

Título: “Religião, Política e Cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural”*

Sandra Lucia Goulart (Faculdade Cásper Líbero/FCL; SP/Brasil)
Beatriz Caiuby Labate (CIESAS/México)

Palavras-Chaves: Ayahuasca, Drogas, Patrimônio.

Introdução

Esta apresentação trata da demanda atual de religiões ayahuasqueiras brasileiras de associar o uso da bebida psicoativa ayahuasca ao tema das políticas culturais. Analisaremos mais particularmente o processo que levou à solicitação do registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira. Esta solicitação foi apresentada em 2008, ao então Ministro da Cultura do governo brasileiro, em Rio Branco (Acre), por representantes de três religiões ayahuasqueiras: o Alto Santo, grupo daimista fundado pelo Mestre Raimundo Irineu Serra, designado em cartório como CICLU-ALTO SANTO, e dirigido atualmente pela viúva do Mestre Irineu, madrinha Peregrina Gomes Serra; o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, da religião ayahuasqueira conhecida como Barquinha, criada pelo Mestre Daniel Pereira de Matos, e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, mais conhecido como UDV, que é a religião ayahuasqueira organizada pelo Mestre Gabriel¹.

Os grupos do Alto Santo e da Barquinha surgiram em Rio Branco, e se organizaram mais ou menos na mesma época: o Alto Santo remonta à fundação da primeira religião ayahuasqueira brasileira, em 1930, enquanto a Barquinha foi criada por um ex adepto do Alto Santo, em 1945. Já a UDV se formou no estado de Rondônia,

* Trabalho apresentado na 30a Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB.

¹ O pedido de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural deve ser entendido como parte de um conjunto mais amplo de iniciativas na América Latina. No Peru, a ayahuasca foi reconhecida como patrimônio cultural nacional em 2008. Em 2010, a Colômbia reconheceu o rito do Yuruparí como patrimônio cultural imaterial da nação, abrindo espaço para que um ano depois a UNESCO o declarasse patrimônio da humanidade. Em 2005, o Peru, declarou a folha de coca como patrimônio cultural. Também para o estado pluricultural da Bolívia, de acordo com o artigo 384 da Constituição de 2009, a folha de coca é considerada patrimônio cultural da nação. Uma série de casos coletivos consagraram o mesmo *status* a folha de coca, como iniciativas com conjunto entre Bolívia e Peru em 2011, no marco XXI Cumbre Iberoamericana; em 2014, o Parlamento Andino, composto por Peru, Bolívia, Equador e Colômbia, consideram a folha de coca como patrimônio cultural e ancestral dos povos andinos. Ainda, elementos como os *kene* e *icaros* dos Shipibo-Conibo receberam reconhecimento como patrimônio cultural do Peru. Em 2006 e 2007, a Federação do Povo Huni Kuin do Acre procurou o IPHAN pedindo a patrimonialização dos desenhos *kene*, mas, até agora, o registro não se concretizou. Em uma versão posterior deste texto, pretendemos desenvolver estes paralelos. Por hora, consultar levantamento bibliográfico inicial no final deste trabalho.

tendo se organizado institucionalmente a partir da sua instalação em Porto Velho, em 1965². Apesar desta distinção no seu processo de formação, a UDV tem mantido, desde principalmente os anos noventa, relações bem estreitas com os grupos do Alto Santo e da Barquinha, se aliando com frequência a eles para construir diversas formas de relacionamento com o Estado brasileiro e com demais esferas da sociedade.

Nesse trabalho enfocaremos justamente o processo de construção de alianças e estratégias de grupos ayahuasqueiros brasileiros que visa sua legitimação pública, dando atenção especial às suas ações contemporâneas relativas ao reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro. Procuraremos mostrar que, ao longo da mobilização pela transformação do uso da ayahuasca em patrimônio cultural, ocorrem aproximações entre alguns grupos ayahuasqueiros e distanciamentos entre outros deles. Argumentamos que nessa mobilização estes grupos constroem novas noções, classificações e autorrepresentações. Analisaremos, também, como as negociações com o Estado brasileiro, relacionadas ao registro da ayahuasca como patrimônio cultural, conduziram a alterações nas atitudes de cada um destes grupos, modificando seus afastamentos e aproximações, e implicando na inclusão de novos interlocutores e aliados.

Em particular, nos deteremos nos relacionamentos e na interlocução entre os grupos do Alto Santo, da Barquinha e da UDV com outro grupo ayahuasqueiro, o CEFLURIS. Este último surge também em Rio Branco, em 1974, após um processo de cisão com o Alto Santo, iniciado com o falecimento de seu fundador, Mestre Irineu. Os integrantes do CEFLURIS se colocam como representantes legítimos da doutrina religiosa criada pelo Mestre Irineu, embora na visão de líderes e integrantes do Alto Santo e de alguns grupos da Barquinha esta legitimidade seja questionada. Importante esclarecer, também, que, a partir da década de 1980, se intensifica a expansão das religiões ayahuasqueiras, surgidas na região amazônica, para outras regiões do Brasil e para o exterior e, com isso, se desenvolvem novos grupos ligados ao uso da ayahuasca. Muitos destes novos grupos se inserem em contextos que expressam espiritualidades “alternativas”, típicas do universo da “Nova Era”. Beatriz Labate (2004) designou estes grupos de “neo-ayahuasqueiros”.

² Para uma análise mais aprofundada sobre as religiões ayahuasqueiras brasileiras consultar a tese de Sandra Goulart (2004). Neste trabalho a autora analisa as relações, proximidades e contrastes entre as três primeiras religiões ayahuasqueiras: Santo Daime, Barquinha e UDV.

Atualmente, o universo dos grupos ayahuasqueiros brasileiros implica, portanto, em grande diversidade. Há os diferentes grupos ligados ao contexto amazônico (caboclo, seringueiro e de sincretismo cristão) e ao período de surgimento deste fenômeno no Brasil, os quais, ao longo do seu movimento de reconhecimento social, conquistaram o status de religiões. Ao mesmo tempo, se formam, cada vez mais, grupos desvinculados do contexto amazônico, que são influenciados por várias práticas e concepções, oriundas de universos tais como: o neoxamanismo, as terapias alternativas espirituais, as artes, a psicoterapia, as novas espiritualidades etc. Estes últimos apresentam, em geral, menor interesse ou, em alguns casos, maior dificuldade em se encaixar na definição de “religião”.

Por fim, é importante falar do modo como os indígenas entram e se posicionam neste cenário dos grupos ayahuasqueiros brasileiros. As estimativas apontam para a existência, em toda a região amazônica, de cerca de setenta grupos indígenas diferentes que utilizam a bebida que aqui optamos por denominar, mais genericamente, de ayahuasca. Estudos e levantamentos recentes indicam que, no Brasil, existem aproximadamente treze grupos indígenas que utilizam esta bebida, os quais pertencem aos troncos linguísticos Pano, Aruak e Tucano, sendo que a maior parte deles está situada no primeiro destes troncos (Luz 2015). Já segundo Martini (2014), atualmente todos os 15 grupos indígenas reconhecidos que residem no Acre usam a ayahuasca.

Entretanto, a ampliação das discussões sobre o uso da ayahuasca, na sociedade brasileira mais abrangente e a emergência de um debate público sobre o tema não se dão a partir da consideração destes usos indígenas, que são, sabidamente, os mais antigos. Ao contrário, esse processo é construído, inicialmente, com a associação da ayahuasca às hoje denominadas religiões ayahuasqueiras brasileiras (sobretudo com a expansão destas, nos anos oitenta), que se formam a partir de contextos não puramente indígenas. Em um artigo recente, Labate e Coutinho (2014) refletem sobre esta questão. Os autores sustentam que num primeiro momento do debate público sobre a ayahuasca, no Brasil, o protagonismo era ocupado por religiões como o Santo Daime e a UDV, que possuem um marcante sincretismo cristão. Labate e Coutinho argumentam, no entanto, que, a despeito deste sincretismo cristão, estas religiões, neste período, se consolidam no imaginário brasileiro como profundamente ligadas ao universo mais autêntico e, inclusive, autóctone da nação. Para estes autores, os últimos anos indicam uma alteração deste cenário, com uma maior participação de indígenas no debate público sobre a ayahuasca no Brasil.

Analisaremos aqui como especialmente as novas discussões sobre o registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural (imaterial) brasileiro conduzem a modificações nas ações, nos discursos, nas representações e nas interlocuções entre os vários atores relacionados ao debate público da ayahuasca no Brasil: diferentes religiões ayahuasqueiras, grupos neo-ayahuasqueiros e indígenas. O nosso argumento é que, em última instância, a forma deste debate público se altera. Estes diferentes atores passam a adotar novos modos de reconhecimento público, que transformam sua imagem social. O ingresso, nesse processo, do viés público, isto é, de representantes do Estado brasileiro, implica na consideração, nas discussões sobre a ayahuasca, de novos argumentos, conduzindo, em alguns casos, a necessários reposicionamentos dos vários grupos ligados ao uso da ayahuasca no Brasil.

A ayahuasca e as políticas culturais

A relação entre o tema da ayahuasca e as discussões sobre políticas culturais, no Brasil, começa a se insinuar ainda no final dos anos noventa, com iniciativas que ocorrem na capital do Acre, onde justamente surgiram as primeiras religiões ayahuasqueiras brasileiras. Assim, em 1999, uma fundação ligada ao Ministério da Cultura lança uma publicação especial sobre a influência da cultura negra na formação cultural do Acre, na qual se destacam artigos que tratam dos casos dos fundadores de duas religiões ayahuasqueiras: o Mestre Irineu (do Daime) e o Mestre Daniel (da Barquinha), ambos negros de origem maranhense. Um dos artigos, de autoria de Marcos Vinícius das Neves, um importante gestor público de políticas culturais do Acre, enfatiza que as religiões ayahuasqueiras foram fundamentais para a formação da cultura acreana e da “história negra do Acre”. Afirmando que o Santo Daime é uma religião “tipicamente acreana” que, contudo, expressa “diversas tradições étnicas”, Neves argumenta que a formação da cultura negra acreana não pode ser entendida apenas através de exemplos locais (Neves 1999). Vale a pena chamar a atenção, aqui, para o fato de que Neves é um importante aliado dos grupos do Alto Santo, da Barquinha e da UDV no seu processo de relacionamento com órgãos governamentais, em especial no tocante à recente demanda de registro da ayahuasca como patrimônio cultural.

Sandra Goulart, em um artigo que também discute o processo de registro da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro (Goulart 2016), desenvolve a ideia de que nesse processo têm se revelado fundamental as articulações e alianças elaboradas entre diversos atores do Acre, particularmente de sua capital, Rio Branco. A autora

mostra como tem se construído uma teia de relações estreitas entre, principalmente, líderes dos três grupos que entregaram, juntos, o pedido do registro, em 2008, e governadores, prefeitos, e gestores de diferentes órgãos estaduais e municipais de Rio Branco. Goulart diz que a própria construção do Sistema Municipal de Cultura de Rio Branco, que se inicia em 2005, contou com um grande apoio de representantes destes três grupos ayahuasqueiros (Alto Santo, Barquinha e UDV), os quais foram especialmente convidados a participar do processo de elaboração desse sistema. Ao mesmo tempo, para a autora, é no interior do recém-criado Sistema Municipal de Políticas Culturais de Rio Branco que se aprofundam as discussões e definições sobre o registro da ayahuasca como patrimônio imaterial, na Câmara de Culturas Ayahuasqueiras, formada exatamente para essa finalidade.

Estas relações de apoio mútuo entre gestores públicos da capital do Acre e representantes dos três grupos ayahuasqueiros mencionados vem se aprofundando já desde algumas décadas, tendo um impulso maior a partir dos anos noventa, quando estes grupos justamente intensificam seus esforços conjuntos de construção de uma legitimidade pública. Como ressalta Beatriz Labate (2012), parece haver uma relação profunda entre a afirmação de uma identidade única acreana, “local”, “nativa”, “da floresta”, e estas religiões ayahuasqueiras. Labate também destaca os anos noventa, no Acre, como um momento importante de estreitamento destas relações. Assim, sobretudo as seguidas gestões estaduais e municipais ligadas ao Partido dos Trabalhadores (PT), que começaram no início dos anos noventa e se estenderam pelos anos 2000, teriam implicado, segundo Labate, numa ampliação desta aliança entre as religiões ayahuasqueiras e os poderes públicos locais.

Estas relações parecem ter sido mais constantes e intensas com os grupos do Alto Santo e da Barquinha de Rio Branco, e menores com o grupo daimista do CEFLURIS, que também surgiu no Acre. Assim, a partir dos anos 2000, o governo estadual do Acre, que estava começando uma nova política cultural em todo o estado, e em especial na cidade de Rio Branco, com implementação de projetos tanto para o âmbito do patrimônio material como imaterial, convida representantes dos grupos do Alto Santo e da Barquinha para consultá-los acerca de suas demandas nesta área cultural. Esta consulta foi o ponto de partida para o início de uma série de acordos que conduziram a criação dos primeiros decretos relativos à proteção de bens culturais destas religiões ayahuasqueiras. Deste modo, em 2006, um conjunto de construções do CICLU-ALTO SANTO foi tombado como patrimônio histórico cultural da cidade de

Rio Branco e do estado do Acre. O tombamento incluiu especificamente: a antiga casa do fundador do grupo, o Mestre Irineu; seu túmulo; a escola que ele fundou no local; o local onde ocorre a elaboração do daime (“casa do feitio”); o edifício da igreja do grupo; e a casa do primeiro sucessor do Mestre Irineu, Leôncio Gomes. Importante dizer que o grupo do CICLU-ALTO SANTO, sua sede, e sua comunidade, se situam num bairro rural de Rio Branco, que, desde alguns anos, recebeu o nome oficial de Raimundo Irineu Serra, numa evidente homenagem do governo municipal do Acre ao fundador do daime (e do Alto Santo). O local onde se localiza este grupo, também, conquistou, desde o ano de 2005, o status de unidade de conservação ambiental. Este enquadramento resultou de uma solicitação feita pelos próprios integrantes do CICLU-ALTO SANTO à prefeitura. De acordo com Flávia Burlamaqui (2012) já na ocasião lideranças deste grupo daimista entendiam que este tipo de ação poderia auxiliar, também, na proteção de tradições culturais da comunidade, instaladas no local onde ela estava.

Conforme argumentamos, a mobilização e as relações entre estes três grupos ayahuasqueiros, tendo em vista o registro da ayahuasca como patrimônio cultural, implicou, também, na elaboração de novas autodefinições por parte de representantes destes grupos. O período próximo à entrega da solicitação do registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro, feito em 2008, em Rio Branco, ao então Ministro da Cultura, foi bem importante para a escolha destas autodefinições. Marcos Vinicius das Neves, que era presidente de uma fundação cultural municipal de Rio Branco, e que assinou a referida solicitação junto com líderes daqueles três grupos ayahuasqueiros, explica como se deu esta escolha.

O pedido de reconhecimento do uso ritual da ayahuasca como patrimônio cultural brasileiro implicava, e todos tinham consciência disso, que ninguém poderia ser impedido de participar do processo. Ou seja, provavelmente poderia, novamente, ocorrer uma mistura indistinta de grupos muito desiguais sob o imenso guarda-chuva da “Ayahuasca”, como já havia acontecido em outros fóruns (...) Isso soava como inaceitável para os centros “tradicionais” do Acre. Seria necessário, portanto, propor um processo de registro que, ao tratar dos fenômenos e manifestações sociais e culturais das comunidades ayahuasqueiras, tratasse e compreendesse, de forma distinta, os diferentes (Neves 2011).

Segundo Neves era necessário criar um novo arranjo, mais condizente com as alianças existentes entre estes três grupos, e que os distinguisse dos interesses de outros grupos ayahuasqueiros, entendidos pelos primeiros como “diferentes”. Foi a partir deste cenário que se definiram as classificações de: “campo dos tradicionais”; “campo dos originários”; “campo dos ecléticos”. Na perspectiva dos representantes dos grupos do Alto Santo, da UDV e da Barquinha o campo dos tradicionais é aquele que os representa. Para eles, este campo estaria relacionado aos “três mestres fundadores” dos três “truncos ayahuasqueiros” (Santo Daime, Barquinha e UDV), os quais expressam “manifestações caboclas, brasileiras e amazônicas”, mas com um enfoque marcadamente cristão e *apenas difusamente indígena* (Neves 2011, grifo nosso). Já o campo dos “originários” reportaria aos usos mais antigos, milenares da ayahuasca, expresso atualmente pelos “conhecimentos mágico-espirituais ameríndios” (Neves e Souza 2010, p. 101). Finalmente, o campo dos ecléticos, na visão daqueles que se autodesignam como “tradicionais”, seria o mais recente da história da ayahuasca no Brasil, e seria inaugurado pelo grupo daimista do CEFLURIS, mas, atualmente, incluiria, também, outras expressões, como os neo-ayahuasqueiros. Assim, os três grupos que solicitaram ao Ministro da Cultura do governo brasileiro, em 2008, no Acre, o registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural nacional, o fizeram ao se apresentarem, publicamente, como os representantes do campo tradicional da ayahuasca do Brasil.

De acordo com Santos (2010), em novembro de 2008, o Instituto do Patrimônio Histórico Artístico e Nacional (IPHAN), ligado ao Ministério da Cultura, recusou o pedido de registro do uso da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira, alegando que comidas ou 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 práticas culturais. Entretanto, o IPHAN, posteriormente, optou pela realização do procedimento designado Inventário Nacional de Referências Culturais, para começar a tratar desta demanda. Este inventário tinha como objetivo empreender um levantamento sobre os bens culturais associados ao uso ritual da ayahuasca principalmente na região da Amazônia Sul-Occidental. Em setembro de 2011, a superintendência do IPHAN, no estado do Acre, abriu concorrência para contratação de pessoa jurídica interessada em realizar o inventário. A empresa que ganhou a concorrência do IPHAN começou a montar sua equipe ainda neste ano, e no início de 2012 começou a trabalhar na realização do inventário. Uma das autoras deste artigo,

Sandra Goulart, participou da equipe que ficou responsável pela realização do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre os Usos Rituais da Ayahuasca³.

O ingresso mais direto de representantes do Estado brasileiro nas discussões sobre o processo de patrimonialização dos usos da ayahuasca, no Brasil, conduziu a alterações no “arranjo” inicial proposto pelos grupos ayahuasqueiros que se vêm como pertencentes ao “campo dos tradicionais”. Esse viés que chamamos, aqui, de “público”, ou seja, a ótica do Estado, implicou, por exemplo, na inclusão, nos diálogos e nas negociações relacionadas a este tema, de novos interlocutores, e justamente daqueles que são considerados pelos “tradicionais” como “diferentes”. Assim, ao longo do processo de Inventário, os técnicos do IPHAN que acompanhavam o processo passaram a enfatizar a necessidade do mesmo abarcar os grupos indígenas relacionados ao uso da ayahuasca no Brasil. Igualmente, ficou acertado com a equipe responsável pelo levantamento de informações para o inventário que este passaria a compreender, também, as comunidades daimistas ligadas ao CEFLURIS. Esta última alteração, em especial, parece ter gerado um incômodo maior entre os representantes e porta vozes dos grupos ayahuasqueiros “tradicionais”, que haviam inicialmente entrado com a solicitação de registro da ayahuasca como patrimônio cultural. Afinal, a própria elaboração da autotaxonomia “campo dos tradicionais” se deu como estratégia destes grupos para se distinguirem e se distanciarem, inclusive em termos de mobilização política, do grupo do CEFLURIS.

As novas solicitações e questões colocadas por representantes do Estado brasileiro parecem expressar tanto uma posição menos particularista, que caracteriza o próprio viés público (ou deveria caracterizá-lo) em determinadas políticas públicas, quanto os resultados de demandas e relações empreendidas entre grupos ayahuasqueiros classificados como “eccléticos” e gestores do IPHAN. Assim, pouco antes do início da realização do Inventário, em outubro de 2011, aconteceu, numa cidade do estado do Rio de Janeiro, o I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira. Este encontro teve como principal objetivo debater os rumos do processo de registro da ayahuasca como

³ A equipe completa do Inventário foi composta por: Prof. Dra. Marcélia Marques (coordenadora), posteriormente substituída por Prof. Dra. Andréa Martini; Prof. Msc. Wladimir Sena; Prof. Msc. Flávia Burlamaqui e Prof. Dra. Sandra Goulart. Além disso, apresentou como colaboradores os seguintes nomes: Prof. Marcos Vinícius das Neves; Prof. Dr. Edward MacRae e Mestre Edson Lodi. A empresa (pessoa jurídica) que ganhou a concorrência do Edital lançado pelo IPHAN e que ficou responsável pela realização do Inventário foi a Marques & Barbosa - M&B Serviços Especializados, situada em Rio Branco (AC). Um ponto que chama a atenção é que os responsáveis por esta empresa são integrantes de um núcleo da UDV de Rio Branco. O Relatório Final deste Inventário foi concluído e entregue ao IPHAN em dezembro de 2012 (Marques & Barbosa 2012).

patrimônio imaterial do Brasil, e foi organizado por grupos ayahuasqueiros ligados ao CEFLURIS e por representantes do que, às vezes, denominamos de “neo-ayahuasqueiros”. Além destes grupos, o evento reuniu representantes de etnias indígenas, do Ministério da Cultura, e do IPHAN de Brasília e do Acre. Ele foi marcado pela exposição de duras críticas aos grupos ayahuasqueiros que solicitaram o registro da ayahuasca em 2008, no Acre, isto é, os “tradicionais”. A principal crítica colocada pelos organizadores deste evento era que os “tradicionais” não haviam incluído, na sua solicitação, grupos igualmente importantes na história da ayahuasca no Brasil, como o CEFLURIS e os povos indígenas. Alex Polari, que é o dirigente atual do CEFLURIS, enviou um documento ao evento no qual afirma que tanto o seu grupo quanto os indígenas devem ser vistos como “tradicionais” no que se refere ao uso da ayahuasca no Brasil (Polari 2011).

Estas críticas e novas demandas geraram um efeito grande nos representantes dos órgãos públicos presentes no evento. Esse efeito já se fez sentir assim que o processo do Inventário do IPHAN começou a ser colocado em prática. Assim, no primeiro encontro que a equipe responsável pelo inventário realizou, em fevereiro de 2012, em Rio Branco, no dia designado para discussões abertas com o público, foram convidados indígenas de diferentes troncos linguísticos relacionados ao uso da ayahuasca. Nessa ocasião, compareceram poucos indígenas. Os que estiverem presentes eram de grupos Kaxinawa e Yawanawa, ambos de língua Pano e do estado do Acre. Também já desde o início, nestas primeiras reuniões da equipe, os técnicos do IPHAN destacaram a importância de incluirmos na nossa pesquisa dados sobre o grupo daimista do CEFLURIS. Por isso, a principal comunidade deste grupo, denominada Céu do Mapiá, que se localiza no interior da floresta amazônica, em Pauini (AM), foi visitada por integrantes da equipe do Inventário.

Ao longo da realização do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre os usos da ayahuasca se ampliaram, ainda mais, as discussões relacionadas a diversos atores ligados aos usos desta bebida no Brasil, se ultrapassando assim o ponto de vista específico dos grupos ayahuasqueiros que haviam entrado inicialmente com a solicitação do registro (“os tradicionais”). Esta ampliação e inclusão, em alguns momentos, causou desconforto para alguns participantes do processo de inventário que estavam mais ligados, em termos de alianças políticas históricas, a lideranças dos grupos “tradicionais”.

A inclusão destes outros atores, como dissemos antes, era uma pressão ou uma demanda de agentes do Estado. Contudo, esta demanda do Estado, por outro lado, resultava, também, de demandas dos grupos ayahuasqueiros que não se sentiram incluídos na solicitação inicial feita pelos “tradicionais”, ou seja, de demandas colocadas pelos “eccléticos” (CEFLURIS e neo-ayahuasqueiros) e pelos “originários” (indígenas). Ela é fruto, portanto, tanto do viés público quanto das ações e estratégias políticas destes grupos e atores ayahuasqueiros.

No que se refere aos indígenas chama a atenção que, embora os representantes do Estado, via IPHAN, desde a solicitação feita em 2008, ainda na ocasião da recusa do pedido de registro da ayahuasca como patrimônio cultural, tenham destacado a importância de incluí-los no debate sobre o tema, esta inclusão parece começar a ocorrer com mais força após ações mais incisivas dos próprios índios. De fato, é justamente logo depois de uma iniciativa de indígenas de grupos Pano, de solicitar encontros com representantes do Ministério da Cultura, para discutir exclusivamente a sua inclusão no processo de registro da ayahuasca como patrimônio imaterial do Brasil, que os representantes do IPHAN passam a insistir com mais frequência na necessidade do inventário abranger os temas relacionados a estes povos.

Na verdade, com relação à participação mais atual dos indígenas no que podemos chamar de debate público sobre a ayahuasca, no Brasil, e em particular, no debate sobre a patrimonialização da ayahuasca, destacam-se vários aspectos complexos e ambíguos. Este movimento parece relacionar-se a um processo mais amplo que envolve diversos grupos indígenas, e que implica num ressurgimento étnico através de parcerias e fluxos entre indígenas e não indígenas. Este processo está presente, também, nas relações construídas em torno do uso da ayahuasca no Brasil e do seu debate público. Labate e Coutinho (2014), por exemplo, destacam que, sobretudo a partir do início dos anos 2000, diferentes grupos indígenas, situados no Brasil, começam a construir novas alianças tanto com religiões ayahuasqueiras de sincretismo cristão, quanto com grupos neo-ayahuasqueiros. Estas novas alianças não apenas expressam uma presença mais forte dos indígenas no debate público sobre a ayahuasca, no Brasil, mas tem o efeito, também, de complicar fronteiras, classificações e distinções anteriores, como as de “tradicional”, “originário” e “eccléticos”. Assim, o aumento de parcerias de etnias indígenas com representantes de religiões ayahuasqueiras como o CEFLURIS, e também com integrantes de grupos ayahuasqueiros desvinculados de um

contexto amazônico, e inclusive ligados ao universo da Nova Era, posiciona os índios ao lado dos “diferentes” e dos “eccléticos”, extrapolando sua condição de “originários”.

Para abordar este ponto em particular vale a pena nos determos com mais atenção no conjunto de reações de diversos atores ligados ao uso da ayahuasca no Brasil à solicitação encaminhada ao IPHAN, em 2008, pelos três grupos que se autodenominam “tradicionais”. O grupo do CEFLURIS, que também tem sua origem e história ligadas ao estado do Acre, neste mesmo ano, acabou optando por entrar, também, com um pedido de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural, mas junto à Secretaria de cultura do estado do Amazonas. Este ato foi uma evidente demonstração da impossibilidade do CEFLURIS articular estratégias de reconhecimento público em parceria com os grupos que se colocam como tradicionais.

Ao mesmo tempo, líderes do CEFLURIS, logo, tornaram públicas suas discordâncias com relação às classificações de “campo dos tradicionais”, “campo dos eccléticos” e “campo dos originários”. Como vimos, isto ficou evidente na carta enviada por Alex Polari, em 2011, no I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira. Contudo, ainda em 2010, por ocasião do Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca, realizado em Rio Branco e organizado justamente pelos grupos que se posicionam como tradicionais (Alto Santo, Barquinha e UDV), Polari já havia redigido um documento no qual destacava que sua igreja se considera “uma derivação legítima e autêntica do tronco do Mestre Irineu”, afirmando que deste tronco eles herdaram o fundamento da sua doutrina (Polari 2010). Deste modo, aqui, o CEFLURIS visivelmente não reconhece a classificação construída pelos três grupos que se colocam como “tradicionais”, a qual ao inserir o primeiro na categoria de “eccléticos” pretende desvinculá-lo da tradição legada pelos “mestres fundadores”. É exatamente esse ponto de vista que expressa, por exemplo, Antonio Alves, um dos principais dirigentes do CICLU ALTO SANTO, num discurso proferido justamente para comentar as colocações de Alex Polari na referida carta.

Para Antonio Alves, os eccléticos como o CEFLURIS apresentam outra configuração doutrinária, a qual não se encaixa em nenhum dos “truncos fundadores”, iniciados pelos mestres Irineu (Daime), Daniel (Barquinha) e Gabriel (UDV), e sim se refere “a uma nova tradição”, ou, como ele também diz, a um “quarto tronco de tradições da ayahuasca” (Neves e Souza 2010, pp. 45-48). Antonio Alves e demais porta-vozes dos “tradicionais” consideram que este campo abrange uma tradição que já está “fechada”, “pronta”, “acabada”, que teria sua origem no início do século XX e final

no princípio da década de 1970, com o falecimento dos mestres Irineu (Daime) e Gabriel (UDV). Conforme Goulart colocou anteriormente (2016), para os representantes deste campo é como se existisse “uma tradição mais tradicional do que outra”, ou seja, uma tradição vista como mais antiga, que seria também mais autêntica, e outra, mais nova, com mais transformações, que seria menos pura. Entretanto, como esta autora salienta, ocorre constantemente toda uma movimentação e uma articulação que indica um processo de construção destas categorias de “campo dos tradicionais” e de “tradições prontas” e “fechadas”, processo este que questiona o caráter “absoluto” e “puro” das mesmas. Conforme vimos, aliás, aqui, estas categorias, assim como outras, foram emergindo a partir de um conjunto de relações e estratégias, elaboradas por representantes de vários destes grupos, que visavam uma nova forma de apresentação e de reconhecimento público dos mesmos. Assim, elas expressam a articulação política destes representantes, e são escolhas feitas por eles ao longo do seu movimento de legitimação social.

O questionamento feito pelo CEFLURIS da sua classificação como “eclétrico” e como não “tradicional” se expressa por meio de uma concepção sobre as tradições ayahuasqueiras brasileiras bem diferente das concepções apresentadas pelos grupos que se posicionam no “campo dos tradicionais”. Trata-se, no caso do CEFLURIS, de uma perspectiva que valoriza mais a “diversidade religiosa”, e que destaca a constante pluralidade de usos desta bebida no Brasil. Em diversos momentos é possível notar que esta perspectiva foi se colocando ao mesmo tempo em que representantes do CEFLURIS destacavam a importância de se considerar os indígenas no debate público sobre a ayahuasca. Como, por exemplo, ocorreu na carta que Alex Polari encaminhou para o Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca, na qual ele critica os “tradicionais” por não terem incluído, no pedido de registro da ayahuasca como patrimônio cultural, as etnias indígenas. Neste outro trecho da mesma carta, também fica clara essa relação que o CEFLURIS parece querer destacar, com o caso dos indígenas no debate sobre ayahuasca no Brasil:

Sentimo-nos apenas uma parte de um vasto universo que abrange, também, as variadas formas de denominação que os povos ancestrais da nossa América davam a este mesmo vinho das almas. Rendemos, portanto, também, nossa homenagem a estes povos nativos que, ainda mais do que nós, podem ser considerados os detentores deste patrimônio

sagrado, do qual ainda hoje somos tributários e continuadores. (Neves e Souza 2010, p. 44)

Nesta carta, com esse tipo de discurso, o CEFLURIS, estrategicamente, procura ressaltar a diversidade de usos da ayahuasca no Brasil, mas, não para defender uma distinção radical entre estes diferentes usos, e sim, inversamente, para aproximá-los. Nesse sentido, Polari coloca, também, que o tombamento cultural da ayahuasca representa um maior reconhecimento para “todas as religiões que a utilizam, dentro de uma grande diversidade de denominações, credos e ritos” (Neves e Souza 2010, p. 44).

Uma visão similar é colocada, também, num Manifesto publicado pelos participantes do I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira, conforme podemos observar nos seguintes trechos deste documento:

O I Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira é a expressão da riqueza desse movimento (...) Ressalte-se que compomos neste Encontro apenas uma parte da totalidade que podemos chamar de movimento ayahuasqueiro (...) Acreditamos que defender a diversidade que caracteriza o "universo ayahuasqueiro" seja defender a riqueza de nossas expressões religiosas e culturais de tolerância. (Manifesto da Diversidade Cultural Ayahuasqueira, 2012)

Um fato que nos parece relevante sobre este Encontro é que os três grupos que se colocam como pertencentes ao “campo dos tradicionais” foram convidados para participar do evento, porém, recusaram o convite. Os motivos da recusa foram colocados numa carta enviada aos organizadores do I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira. Nesta se afirma que as comunidades ayahuasqueiras, da Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras, situadas na capital do Acre, Rio Branco, tem sua atuação restrita a este município, e que elas não se sentiriam confortáveis de participar de um evento que possui como pauta abordagens diversas daquelas que elas vem enfocando nos últimos anos.

É interessante apontar, aqui, para a diferença de perspectiva e de discurso destes dois atores do debate público da ayahuasca no Brasil, em especial do debate sobre a patrimonialização da bebida: os “tradicionais” e os “eccléticos” (ou “diferentes”). Assim, enquanto os que se colocam como “tradicionais”, ao menos nesse episódio, enfatizam o caráter restrito e particular das ações em torno da luta pelo reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural, ligando-as apenas ao cenário do Acre, no convite

oficial enviado pelos organizadores I Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira às “comunidades tradicionais” (Alto Santo, Barquinha, UDV) se destaca que este evento tem como objetivo “fortalecer a identidade cultural brasileira” relativa a esta “manifestação cultural tão rica, oriunda da Floresta Amazônica” (Marques e Barbosa, 2012). Vale lembrar que, por outro lado, a despeito de toda esta articulação de longa data entre várias das religiões ayahuasqueiras que se posicionam como “tradicionais” e gestores públicos do Acre, e de sua associação a uma identidade local acreana, o pedido de tombamento cultural do uso da ayahuasca foi feito tendo em vista seu reconhecimento como patrimônio nacional. Assim, mais uma vez, podemos notar a complexidade das atuações políticas destes grupos religiosos, as quais parecem sofrer várias alterações de acordo com as circunstâncias, com os diferentes interlocutores e com os diversos interesses (situacionais) destes grupos.

Voltando à questão das relações destas religiões ayahuasqueiras com os indígenas podemos, também, traçar uma distinção. É verdade que tanto aquelas que se vem como pertencentes ao “campo dos tradicionais” como também o CEFLURIS e grupos designados de neo-ayahuasqueiros enfatizam, igualmente, a relevância e a anterioridade dos indígenas com relação ao uso da ayahuasca no Brasil. Entretanto, a diferença nos parece ser que enquanto CEFLURIS e outros “diferentes” procuram criar estratégias e ações de negociação junto ao Estado brasileiro em parceria com representantes de etnias indígenas, ao menos nas últimas décadas os “tradicionais” tem preferido construir uma atuação separada destas etnias. A respeito deste aspecto nos chamou a atenção o posicionamento do líder do Alto Santo, Antonio Alves, durante o Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca. Na ocasião, ele disse que aquele Seminário optou por não incluir os indígenas porque se entendia que estes estariam relacionados às discussões sobre patrimônio cultural não apenas do Brasil, mas a vários países da América Latina, como o Peru e a Bolívia (Neves e Souza 2010, p. 23). Por isso, segundo Alves, teria mais sentido pensar o registro do uso indígena da ayahuasca como patrimônio cultural da América Latina e não do Brasil. Portanto, aqui, o discurso do representante do Alto Santo parece desvincular os indígenas de uma identidade brasileira.

Contudo, nos parece que estes posicionamentos tendem a sofrer constantes mudanças em função das circunstâncias que influenciam as relações entre representantes de todos os atores ligados aos usos da ayahuasca no Brasil e os poderes públicos. Por exemplo, no que se refere à aproximação com os indígenas, percebemos já

algumas pequenas alterações com relação à atuação dos “tradicionais”, as quais parecem resultar da realização do Inventário Nacional de Referências Culturais sobre os Usos Rituais da Ayahuasca. Assim, no mesmo momento em que este Inventário era concluído, as comunidades ayahuasqueiras “tradicionais” do Acre organizaram um novo evento, o I Fórum Setorial de Culturas Ayahuasqueiras. Uma das sessões temáticas realizadas neste evento foi justamente a de “Culturas Indígenas e a Ayahuasca”. Este talvez seja um indicador de que as pressões dos técnicos do IPHAN, ao longo do Inventário, para incluir os indígenas nas discussões sobre a patrimonialização da ayahuasca, estejam começando a surtir alguns efeitos nas ações dos “tradicionais”.

Considerações Finais

As mobilizações atuais de grupos ayahuasqueiros brasileiros em torno do registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural nacional parecem indicar transformações importantes das ações e estratégias políticas destes grupos. Os próprios discursos, as falas etc. de vários integrantes de diferentes grupos ayahuasqueiros, bem como de muitos de seus aliados e porta-vozes, salientam, explicitamente, que esta demanda pode conduzir à vantagem de retirar o tema da ayahuasca da alçada das políticas públicas para drogas e inseri-lo nas políticas para o âmbito da cultura. Assim, ao se passar do tema da droga para o da cultura, se avançaria no reconhecimento social destes grupos.

Esta mudança de estratégia traz alterações, também, nas classificações e autorrepresentações dos diferentes atores do campo da ayahuasca do Brasil. Vimos que as discussões sobre o registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural levaram à emergência de novos arranjos e de novas categorias, tais como as de “campo dos tradicionais”, “campo dos ecléticos”, “campo dos originários”. Do mesmo modo, as fronteiras (e as alianças e os distanciamentos) entre os grupos e atores ayahuasqueiros estão se redefinindo a partir da intensificação das discussões e das negociações com agentes do Estado. A presença mais incisiva dos indígenas nas discussões sobre a patrimonialização da ayahuasca é um bom exemplo. Como poderíamos, neste caso, posicionar e classificar os representantes indígenas que, mais recentemente, tem construído alianças com grupos neo-ayahuasqueiros? Até que ponto esse tipo de parceria não desconstrói a classificação “tradicionais”, “originários” e “ecléticos”, sustentada pelas religiões ayahuasqueiras que se posicionam no primeiro desses campos?

Ainda com relação a este posicionamento dos indígenas no debate sobre a ayahuasca no Brasil vale a pena destacar uma distinção com o que vem acontecendo, nos últimos anos, em outros países da América Latina nos quais esta bebida também é consumida. Ocorre que, quando houve discussão sobre o reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural, nesses outros países, ela esteve estritamente associada aos usos indígenas, dos povos originários, ou, como é mais comum se dizer nestes países latinos, dos povos “nativos”. É o que aconteceu, por exemplo, no Peru e na Colômbia. Já no Brasil, conforme mostramos ao longo desse texto, o debate sobre o registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural se inicia a partir da iniciativa de algumas religiões ayahuasqueiras brasileiras não puramente indígenas e que expressam um sincretismo com a matriz cristã. As religiões ayahuasqueiras mais ativamente envolvidas nessa demanda pelo reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural nacional, que apresentaram a primeira destas solicitações ao Estado brasileiro, tem se caracterizado por marcar mais uma diferenciação (e separação) com os indígenas do que uma aproximação com eles. Em vários pronunciamentos de representantes e aliados políticos destas religiões percebemos uma ênfase nessa perspectiva. Assim, de um modo geral, estas religiões (que são também as que se posicionam como “tradicionais”) parecem procurar legitimar o seu uso da ayahuasca por uma identidade não indígena.

Neste ponto é desafiante lembrar uma das primeiras interpretações sobre o processo de formação das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Num artigo clássico, Luiz Eduardo Soares (1990) lança a hipótese de que estas religiões, naquele momento, os anos oitenta ainda, expressavam, no plano simbólico, uma inversão do imaginário cultural brasileiro. Assim, este, convencionalmente, situava as regiões Sul e Sudeste do país como o locus da racionalidade e do desenvolvimento e, por outro lado, a Amazônia como o locus do inconsciente, do primitivo, dos impulsos mais desconhecidos e escondidos. Soares sustenta que as religiões ayahuasqueiras alteram esta divisão simbólica. Isto se daria, para o autor, principalmente através do CEFLURIS – e devemos ressaltar, aqui, que, neste período, este grupo era o que mais representava, para a sociedade mais abrangente, estas religiões (em função do seu intenso processo de expansão). Para Soares, as religiões ayahuasqueiras passavam a ressaltar, no imaginário brasileiro, uma associação da Amazônia, da floresta, do primitivo com a identidade principal e original do Brasil, bem como com o verdadeiro futuro da nossa nação. O “Brasil primitivo e arcaico”, afirmava Soares, ganhava relevância na definição da identidade nacional.

Entretanto, como poderíamos analisar esta argumentação de Soares após cerca de três décadas de construção de relações políticas e de formas de reconhecimento público destas várias religiões? Conforme colocamos antes, ao longo desse processo parece ter se consolidado, no Brasil, um protagonismo, no debate público sobre a ayahuasca, das religiões ayahuasqueiras brasileiras não indígenas, mais urbanas e de sincretismo cristão. A evidente e forte distinção que algumas destas religiões, como aquelas que se classificam como “tradicionais”, traçam com relação aos indígenas (isto é, os “primitivos”, os “povos originários da floresta”) esta relacionada à construção deste protagonismo. Entretanto, os recentes acontecimentos relativos ao processo de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural nacional, com a emergência de novas negociações com órgãos do Estado, e com a inclusão de novos atores e interlocutores nestas negociações parecem estar trazendo transformações significativas para a construção da legitimidade pública das religiões ayahuasqueiras brasileiras e de sua imagem social.

Referências Bibliográficas

- BURLAMAQUI, Flávia (2012). *Gestão e Financiamento da Cultura de Rio Branco (2005-2012)*. Rio Branco: Fundação Municipal de Cultura Garibaldi Brasil.
- GOULART, Sandra Lucia (2004). *Contrastes e Continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca*. Doutorado em Ciências Sociais. Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Unicamp.
- GOULART, Sandra Lucia (2016). “Ayahuasca e políticas públicas culturais: estratégias de reconhecimento público das religiões ayahuasqueiras”, in: LABATE, Beatriz Caiuby; POLICARPO, Frederico; GOULART, Sandra L.; ROSA, Pablo O. (orgs.). *Drogas, Políticas Públicas e Consumidores*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 117-145.
- LABATE, Beatriz C. (2004). *A Reivenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas: Mercado de Letras.
- _____. (2012). “Ayahuasca religions in Acre: cultural heritage in the brazilian borderlands”. *Anthropology of Consciousness*, 23, pp. 87–102

- LABATE, Beatriz C. 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*, vol. 57, n. 2, pp. 215-250.
- LUZ, Pedro (2015). *Carta Psiconáutica*. Rio de Janeiro: Dantes Ed.
- MARQUES & BARBOSA/M & B - Serviços Especializados (2012). *Inventário Nacional de Referências Culturais dos “Usos Rituais da Ayahuasca”*. Rio Branco, dezembro de 2012.
- MARTINI, Andrea (2014). *Conhecimento Indígena e Patrimonialização da Ayahuasca*.
- NEVES, Marcos Vinícius das (1999). “A Cor do Invisível”, in: *Negros no Acre*. Rio Branco: Governo do Estado do Acre/Fundação Cultural Palmares.
- _____ (2011). “História política recente da Ayahuasca (II)”. Disponível em: http://colunamiolodepote.blogspot.com.br/2011_02_01_archive.html. Acesso em: 23/11/2014.
- NEVES, Marcos Vinícius; SOUZA, Maria Leudes da Silva (2010). *Comunidades Tradicionais da Ayahuasca. Construindo Políticas Públicas para o Acre – Seminário*. Rio Branco: Assembleia Legislativa do Estado do Acre /Fundação Garibaldi Brasil.
- POLARI, Alex (2011). *Carta para o Encontro da Diversidade Cultural Ayahuasqueira – Alex Polari – ICEFLU –*. Disponível em: <http://www.bialabate.net/news/carta-para-o-encontro-da-diversidade-cultural-ayahuasqueira>. Acessado em: 23/11/2014.
- SANTOS, Júlia Otero dos (2010). “Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimônio da Ayahuasca”, Trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, agosto de 2010.
- SOARES, Luis E. (1990). “O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa”, in: *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*, n. 01, Rio de Janeiro, ISER.

