas o testemunho de um resultado: o resultado ou efeito da mobilização de relações, como colocaria Strathern (1999) em sua análise da fotografia do dançarino Hagen vestido com seus adereços rituais. Cada corpo decorado é único, exhibe as relações às quais a pessoa teve de recorrer para se apresentar de uma *forma* apropriada. Diferentemente do retrato, no qual o que está pré-figurado são os traços fisionômicos, na fotografia do dançarino Hagen são as relações que aparecem: a foto do dançarino não é o retrato nem de um indivíduo nem de um grupo. Não se trata de um retrato porque “a individualidade repousa nem tanto na aparência quanto no ato de reunir” (Strathern, 1999: 41). Os homens dançam com aparência quase idêntica, mas para tanto cada um recorreu às suas próprias relações, as quais marcam sua individualidade.

No salão do Santo Daime, homens e mulheres também dançam, ou melhor, bailam uniformizados e também de forma quase idêntica, no entanto, cada um/a recorreu a seus guias espirituais, à preparação que realizou para ingestão da bebida¹² e a sua posição na igreja¹³. O trabalho espiritual realizado por cada pessoa é o efeito dessas

¹¹ Entre alguns seguidores, existe a compreensão de que Mestre Irineu é o Daime.

¹² Recomenda-se que nos três dias antes de tomar o Daime, a pessoa não consuma bebida alcoólica, carne vermelha nem mantenha relações sexuais. Para que a energia possa ser conservada, também não se deve realizar tais práticas até três dias após a ingestão.

¹³ Refiro-me aqui a uma posição simbólica que pode ser auferida pelo tempo de pertencimento à igreja e pelo lugar em que se senta ou se baila nas fileiras dispostas no salão. Antigamente, havia uma hierarquia entre os fardados – iniciados na doutrina – que podia ser verificada nas insígnias que constavam no

mobilizações. Como em Mt Hagen, “testemunhamos um resultado: o resultado ou efeito de mobilizar relações” (Strathern, 1999: 41).

A União do Vegetal, com sua cosmologia própria, descortina um outro contexto, dentro do qual a Hoasca ou Vegetal parece ser reconhecido mais como instrumento mental do que como um agente. Segundo Gentil e Gentil (Gentil e Gentil, 2004: 561), “para a UDV, a Hoasca é um veículo, um instrumento de concentração mental, através do qual a doutrina do Mestre Gabriel é difundida a seus discípulos”. A bebida também pode ser percebida como “facilitadora da concentração mental para, neste estado em que a sensibilidade se aflora e a consciência se altera, veicular o seu conteúdo religioso, forjado pelo Espiritismo e pelo Cristianismo”¹⁴ (Andrade, 2004: 59). Esse estado mental diferenciado é atingido por meio da *burracheira* que segundo Mestre Gabriel significa “‘força estranha’, é a presença da força e da luz do Vegetal na consciência daquele que bebeu o chá. Assim, trata-se de um transe diverso, no qual não há perda da consciência, mas sim iluminação e percepção de uma força desconhecida” (Brissac, 2004: 583).

O discurso da UDV, expresso em seu estatuto e em materiais de divulgação, insere-se dentro de uma lógica bem racionalista e científica, o que explica a tentativa de dissociar a idéia de transe de inconsciência e de associar os efeitos do Vegetal a estados mentais e não espirituais. Diferentemente do Daime, onde a bebida pode ser compreendida como um ser vivo que ensina a cada seguidor/a, na UDV aprende-se do mestre que conduz a sessão e não diretamente da Hoasca.

O mestre pode ser visto, portanto, como um porta-voz que expressa o que o agente não-humano está dizendo, conforme pensado por Latour (1988). Ele é o intérprete do invisível. Já no Santo Daime, parece que cada participante do ritual é porta-voz de si mesmo, sendo capaz de interpretar a seu modo e a partir dos ensinamentos da doutrina a experiência vivenciada com a ingestão do chá. É claro que essas experiências são compartilhadas coletivamente, o que auxilia no trabalho de compreensão das intuições e *mirações*.

As diferenças na concepção da bebida também aparecem em uma mesma doutrina. Dentro do Santo Daime podemos ver a emergência de dois contextos separados no tempo, dos quais emergem dois objetos claramente distintos. Segundo

uniforme. Ciente das intrigas e disputas que isso gerava entre os fiéis, Mestre Irineu aboliu esse tipo de diferenciação.

¹⁴ No sítio da internet da UDV, lê-se que o chá é “um instrumento de concentração mental dado o seu poder de favorecer estados ampliados de consciência benéficos ao desenvolvimento moral e intelectual do ser humano”.

Oliveira (2007), o Santo Daime seria um aprimoramento da utilização ancestral da bebida, legada pela cultura inca. Antes de ser doutrinada a beberagem chamava-se Ayahuasca. Depois passa a ser designada por Daime. Como coloca um dos entrevistados pela autora: “antes era Ayahuasca. Mas esse era o nome primitivo, ainda sem a doutrina. O nome doutrinado é Daime”. E quem nomeia é a Rainha da Floresta que faz de Mestre Irineu seu porta-voz. Do rogativo formado pelo verbo dar e a partícula me, tem-se dai-me, dai-me força, dai-me luz, Daime, Santo Daime. A tradução de Ayahuasca em Daime se faz em associação com a cristianização da bebida, o que talvez explique um silêncio quanto aos vinte anos em que Irineu viveu na floresta¹⁵.

Há poucas informações referentes à Barquinha, o que dificulta qualquer formulação acerca da concepção dos adeptos sobre o Daime ingerido durante os trabalhos. Segundo Araújo (2004: 545), a bebida é considerada uma substância de poder e para poder tomá-la, a pessoa precisa se mostrar digna dela, passando por uma série de provas que, no entanto, não são descritas pelo autor. Ainda de acordo com Araújo, “o enteógeno também é tido como um instrutor que ensina os participantes dos rituais que o utilizam. Estes ensinamentos estão presentes desde o momento em que Mestre Daniel resolveu formar a missão através do Livro Azul” (Araújo, 2004: 545). A beberagem para os adeptos da Barquinha parece aproximar-se das concepções de daimistas e vegetalistas o que pode ser explicado pelo fato de Mestre Daniel ter iniciado-se nos trabalhos com Ayahuasca com Mestre Irineu.

Percebemos assim que para os adeptos do Santo Daime (e provavelmente para os da Barquinha), o chá é um mestre que ensina diretamente seus discípulos, os quais podem ser pensados como índices dos quais a ação do Daime pode ser abduzida¹⁶. Já para os frequentadores da UDV, o Hoasca é um instrumento de concentração mental que, em associação com a intervenção do Mestre que conduz a sessão, “transmite as orientações doutrinárias úteis à transformação individual”¹⁷.

¹⁵ As transformações nominais não se restringem somente à bebida, mas a seus componentes. Quando a bebida chamava-se Ayahuasca o cipó era designado Mariri e a folha, Chacrona ou Mescla. “Foi a partir da evolução da compreensão do Sr. Irineu sobre a Ayahuasca e de suas vivências culturais que se deu a elaboração dos novos nomes dos componentes da bebida. Então, a folha foi rebatizada como Rainha, o cipó foi designado como Jagube e a bebida recebeu o nome de Daime” (Oliveira 2007: 249-250).

¹⁶ A ação do Daime na pessoa pode ser abduzida a partir de transformações de comportamento, sentimentos, aparência e até curas de doenças ou dependência química.

¹⁷ Ver <http://www.udv.org.br/Uma+doutrina+crista/A+sagrada+Uniao/52/>, consultado em 13/07/2010.

3. Conexões parciais: a multiplicidade dos contextos de uso da Ayahuasca

As origens diversas atribuídas à bebida, as concepções diferenciadas da bebida vivenciadas dentro de cada doutrina bem como a condução ritual de seu sacramento aponta para a criação de contextos específicos de seu uso, levando-nos a questionar se estamos diante de um objeto único – a Ayahuasca. Ainda assim, para as doutrinas motivadoras do processo, ao menos diante do Estado, está falando-se de uma mesma “coisa” – a Ayahuasca, conforme consta no processo. Embora tenham concepções distintas acerca da bebida e a consagrem de acordo com os mandamentos particulares de suas religiões, integrantes da UDV, Barquinha e CICLU resolveram se associar e, considerando a sugestão de Latour (1988) de que toda associação depende de negociações e ajustes políticos, seria conveniente, portanto, uma investigação mais apurada sobre os motivos desta associação, o que não será possível realizar aqui. Não podemos, contudo, deixar de imaginar que essa associação fortalece os atores que compõem a rede de patrimonialização da Ayahuasca. Ainda inspirados pelo autor, lembramos que “nada é, por si mesmo, o mesmo ou diferente de outra coisa qualquer. Isto é, não existem equivalentes, somente traduções” (Latour 1988: 162). O contexto do processo acaba por criar uma nova rede em que a bebida insere-se, tornando experiências que poderiam ser vistas como distintas equivalentes, ao menos perante o Estado.

As doutrinas que encabeçam a solicitação de reconhecimento do uso ritual da beberagem como patrimônio imaterial consideram-se os três troncos fundadores das religiões ayahuasqueiras e se auto-denominam *comunidades tradicionais da Ayahuasca* em oposição às *comunidades originárias* (povos indígenas) e *comunidades ecléticas* (CEFLURIS e diversos outras religiões ditas neo-ayahuasqueiras)¹⁸. Conforme a descrição apresentada, pode-se, notar que a origem ameríndia da bebida é assumida pelos devotos dessas religiões apenas como um dos componentes de sua totalidade sincrética. As ditas *comunidades originárias* são reconhecidas como detentoras de um saber transmitido aos fundadores das doutrinas tradicionais, mas pouco aparecem nos processos que a Ayahuasca teve de enfrentar perante o Estado, seja no caso do patrimônio ou da liberação do uso religioso, assunto que será tratado mais adiante.

¹⁸ Fabíola Cardoso, comunicação pessoal.

Nos estudos sobre o uso indígena da bebida percebemos um uso intimamente ligado à prática xamânica. A beberagem aparece em grande parte das narrativas míticas dos povos Pano, Aruaque e Tucano. Para esses índios, ela

“é um agente capaz de revelar os segredos do universo e apresentar a face real de outros seres igualmente dotados de humanidade, mas que no estado de percepção normal são plantas e animais. Assim, a Ayahuasca permite o acesso a uma outra realidade, ou seja, ‘possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados’” (Vasconcelos, 2009: 14).

A Ayahuasca – chamada de “professora”, “mestra”, “guia” – apresenta-se como um ser dotado de alma que possibilita o contato com outros seres imaginados como fonte de conhecimento e poder. A ingestão da beberagem possibilita, assim, visões e acesso ao mundo espiritual.

Até o momento, operamos com os seguintes níveis na distinção dos contextos de uso da Ayahuasca: descrevemos a utilização da bebida na UDV, Santo Daime e Barquinha, para depois englobá-la em um contexto religioso tradicional, conforme essas doutrinas posicionam-se perante o Estado (e parecem ser por ele percebidas) em oposição ao uso indígena da bebida¹⁹. Contudo, a depender de onde “cortamos” o social ou das conexões (parciais, sempre) que pretendemos criar, esses dois contextos podem ser agrupados em um – que poderíamos descrever apressadamente como uso para fins espirituais – em oposição a uma utilização recreativa.

Nesse sentido, é importante ressaltarmos que o pedido de patrimonialização da Ayahuasca foi precedido pelo debate sobre sua legalidade. A legislação sobre o uso da bebida começou a tomar forma no início dos anos 1980, a partir de denúncias sobre o uso de um chá alucinógeno e de *Cannabis sativa* na Colônia Cinco Mil, comunidade original do Padrinho Sebastião, pertencente à linha do CEFLURIS. Em 1985 formou-se a primeira equipe multidisciplinar para avaliar e regulamentar seu uso, o que culminou na criação de uma comissão de trabalho para analisar as formas de consumo da Ayahuasca sob a égide do então Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN, atual Secretaria Nacional Anti-Drogas – SENAD). Em 1985, a Ayahuasca foi colocada na

¹⁹ É claro que, assim como o contexto ligado às *comunidades tradicionais* se ramifica no uso diferenciado que se dá nas três doutrinas, o contexto indígena também engloba os contextos particulares de uso de cada povo.

lista das substâncias proscritas pela Divisão de Medicamentos (DIMED) do Ministério da Saúde, mas os estudos realizados pela comissão levaram à retirada da bebida da lista em 1986. Em 1992, a legalidade da Ayahuasca voltou a ser questionada, outra vez por acusações de uso indevido juntamente com outras substâncias ilícitas. Foi instalada uma comissão mista, com a inclusão de membros das entidades usuárias e orientada pelo CONFEN, tendo como resultado a produção de um relatório que repudiou o teor intolerante das acusações e confirmou a suspensão da interdição da bebida (Labate, 2004: 413).

Conforme observado por Pedreira (2009), o foco da regulamentação é definir um objeto cultural restrito ao âmbito religioso. A autora segue a proposta de James Leach que, a partir de um exemplo melanésio, discute esses regimes, buscando uma reflexão “upon the current discourses which value objects, identity, heritage and customs in a package wich makes cultural groups look like individuals to whom certains rights are attached” (Leach *apud* Pedreira, 2009: 27).

No âmbito da legalização do uso religioso da Ayahuasca, as *comunidades tradicionais* já haviam optado por se associarem²⁰, buscando criar, nas palavras de Pedreira, uma identidade geral calcada em uma utilização específica da bebida: assim, “o uso permissivo só pode ocorrer dentro de padrões que devem delimitar as diferentes linhas que usam o chá e agrupá-las sob o valor de um mesmo objeto, tomado como único e sinônimo do próprio ritual” (2009: 28). Para liberar, portanto, é preciso controlar o significado o uso ritual, isto é, “traduzi[r] a deontologia do uso da Ayahuasca, como forma de prevenir seu uso inadequado”, conforme explicita o relatório final Grupo Multidisciplinar de Trabalho sobre a Ayahuasca (GMT-Ayahuasca) do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (CONAD) instituído em 2006, com o objetivo de contribuir para a plena implementação do que até então havia sido discutido e aprovado ‘sobre o uso religioso da Ayahuasca’.

Prevenir quanto ao uso inadequado (em outras palavras, não-tradicional, não-religioso, não-ritual) corresponde, assim, a listar formas corretas e responsáveis que compreendem a utilização da Ayahuasca. Todo o esforço empreendido pelos órgãos ligados à temática das drogas visa, assim, a garantir o uso religioso da bebida. É nesse sentido que, *comunidades tradicionais*, *comunidades ecléticas* e até mesmo

²⁰ As mesmas *comunidades* lançaram em 1991 uma “Carta de Princípios para o Uso da Ayahuasca” na qual definem “procedimentos éticos comuns em torno do chá, sem prejuízo à identidade e às convicções de cada uma”. Ver http://mestreirineu.org/liberdade_carta.htm.

comunidades originárias poderiam ser pensadas como um contexto único em oposição ao “uso recreativo” da Ayahuasca. A bebida para essas *comunidades* é, generalizando, sacramento. Já para os não-religiosos apresentar-se-ia, ao olhos de religiosos e do Estado, como droga, substância ilícita.

Se o processo de legalização da Ayahuasca cria um objeto cultural “religioso”, que objeto pode surgir a partir do inventário sugerido pelo Iphan? Novos significados, ou simplesmente significados diversos, estão em jogo no “campo ritual ayahuasqueiro”. Esse é um fato importante quando nos deparamos com a demanda pela patrimonialização. É possível incluir significados plurais em compreensões institucionalizadas do que está “dentro” ou “fora” do reconhecimento do Estado?

4. Considerações finais: patrimônio e inventário como objetificação da cultura

Esse trabalho buscou identificar alguns dos contextos e redes em que a Ayahuasca está inserida e como, a depender desde onde se olha ou que testes de força se enfrentam, essas redes acabam associando-se, estendendo-se ou retraindo-se. Ao levarmos em conta as redes e contextos em que a beberagem está inserida, estamos mais aptos a perceber como ela adquire significados a partir da relação entre os vários agentes que compõem essa rede, o que implica que a variação dos elementos e de seus arranjos sociais acaba por criar uma diversidade de Ayahuascas. Nessa imensidão de conexões, a beberagem não é um objeto do mundo natural a ser significado culturalmente, mas um agente/paciente sempre determinado pelos efeitos das ações dos outros atores envolvidos. Seu estatuto ontológico depende dos outros termos das relações e batalhas em que se engaja. Como diria Latour, “novos testes produzem um novo agente” (1988: 98). Assim, em cada rede e contexto por onde a(s) Ayahuasca(s) transita(m), criam-se sentidos, sujeitos e objetos distintos.

As descrições apresentadas nos mostram como a bebida e seus usos têm uma forma particular – ou, nos termos de Strathern em suas análises da troca na Melanésia, uma *forma apropriada* para aparecer – diferente para membros das *comunidades tradicionais da ayahuasca*, indígenas ou pesquisadores. Enquanto para o Santo Daime e para populações indígenas amazônicas, por exemplo, a planta é um “mestre” que ensina, é dotada de intencionalidade, reflexão e características altamente humanizadas, para a UDV a bebida é um objeto, um meio material de se chegar a uma finalidade mental. Portanto, desde que se entenda que esse objeto é plural, que está se falando de

Ayahuascas, a realização do inventário pode ser um bom caminho para se mapear o uso ritual da bebida.

A idéia de se inventariar ou patrimonializar um bem não deixa de nos remeter às noções de invenção e objetificação da cultura conforme propostas por Wagner (1981). Para se patrimonializar ou inventariar, é preciso pensar o universo de consumo da Ayahuasca como uma cultura, isto é, estender a idéia de cultura para esse universo, ou como diria Wagner, metaforizar a vida em cultura – descrever em termos desse conceito o que para alguns é simplesmente vida. Como é possível descrever uso ritual da Ayahuasca em sua multiplicidade? No processo de transferência de associações dos contextos de uso da bebida para outro contexto (seja o do registro de bem cultural ou de inventário) é possível que a invenção e particularidade dos usos manejados pelas diversas *comunidades* não sejam pulverizadas ou reificadas?

A objetificação da Ayahuasca que os aparatos do Estado operam, seja por meio dos possíveis estudos/políticas no âmbito do patrimônio ou da regulamentação de seu uso religioso, dificilmente conseguiria escapar da lógica convencional operada por um simbolismo coletivizante (Wagner), uma vez que é vocação do Estado conceder ordem e integração racional ao vivido. Pensar em uma objetificação diferenciante, ou seja, que especifique e concretize o mundo desenhando distinções radicais e delineando suas individualidades, parece um exercício oposto ao que o Estado enquanto aparelho de captura se propõe a fazer. É preciso, contudo, investigar casos concretos de patrimonialização para que seja possível pensar em um “regime jurídico *suis generis*” que não viole diferenças que *constituem* aquilo que pode ou não pode ser considerado patrimônio da nação.

5. Referências Bibliográficas

ANDRADE, A. P. Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2004.

ARAÚJO, W. S. A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2004.

BRISSAC, S. José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2004.

COUTO, F. L. R. Santo Daime: rito da ordem. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2004.

CONAD. Relatório Final do Grupo Multidisciplinar da Ayahuasca. Brasília, 2006.

FRANCO, M. C. P.; CONCEIÇÃO, O. S. D. Breves revelações sobre a ayahuasca. O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2002.

GELL, A. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.

GENTIL, L. R. B.; GENTIL, H. S. O uso de psicoativos em um contexto religioso: a União do Vegetal. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2004.

GUERREIRO JR., A.R. Entre invenção e apropriação: algumas questões sobre a patente da *B. caapi* nos EUA. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

FERREIRA, P. R. Ayahuasca no Peru: de pilar de identidades e medicina tradicional a Patrimônio Cultural da Nação. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

IPHAN. Processo 01450.008678/2008-61 referente à solicitação/registro da Ayahuasca como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. Consultado em Maio de 2010.

LATOUR, B. *The Pasteurization of France*. Cambridge & Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1988.

LABATE, B. C. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2004.

LUNA, L. E. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. In: LABATE, B. C.; ARAÚJO, W. S. (Ed.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/FAPESP, 2004.

MACDOWELL, P. Notas sobre a realização de pesquisas científicas sobre a Ayahuasca. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

OLIVEIRA, I. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. (2007). Tese de Doutorado - Departamento de História, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

OTERO DOS SANTOS, J. Daime, Vegetal, Hoasca: a Ayahuasca no contexto religioso. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

PEDREIRA, C. Sobre a legalidade do uso ritual da Ayahuasca. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

SANT'ANNA, M. Relatório Final das Atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial. In: Iphan (Ed.). *O Registro do Patrimônio Imaterial – dossiê final das atividades da Comissão e do Grupo de Trabalho Patrimônio Imaterial*. Brasília: Ministério da Cultura, 2006.

STRATHERN, M. Pre-figured Features. In: STRATHERN, M. (Ed.). *Property, Substance and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London and New Brunswick: The Athlone Press, 1999.

VASCONCELOS, W. Uso da Ayahuasca pelos povos indígenas e suas implicações no pedido de patrimonialização. In: *O caso da patrimonialização da Ayahuasca no Brasil: algumas questões sobre pessoas e propriedade*. Trabalho Final da disciplina “Cultura: invenção, objetivação, apropriação” - Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009.

WAGNER, R. *The invention of culture*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

Sites consultados:
www.iphan.gov.br
www.udv.org.br