

Da Amazônia ao Norte Global e de Volta: As Várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca¹

Sandra Lucia Goulart² & Beatriz Caiuby Labate³

Introdução

Este texto tem como objetivo desenvolver algumas reflexões sobre a II Conferência Mundial da Ayahuasca (II World Ayahuasca Conference), realizada em outubro de 2016 na cidade de Rio Branco, Acre, na Universidade Federal do Acre. A conferência foi realizada por uma organização não governamental nascida na Espanha, o International Center for Ethnobotanical Education, Research & Service (ICEERS). O ICEERS tem como um de seus principais objetivos a legitimação, num contexto internacional, do uso de plantas psicoativas como a iboga e a ayahuasca, empreendendo ações que visam um enfrentamento das perseguições sofridas pelos diversos grupos e sujeitos que recorrem ao uso destas plantas. A primeira conferência, realizada pelo ICEERS, voltada para o debate sobre questões relacionadas à ayahuasca, ocorreu na cidade de Ibiza, na Espanha, em 2014, tendo focado, entre outros temas, os problemas resultantes de uma perseguição ou proibição jurídica relativa ao consumo desta bebida.

A II Conferência Mundial da Ayahuasca, ocorrida em Rio Branco, tinha como objetivo, segundo seus organizadores, ampliar as discussões sobre a utilização global da ayahuasca, procurando reunir diferentes sujeitos relacionados a esta bebida, com a proposta de abranger seus usos indígenas, os usos religiosos ou não religiosos, as questões terapêuticas, os contextos originais, como o amazônico, e as circunstâncias culturais particulares da expansão de seu uso para outras regiões do mundo. Ela contou com um total de setecentos participantes, vindos de diversos países da América e Europa. Entretanto, se destacou uma preocupação com relação aos contextos originais

¹ Texto apresentado ao V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología - XVI Congreso de Antropología en Colombia, Bogotá, 6-9 junio de 2017.

² Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp (Campinas-SP/Brasil), Professora da Faculdade Cásper Líbero (São Paulo/Brasil) e pesquisadora associada ao NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos). Email: sluciagoulart@gmail.com

³ Professora Visitante do Centro de Pesquisa e Estudos de Pós Graduação em Antropologia Social (CIESAS), em Guadalajara, e pesquisadora associada ao NEIP (Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos). Email: blabate@bialabate.net

de uso desta bebida. Por isso, aliás, se escolheu a cidade acreana de Rio Branco para a realização do evento. O entendimento dos organizadores do evento era que os indígenas da Amazônia e os adeptos das chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras expressavam (ao lado dos demais países Amazônicos) esse contexto original de uso da ayahuasca.

Assim, foram convidados a participar do evento vários representantes de etnias indígenas do Acre e do sul do estado do Amazonas. Ao todo, participaram da conferência 150 indígenas, dos troncos Pano, Aruak e Arawa, das seguintes etnias: Yawanawa, Shanenawa, Jaminawa, Huni kuĩ, Apurinã, Manchinery, Katukina, Nukini, Puyanawa, Ashaninka, Madja, Jamamadi, Nawa, Shawãdawa, Apolima-Arara, Jaminawa-Arara e Kuntawa. Igualmente, os representantes das principais religiões ayahuasqueiras brasileiras, aquelas que surgiram na região amazônica, foram especialmente convidados para participar do evento. A Conferência também contou com a participação de estudiosos de diversas áreas (nacionais e internacionais), e de representantes de usos da ayahuasca de demais contextos além do Brasil (de países europeus ou de outros países americanos). Houve 160 palestras na conferência. Para realizar o evento, o ICEERS contou com o apoio financeiro e institucional de algumas organizações internacionais ligadas à luta contra a guerra às drogas e, também, com o apoio de representantes do governo do Acre e da UFAC.

A nossa proposta aqui é empreender uma análise das perspectivas e posicionamentos dos diferentes sujeitos relacionados ao uso da ayahuasca presentes nesta Conferência. Identificamos, nesta, um cenário de intensa diversidade, o qual nos parece expressar oposições entre formas e contextos de uso, entre tipos de agenciamentos e estratégias políticas, entre tipos de discursos, entre concepções sobre os significados da bebida e sobre as possibilidades de aplicação dos seus usos. Destacaremos, neste texto, algumas destas distinções, tais como: os conhecimentos da ciência ocidental e aqueles nativos; os posicionamentos das religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” e a visão dos indígenas; as disputas em torno da “autenticidade” ou “originalidade” ou “tradicionalidade”, enfim, acerca da legitimidade, das formas de uso da ayahuasca. Na nossa análise daremos atenção especial a discussões e embates que nos pareceram sintetizar algumas destas oposições. É o caso da discussão sobre a mercantilização da ayahuasca e, também, das discussões e mobilizações relativas ao registro do uso da ayahuasca como patrimônio imaterial.

Conhecimentos científicos e conhecimentos nativos

Neste tópico pretendemos apresentar diferentes perspectivas e posições que, a nosso ver, estão relacionadas ao que denominamos, de um lado, conhecimentos científicos e, de outro, conhecimentos nativos. Esta oposição, num primeiro momento, pode ser vista por meio das diferenças entre a lógica mais geral dos organizadores da Conferência e a lógica dos participantes não cientistas da mesma (indígenas e representantes de religiões sincréticas ou de outros grupos mestiços que fazem uso da ayahuasca, como os vegetelistas amazônicos ou o centro peruano Takiwasi, além de pessoas advindas dos círculos da chamada Nova Era).

Um primeiro ponto que nos chama a atenção diz respeito a um conjunto de críticas ou questionamentos que foram feitos justamente por aqueles que foram, inicialmente, entendidos pelos organizadores da Conferência como os representantes das práticas mais tradicionais da ayahuasca, e que foram especialmente convidados a participar com exposições e palestras: os indígenas e os representantes das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Nos dois casos, houve manifestação de receios e de dúvidas quanto aos benefícios de se participar do evento, e acusações aos organizadores do mesmo sobre a forma pela qual eles estavam administrando a inclusão dos participantes.

Com relação às religiões ayahuasqueiras brasileiras, os maiores questionamentos foram expressos pelos representantes dos grupos que se auto-classificam como os “tradicionalistas”. De acordo com as impressões de uma das autoras deste texto, que participou da comissão organizadora da Conferência⁴, durante os contatos entre os organizadores do evento e representantes destes grupos religiosos ayahuasqueiros, estes últimos hesitaram muito sobre a sua participação ou não na Conferência devido a receios e dúvidas relativas a todo um conjunto de questões bastante diverso, como, por exemplo, no que se refere a quais grupos ou instituições estariam patrocinando o evento, se este estaria ou não ligado a interesses comerciais (como o de vender a ayahuasca) ou, ainda, se o ICEERS, e a Conferência de Rio Branco propriamente dita, estavam apoiando o uso ou legalização de drogas. Além disto, havia a recusa desses grupos de se associarem a algo realizado em conjunto com vertentes religiosas ou sujeitos com os quais eles discordam, como é o caso da religião ayahuasqueira brasileira do

⁴ Beatriz Caiuby Labate participou da Comissão Científica e da Comissão Organizadora da II Conferência Mundial da Ayahuasca (II World Ayahuasca Conference).

CEFLURIS, ou de grupos mais ligados aos contextos denominados de “eccléticos” ou “neo-ayahuasqueiros”. Nesse sentido, o formato mais abrangente, inclusivo, “poroso”, proposto pelos organizadores do evento, causava suspeita entre os representantes destas religiões ayahuasqueiras tradicionalistas. Ao final, o potencial conflito foi mitigado por um longa negociação entre os organizadores da Conferência e a Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras. A Comissão organizadora optou por dar autonomia total aos integrantes da Câmara e seus representantes para que organizassem Mesas de exposições com apenas quem desejasse convidar. Em paralelo, os responsáveis pelo evento organizaram, também, outras Mesas com apresentações que mesclavam integrantes do CEFLURIS, de demais grupos ayahuasqueiros do Acre (não convidados a participar pela Câmara Temática) e de círculos neo-ayahuasqueiros urbanos, bem como alguns estudiosos do tema. Entretanto, mesmo com essa solução inicial, ao longo da Conferência, alguns representantes e aliados de religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” criticaram duramente critérios, formatos e escolhas de palestrantes ou convidados feitos pelos organizadores do evento. Conforme explicaremos em outros tópicos deste texto, se tornaram mais constantes e agudas as críticas de representantes destas religiões tradicionalistas aos modos de participação indígenas na mesma.

As polêmicas envolvendo os indígenas e os organizadores do evento se mostraram evidentes e frequentes. Num primeiro momento, ainda antes do início da Conferência, se disseminaram críticas de representantes de etnias indígenas ou de seus porta-vozes não-indígenas a respeito do número de índios convidados a realizarem palestras no evento, bem como do baixo auxílio financeiro dado aos mesmos. Por exemplo, Taska Yawanawa questionou o valor em euros dos ingressos da Conferência, e indigenistas acreanos, como Dedé Maia e Jairo Lima, também expressaram esse tipo de crítica (em blogs e demais postagens de redes sociais), e alguns deles, inclusive, consideraram esse fato como um indício do caráter “comercial” da Conferência. Outra crítica destes indígenas e de seus porta-vozes se referia a não consideração da lógica indígena na definição do formato de Mesas de debates e palestras.

Assim, Jairo Lima, em uma postagem no seu blog, denominou os organizadores do evento como “doutores que entendem de tudo”, e que ao chegarem ao local onde nasceu a “cultura da ayahuasca”, tem “a ousadia de ditar como deve ser o evento, quem pode participar, quantos podem participar etc.”. Lima critica também fatos como o tempo de fala dado aos indígenas convidados a serem palestrantes (segundo ele muito pequeno), e a necessidade de envio de resumos das apresentações destes indígenas. A

questão do formato das Mesas de apresentações e do tempo das exposições foi também bastante ressaltada por indígenas das várias etnias presentes na Conferência, tendo sido colocada como o primeiro ponto a ser destacado na Carta Aberta dos Povos Indígenas do Acre/Brasil, apresentada à organização do evento ao final dele. O tempo das exposições foi apontado como escasso nesse documento, e visto como um impedimento para um diálogo maior entre indígenas e o público presente.

A indigenista Dedé Maia que, aliás, participou da Conferência como integrante da comissão local, montada pelos organizadores do evento, e que visava incluir alguns representantes (ou porta-vozes) de grupos indígenas, fez críticas similares. Numa publicação do Blog Xapuri SocioAmbienta⁵, poucos dias após o fim da Conferência, Maia também designou pejorativamente os membros do ICEERS (“os espanhóis”) de “doutores do assunto”, argumentando que alguns organizadores do evento não conseguiam estabelecer um diálogo com os indígenas devido à dificuldade de não romperem com o formato puramente acadêmico das apresentações e palestras. A indigenista, inclusive, entendeu essa atitude como o resultado de um “elitismo científico”. A este respeito, Dedé Maia relatou, nesta mesma publicação, que os membros do ICEERS, em vários momentos, pareceram incomodados com as demandas de maior inclusão de indígenas nas Mesas de apresentações que abarcavam “cientistas ocidentais”. Segundo ela, numa ocasião, um dos representantes do ICEERS teria respondido a esta demanda afirmando que a Conferência não era indígena, mas sim científica e que os índios eram apenas convidados. Com relação a esta crítica da indigenista, vários dos organizadores do evento responderam, em diversas ocasiões, que a Conferência de Rio Branco era plural, não necessariamente ou exclusivamente científica, mas tinha um caráter amplo, visando abranger perspectivas de diferentes sujeitos, não apenas indígenas (e não apenas de indígenas do Brasil). Maia, no blog Xapuri SocioAmbienta, argumentou que esta posição da organização do evento se opunha a visão dos indígenas, os quais entendiam que eles eram os verdadeiros “anfitriões” daquele evento, pois estavam na sua terra e, por isso, eles se consideram os “guardiões” dos assuntos abordados pelos cientistas nas Mesas do evento.

⁵ Ver: <http://www.xapuri.info/amazonia-agenda/ayahuasca-um-balanco-cidadao-da-conferencia-no-acre/>

É importante chamar a atenção para o fato de que o termo “guardiões”⁶ foi extremamente recorrente ao longo de toda a Conferência, sendo utilizado constantemente por indígenas e seus porta-vozes (não indígenas) para se referir a temas como a “originalidade”, a “anterioridade”, a “autenticidade” ou a “legitimidade” dos usos e conhecimentos ligados a bebida genericamente conhecida como ayahuasca. Analisaremos esse ponto mais detalhadamente ao final deste texto. Outra expressão que se destaca nas discussões e polêmicas que acabamos de citar é a de “doutores” (“doutores do assunto”, “doutores da ayahuasca” etc.). Como vimos, esta expressão foi usada, em muitos casos, com um sentido pejorativo, para classificar cientistas, organizadores do evento e, em geral, brancos vistos como não aliados dos índios como sendo “elitistas”, “arrogantes” e incapazes de compreender tanto a lógica indígena quanto o seu papel e sua relevância no que tange às questões relacionadas à ayahuasca. Vale notar que no contexto do vegetalismo peruano os espíritos-plantas que pertencem ou estão ligados à ayahuasca são considerados os verdadeiros mestres, conhecedores e donos das bebidas (Luna 1986). Neste cenário, aqueles que trabalham com as plantas podem ser chamados de “doutores”, “doctorcitos”, ou “médicos tradicionais”, expressando uma influência de concepções e termos da ciência ocidental, os quais migram e são ressignificados por populações mestiças e indígenas.

Os organizadores do evento, membros da Fundação ICEERS, estavam cientes desse conjunto de críticas. Em vários momentos, tanto antes do início da Conferência, ao longo do processo da definição de sua formatação, como durante sua realização e após o seu término, apresentaram publicamente respostas a vários destes questionamentos. Com relação às críticas sobre o valor das inscrições, enfatizaram o caráter não comercial da Conferência, e o fato de se pretender realizar uma apresentação pública dos gastos com a mesma, além de salientarem as várias dificuldades de custos de um evento de tão grande porte, e com o financiamento de tantos participantes, tanto nacionais quanto internacionais. O ICEERS também argumentou que estabeleceu uma quantidade de ingressos gratuitos para indígenas, além de destinar uma parte dos recursos do evento para a garantia da vinda e permanência de indígenas na Conferência. A respeito do tema da inclusão de um número maior de indígenas no evento como expositores, os representantes do ICEERS lembraram, em alguns pronunciamentos, que

⁶ No contexto brasileiro, a palavra guardiões tem sido utilizada, também, mais recentemente, para designar coletivos, associações ou organizações de ativistas indígenas e não indígenas, que visam garantir tanto direitos para os primeiros quanto expressam suas recentes manifestações culturais e articulações políticas.

se esforçaram por incluí-los ao máximo, criando, inclusive, uma comissão especial com integrantes de algumas organizações de indígenas do Acre, dando total autonomia para esta comissão no que se refere à escolha daqueles que poderiam participar do evento, da escolha dos temas e de suas Mesas.

Numa postagem na página do facebook da Conferência, o ICEERS publicou um esclarecimento no qual afirmava, em resposta a algumas destas críticas, que a conferência “é ampla, democrática e inclusiva”. Além disso, se ressalta que ela é “mundial, e procurou combinar os diversos personagens e movimentos envolvidos na expansão mundial da ayahuasca”. Entre estes personagens e movimentos são citados: “indígenas, representantes religiosos, ativistas, terapeutas, jornalistas, cineastas, artistas, legisladores, especialistas nas áreas de direitos humanos, saúde pública e política de drogas, autoridades públicas e pesquisadores de diversas áreas do conhecimento”.

Nos parece, portanto, aqui, que à demanda de alguns indígenas e de seus porta-vozes brancos, com relação à especificidade ou à particularidade da lógica, dos conhecimentos, do modo de ação de índios, enfim, diante da reivindicação do respeito ou do espaço para a “diferença” do outro indígena, os organizadores do evento (do ICEERS) contrapuseram o caráter mais “amplo”, mais “inclusivo” e “mundial” da Conferência. Assim, parece que este “mundial” quer dizer: não apenas indígena, ou não apenas branco, não apenas religioso, não apenas terapeuta, ou não apenas cientista etc., mas talvez, signifique a pretensão de reunir e colocar lado a lado todas estas diferentes perspectivas.

Na nossa percepção, a meta dos organizadores de realizar uma Conferência que abarcasse a maior diversidade de usos, contextos e tipos de conhecimentos relacionados à bebida ayahuasca foi bem atingida. A dificuldade de se estabelecer consensos e de se visualizar uma homogeneidade neste cenário de usos da ayahuasca, durante a Conferência, aponta, justamente, para a manifestação desta diversidade. Entretanto, notamos, também, que a diversidade e o dissenso expresso ao longo do evento, por diferentes sujeitos, foi sentido pelos organizadores do mesmo como bem maior do que o esperado ou imaginado – sobretudo na medida em que a Conferência permitiu um diálogo de vozes que normalmente não estão em comunicação.

Além das diferenças de entendimento sobre a organização da Conferência, entre, de um lado, organizadores do evento, do ICEERS (brancos, estrangeiros e vistos como cientistas) e, de outro lado, nativos não cientistas (índios ou não), ocorreram uma série de controvérsias a respeito da validade, da legitimidade ou dos benefícios e

malefícios de formas de uso e de tipos de aplicações da ayahuasca. Nesse sentido, um tema que causou polêmica, em discussões geradas por apresentações feitas em algumas Mesas da Conferência se refere à transposição do consumo da ayahuasca, ao mesmo tempo, *in natura* e em contextos rituais, para formas entendidas como mais artificiais, num contexto de laboratórios e hospitais que marcariam o cenário de experimentos da ciência ocidental moderna. Importante dizer que o evento contou com Fóruns e Mesas voltadas para apresentações de trabalhos e pesquisas da área das ciências biomédicas. Em algumas destas apresentações, foram expostos dados e resultados de usos terapêuticos, medicinais, clínicos etc. feitos com a ayahuasca, sem a referência à ou a consideração de aspectos religiosos ou rituais. Esse tipo de discussão, em alguns momentos, desagradou alguns sujeitos, como indígenas, adeptos de religiões ayahuasqueiras brasileiras, ou representantes de centros terapêuticos que utilizam a tradição de uso indígena (ou mestiça) da ayahuasca para tratar fenômenos típicos da sociedade moderna (como o uso problemático de drogas).

Assim, por exemplo, causaram muito constrangimento, ao longo do evento, algumas exposições que destacaram como importante ou benéfico a utilização, recente, em alguns contextos europeus, da ayahuasca em cápsulas. Do mesmo modo, um texto escrito por um dos integrantes do ICEERS, após o término da Conferência, no qual se afirmava que já existia bastante comprovação científica da eficácia terapêutica da ayahuasca “sem necessidade de rituais” gerou insatisfação e novas críticas por parte de alguns. Para a ativista indígena Dedé Maia (2016), esse tipo de colocação exclui “todo o valor espiritual que os “índios” milenarmente praticam com essa bebida”. Os pesquisadores envolvidos, por outro lado, defendiam a realização de suas pesquisas, questionando: “o que fazemos com os pacientes que não querem participar de rituais?”

A complexidade e diversidade de perspectivas que esse tipo de polêmica abrange podem ser percebidas ao refletirmos sobre alguns posicionamentos de um personagem como o médico francês Jacques Mabit, radicado no Peru e naturalizado peruano. Mabit é o fundador do centro terapêutico Takiwasi⁷, voltado para tratamentos de dependências de drogas através da combinação do uso da ayahuasca e outras plantas medicinais e purgativas típicas do vegetalismo peruano com técnicas terapêuticas ocidentais e aspectos do cristianismo. Num primeiro momento, e a partir de um olhar mais

⁷ Centro de Rehabilitación de Toxicómanos e Investigación de Medicinas Tradicionales, localizado na cidade de Tarapoto, Peru (www.takiwasi.com).

distanciado, como se diz em antropologia, mais “de fora”, poderíamos ficar inclinados a entender o tipo de uso que Mabit desenvolve com a bebida como híbrido e ocidentalizado, não característico apenas do contexto do vegetalismo peruano. Entretanto, Mabit ao longo do tempo se posicionou como um crítico contundente de usos da ayahuasca que ele classifica como não tradicionais ou profanos. Na sua exposição, condenou os usos terapêuticos da ayahuasca feitos num contexto de uma medicina ocidental que exclui as tradições rituais (Mabit 2016). Para ele, essa medicina ocidental dessacralizada leva a usos inadequados da bebida. Por outro lado, nesta exposição, bem como em outras apresentações públicas ou em demais textos seus, Mabit deixou evidente que não considera os diferentes contextos rituais de uso desta bebida como igualmente válidos ou legítimos. Na sua apresentação da Conferência de Rio Branco, por exemplo, criticou duramente as manifestações que ele classifica como pertencentes aos movimentos New Age, que segundo ele expressam uma espiritualidade desencarnada que tende a profanar os usos tradicionais, sagrados da ayahuasca. Na visão de Mabit esse tipo de uso da bebida poderia, inclusive, gerar problemas de dependência. Também são antigas e conhecidas as críticas de Mabit aos contextos de uso da ayahuasca das religiões ayahuasqueiras, os quais, na sua ótica, aparecem como desviantes de ritos ou de tradições mais ancestrais e legítimos. Fez algumas críticas também a certas concepções científicas, dos “antropólogos”, as quais classificariam os rituais como apenas simbólicos. Para ele, esta noção nega os aspectos verdadeiros dos rituais, os quais, em diversos casos, possuem um papel importante na proibição ou evitação de malefícios reais, tais como os ataques espirituais que compõem a realidade do xamanismo ayahuasqueiro peruano. No mesmo sentido, Mabit questionou os serviços ocidentais de “integração do uso da ayahuasca”, uma vez que os psicólogos não saberiam “exorcizar os espíritos, que são reais”, e que frequentemente afligiriam os pacientes. Assim, um médico francês, tratando de um mal tipicamente ocidental (o uso problemático das drogas) torna-se representante de uma visão mais ortodoxa – quando comparado a outros tipos de sujeitos presentes na Conferência de Rio Branco – que opõe de alguma maneira usos tradicionais e ciência (isto é, pesquisa biomédica, em ciências sociais) ou serviços de intervenções em saúde pública.

Mercantilização

Uma discussão que se colocou logo no início da II Conferência Mundial da Ayahuasca e que se intensificou ao longo da mesma, gerando várias polêmicas e

conflitos, diz respeito ao tema da comercialização da ayahuasca. Entre as religiões ayahuasqueiras brasileiras esse tema se faz presente de forma mais evidente ao menos desde o momento em que se inicia a sua expansão para fora da região amazônica, que coincide com o começo do processo de regularização do uso da bebida pelo Estado brasileiro (a década de 1980). Assim, ele aparece já no primeiro documento público elaborado por representantes destas religiões, em 1991, a chamada “Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias da Ayahuasca”⁸. Neste documento estas religiões (todas originárias da região amazônica) estabelecem um conjunto de princípios e acordos, se comprometendo publicamente a mantê-los. Justamente, um dos princípios mais destacados é o compromisso de não se comercializar o uso da ayahuasca.

Aqui é importante fornecer algumas explicações. Ao longo da história destas religiões foram se delineando alianças políticas mais fortes entre alguns de seus grupos e, por outro lado, alguns distanciamentos entre outros. O tema da comercialização da ayahuasca foi, muitas vezes, acionado como categoria de acusação entre grupos de religiões ayahuasqueiras que se contrapõem⁹. Tem sido comum, por exemplo, a manifestação desta acusação por representantes de religiões ayahuasqueiras da Amazônia, que atualmente se identificam como as mais “tradicionalistas” ou “tradicionalistas” contra religiões ayahuasqueiras (também surgidas na Amazônia) como o CEFURIS, visto pelas primeiras como menos ligado à tradição do Santo Daime fundada por Raimundo Irineu Serra, o Mestre Irineu, em 1930, na capital do Acre, Rio Branco. Assim, se estabeleceu gradualmente uma forte aliança entre: o grupo da religião fundada pelo Mestre Irineu (nos anos 1930 no Acre), o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – o Alto Santo (CICLU-ALTO SANTO), conhecido popularmente muitas vezes como Alto Santo ou Santo Daime; o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, da tradição fundada pelo Mestre Daniel Pereira de Matos, popularizada como “Barquinha” (e também nascido no Acre); e o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, a UDV, fundada pelo Mestre José Gabriel da Costa no estado brasileiro de Rondônia.

Esses três grupos foram desenvolvendo várias iniciativas conjuntas para a ampliação do diálogo com representantes do poder público, e em especial com os poderes públicos do estado do Acre. As alianças e estratégias políticas em comum entre

⁸ENTIDADES RELIGIOSAS USUÁRIAS DO CHÁ HOASCA, 1991 “Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca”, Rio Branco.

⁹A tese de doutorado de Sandra Lucia Goulart, ao analisar os contrastes, conflitos e processos de rupturas entre vários grupos destas religiões, se detém, também, neste tema (Goulart 2004).

eles se aprofundaram ao longo dos anos 2000, com a disseminação dos esforços para relacionar, no Brasil, o tema da ayahuasca às discussões sobre políticas culturais. Foram, inclusive, esses três grupos que, em 2008, entraram com o pedido do registro do uso ritual da ayahuasca como patrimônio imaterial da cultura brasileira (Labate, 2012; Goulart 2016; Goulart e Labate 2016). Na sua mobilização política relativa à patrimonialização da ayahuasca, eles foram estabelecendo definições e classificações que visavam marcar suas diferenças e oposições com relação a outros grupos, no Brasil, ligados à ayahuasca. Isso se deu principalmente em relação à religião ayahuasqueira do CEFLURIS, fundada pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, no Acre, em 1975, como uma dissidência do grupo daimista criado pelo Mestre Irineu.

Para esses três grupos, contudo, também é importante a sua distinção com relação aos usos indígenas. Assim, neste processo de buscar a patrimonialização, eles criam novas auto-designações e novas denominações para grupos ou sujeitos vistos como pertencentes a “campos ayahuasqueiros diferentes” (Neves e Souza 2010). Para eles, os indígenas estariam ligados ao campo dos “originários”, o qual expressa os usos mais antigos, milenares da ayahuasca (Neves e Souza 2010, p. 101). Haveria outro campo que seria de origem mais recente, inaugurado pelo CEFLURIS, mas que atualmente inclui novos grupos, como os chamados “neo-ayahuasqueiros”. Este campo é classificado por estes três grupos religiosos como “ecclético”. Na perspectiva dos representantes dos grupos do Alto Santo, da UDV e do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (conhecido como 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), que expressam “manifestações caboclas, brasileiras e amazônicas”, mas com um enfoque marcadamente cristão e apenas difusamente indígena (Neves 2011). Eles se auto-identificam, portanto, como o campo tradicional de uso da ayahuasca no Brasil.

Todas estas diferenças, oposições, alianças e rivalidades se explicitaram ao longo da realização da II Conferência Mundial da Ayahuasca, em Rio Branco. Conforme comentamos, representantes de religiões ayahuasqueiras que se auto-classificam como do campo dos tradicionais chegaram a hesitar quanto à sua participação no evento devido a uma recusa de maior aproximação com o contexto global do uso da ayahuasca (e de outras plantas psicoativas), e com grupos como o CEFLURIS em particular. Por outro lado, a participação do CEFLURIS na Conferência não deixou de revelar, para o observador atento, a existência do conflito, uma vez que

seus representantes foram dispostos em Mesas de exposições que não eram os principais espaços destinados às igrejas ayahuasqueiras “tradicionalistas” ou “oficiais”. Os integrantes e representantes do CEFLURIS, ao que parece, também, de um modo geral, não se sentiram suficientemente incluídos por outras religiões ayahuasqueiras que participavam do evento. Nas mesas de apresentações, assim como nas conversas informais, isto é, nos “bastidores” da Conferência, ocorreram, por vezes, manifestações e comentários que insinuavam a acusação de comercialização ou turismo religioso ligado à ayahuasca feito pelo CEFLURIS. Essa acusação, frequente ao longo da história destas religiões, costuma estar ligada a crítica de religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” ao caráter mais expansionista e mais eclético do CEFLURIS.

Entretanto, o fato mais novo e que ganhou mais destaque, durante os dias da II Conferência Mundial da Ayahuasca, diz respeito às acusações de integrantes e porta-vozes das religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” sobre os indígenas estarem comercializando a ayahuasca. Esta acusação foi publicamente colocada já no segundo dia da Conferência, justamente numa das Mesas de apresentações¹⁰ de representantes das religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” ou, como eles também se denominam, das “comunidades tradicionais da ayahuasca”. Assim, Cosmo de Souza, integrante de um dos centros daimistas de Rio Branco ligados à tradição do Alto Santo, que é também procurador do Estado Acre, afirmou, num momento de sua exposição que o “Daime tem valor, o Vegetal¹¹ tem valor, então não pode ter preço, pois isso significa nossa rica cultura sendo colonizada pelo poder econômico”¹². Na sua apresentação, Cosmo de Souza questionou particularmente a realização de sessões de ayahuasca feitas por indígenas nos dias da Conferência que, disse ele, comentava-se que estavam sendo cobradas em dinheiro.

De fato, durante os dias da Conferência foram realizadas várias cerimônias de ayahuasca coordenadas por indígenas de diversas etnias. Havia, inclusive, um calendário oficial destas cerimônias, que foi divulgado pelos membros do ICEERS na página de Facebook do evento. A oferta de rituais era bastante variada e intensa, incluindo diferentes etnias. Portanto, a realização destas cerimônias era do conhecimento dos organizadores da Conferência, eles não se opunham a elas, mas as

¹⁰ A Mesa intitulada: A Construção da Credibilidade Social: Legalização, Conquistas e Legitimidade.

¹¹ Vegetal é a designação dada à ayahuasca na religião da União do Vegetal.

¹² Este comentário foi retirado de uma publicação do site da Agência de Comunicação do Governo do Acre: <http://www.agencia.ac.gov.br/tradicionais-defendem-a-nao-comercializacao-do-cha-na-conferencia-da-ayahuasca/>

consideravam uma das atividades que ocorriam em torno do evento, e que eram independentes das apresentações das Mesas e Fóruns, eram atividades extras, organizadas autonomamente por grupos que participavam da Conferência. Os organizadores das diferentes cerimônias estabeleceram valores monetários diferentes para cada uma delas. Assim, o calendário inicialmente divulgado pela organização do evento incluía as seguintes cerimônias e as seguintes datas: dia 17 - cerimônia todos os pajés presentes; dia 18 -cerimônia com os Huni Kuin (Ixã Sabino, Ixã Virgulino e outros); dia 19 - cerimônia Força Feminina Indígena - Waxy Yawanawa; dia 20 -cerimônia com os Hushahu Yawanawa & Mawá Isã; dia 21- cerimônia de fechamento da conferência com todos os pajés presentes. As associações responsáveis pela organização destas sessões foram: FEPAHC – Federação dos Huni Kuin; SITOAKORE - Organização das Mulheres Indígenas do Acre, do sul da Amazônia e noroeste de Rondônia; OPIARA - Organização dos Povos Indígenas do Acre, do sul do Amazonas e noroeste de Rondônia; ASCY – Associação Sócio Cultural Yawanawá¹³.

É importante dizer que várias destas cerimônias eram organizadas conjuntamente por indígenas e não-indígenas. Estes últimos sendo frequentemente sujeitos urbanos e de classe média vindos, originalmente, de contextos culturais e de regiões bem distintas dos indígenas. Esse tipo de parceria tem se mostrado bastante comum no cenário brasileiro de uso da ayahuasca. 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, ligados a movimentos entendidos como neo-xamânicos ou, mesmo, de um esoterismo da Nova Era. Algumas destas parcerias e associações envolvem a realização constante de sessões da bebida em cidades e contextos diversos dos amazônicos. Estas sessões, em geral, combinam “desenho ritual” (para usar um termo nativo) da etnia indígena envolvida com elementos terapêuticos e espirituais de origem urbana, sendo o seu público majoritariamente não indígena. A participação nestas cerimônias é, sempre, cobrada monetariamente, embora esse valor possa variar. Esse movimento de alianças entre indígenas e não indígenas, na configuração de novas formas de uso da ayahuasca no Brasil, tem sido particularmente evidente com os indígenas kaxinawá do sul do Acre, os

¹³Estas informações foram retiradas de uma postagem da página do facebook oficial dos organizadores da II Conferência Mundial da Ayahuasca: (https://www.facebook.com/events/695172547300622/?acontext=%7B%22action_history%22%3A%22null%22%7D).

quais mais recentemente reivindicam a autodesignação Huni Kuin (Coutinho 2011). Outros personagens significativos nesta expansão são os Yawanawa (Oliveira 2012).

Assim, a realização de sessões de ayahuasca envolvendo fluxos entre sujeitos indígenas e não indígenas, e com cobrança monetária, ocorrida na II Conferência Mundial da Ayahuasca, longe de ser uma novidade, expressa um tipo de fenômeno que tem se mostrado cada vez mais frequente e importante no cenário brasileiro da ayahuasca. Contudo, é importante ressaltar que, no Acre, local de origem das religiões ayahuasqueiras brasileiras, a realização deste tipo de cerimônias ainda não é comum, o que nos ajuda a compreender a insatisfação de vários representantes das religiões ayahuasqueiras tradicionalistas com relação a esse ponto. Na verdade, em outras ocasiões, além do período da II Conferência Mundial da Ayahuasca, também já foram expressas algumas críticas por integrantes de religiões ayahuasqueiras tradicionalistas ao modo como indígenas do Acre conduzem sessões da bebida para um público não indígena, em contextos distintos dos amazônicos e com supostas finalidades comerciais. Entretanto, essas críticas eram mais ocasionais, pontuais, isto é, ligadas a sujeitos e casos específicos. Na Conferência de Rio Branco elas tomaram, contudo, outra dimensão, muito maior.

O debate sobre o tema da comercialização tomou conta de boa parte do evento, tanto nas apresentações formais quanto nos espaços extra oficiais. Alguns indígenas e participantes acusaram outras organizações indígenas de realizar rituais “não autorizados”; o tema também dividiu indigenistas e parte da comissão local da conferência. Sujeitos diferentes, incluindo indígenas, apresentaram vários argumentos relativizando a cobrança de ingressos nas cerimônias. Destacamos, aqui, alguns destes argumentos, apresentados por distintos atores presentes na Conferência: “somos uma organização composta por uma comunidade, quem não puder pagar, pode entrar do mesmo jeito”; “não é cobrança, é uma doação”, “sugerimos doação, porque para nós tem custo produzir a ayahuasca, viajar, alugar um espaço”; “as igrejas do Daime também cobram”; “qualquer religião cobra dos seus membros, até para casar na igreja tem que pagar”; “os índios não comercializam, quem comercializa são os brancos”; “não gosto de ver o que está acontecendo com a comercialização da ayahuasca entre os indígenas, mas depois que nós roubamos suas terras, seus rios estão contaminados, não tem mais caça, eles são totalmente marginalizados, excluídos e estigmatizados, acho que eles têm o direito sim de cobrar por seus rituais”; “os xamãs ou curandeiros sempre receberam por seus serviços”.

Independente de uma resolução ou consenso em torno desta questão espinhosa da comercialização da ayahuasca, se tornou evidente que os representantes das religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas”, ao acusarem indígenas de estarem fazendo um uso inadequado da ayahuasca por cobrarem dinheiro por suas sessões, passaram a ter sua própria posição (de tradicionalistas) mais questionada. Dito de outro modo, o *status* de mais tradicionais que estes grupos vêm reivindicando começou a ser mais fortemente ameaçado quando eles criticaram pública e veementemente os indígenas. Isto se dá pelo papel, pela condição histórica, bem anterior, de grupos indígenas em relação aos usos da ayahuasca. Vale lembrar, aliás, que, diante do Estado brasileiro, conforme é estabelecido pela constituição deste país, de 1988, os índios são considerados povos “originários”. Este é um termo que tem origem jurídica, mas que destaca a relevância histórica dos indígenas com relação à ocupação do território que hoje é o Brasil, e enfatiza a sua ligação original com um conjunto de conhecimentos, tradições, modos de vida, costumes, etc.

Deste modo, com relação ao uso da ayahuasca, uma bebida utilizada originalmente por grupos indígenas amazônicos, estes sujeitos tendem a aparecer publicamente, como tendo uma prerrogativa com relação a outros sujeitos não indígenas. A afirmação desta prerrogativa foi enfatizada, muitas vezes, por diferentes indígenas em suas falas e pronunciamentos na II Conferência Mundial da Ayahuasca. Como disse, num debate, um indígena Huni Kuin, da aldeia Feijó, “não abrimos mão de sermos os detentores desse conhecimento” (ou seja, do conhecimento da bebida). O uso da ayahuasca feito por representantes de etnias indígenas foi, repetidas vezes afirmado, ao longo da Conferência, como “milênar”, portanto muito anterior aos usos das chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras. Isso explica tanto o recurso constante aos termos “detentores” e “guardiões” da ayahuasca feito por alguns indígenas, quanto uma aceitação relativamente ampla, de não indígenas, como agentes do Estado, estudiosos e estrangeiros em geral, do argumento da prerrogativa do uso indígena da ayahuasca.

Neste cenário, as religiões ayahuasqueiras “tradicionalistas” não podem criticar os indígenas ou rivalizar com eles (sobre a comercialização da bebida, por exemplo) do mesmo modo como tem feito com religiões ayahuasqueiras “eccléticas”, como o CEFLURIS, sem que tenham seu próprio status e sua posição sobre o uso da bebida ameaçada ou danificada. Na verdade, nos últimos anos, os indígenas, no Brasil, tem expressado um interesse crescente em participar mais dos debates públicos sobre a ayahuasca. Esta maior participação dos indígenas nesse debate parece está trazendo

alterações importantes na configuração das posições e das classificações entre os vários sujeitos e atores do campo ayahuasqueiro. Por exemplo, o aumento de parcerias de etnias indígenas com representantes de religiões como o CEFLURIS, e também com integrantes de grupos ayahuasqueiros desvinculados de um contexto amazônico e ligados ao universo da Nova Era, posiciona os índios ao lado dos “diferentes” e dos “eccléticos”, extrapolando sua condição de “originários”. A Conferência, mediada por estrangeiros, acabou exacerbando um processo que já vinha ocorrendo de maneira incipiente no Brasil: a reconfiguração do campo religioso e do debate público em torno da ayahuasca. Como vimos, a Conferência trouxe uma enorme quantidade de indígenas de várias partes da Amazônia e os colocou em contato direto com os representantes desses grupos, no seio de seu território; permitiu a realização de uma enorme quantidade de rituais; e explicitou novas alianças entre indígenas e seus colaboradores urbanos. Neste cenário, as divisões e classificações defendidas pelas religiões ayahuasqueiras tradicionalistas - entre “tradicional”, “originários” e “eccléticos” -, se tornam bastante complexificadas.

Quem é o “Dono da Ayahuasca”?

A partir deste breve panorama da II Conferência Mundial da Ayahuasca, podemos perceber, em primeiro lugar, que os usos desta bebida, na atualidade, implicam numa grande diversidade, envolvendo diferentes tipos de sujeitos e contextos. Em segundo lugar, notamos que essas diferenças se expressam, em muitos casos, na forma de conflitos, dissensos e marcadas contraposições. Ao mesmo tempo, sustentamos que os fatos ocorridos nesta Conferência demonstraram um movimento de reconfiguração dos posicionamentos e classificações dos vários atores deste “campo mundial ayahuasqueiro”. Visualizamos, nesse movimento, a emergência de novos conflitos e novas contraposições no campo ayahuasqueiro brasileiro.

Durante toda a Conferência, apresentações feitas em Mesas, falas, pronunciamentos, discussões em fóruns fechados etc. nos pareceram trazer à tona uma disputa sobre “quem é o dono da ayahuasca”? Assim, que tipo de sujeito ou ator poderia definir qual “o uso apropriado da bebida”? Procuramos apontar, ao longo desse texto, que visões de representantes de diversos grupos ou sujeitos usuários da ayahuasca muitas vezes se opõem a visões de estudiosos desse fenômeno (conhecimentos nativos x conhecimentos científicos), como também visões de diferentes grupos ou sujeitos

usuários da bebida (nativos) se opõem mutuamente, disputando a posição de mais “tradicional”, mais “autêntica” ou mais “benéfica”, enfim, mais legítima.

Assim, representantes indígenas questionaram a posição, o status, a legitimidade da perspectiva e da fala de não índios, não locais, não nativos (“os espanhóis”), e de especialistas da ciência (“os doutores”) para tratar da ayahuasca. Eles se colocaram, frequentemente, como os “guardiões” ou “detentores” de todos os saberes relacionados a esta bebida, em especial aqueles relativos às plantas usadas para sua preparação. Esse forte posicionamento indígena como os representantes mais “originários” do uso da ayahuasca teve consequências na configuração de distinções e oposições que antes se colocavam mais facilmente no cenário de uso da ayahuasca no Brasil. Afinal, se os índios se colocam como os autênticos detentores dos conhecimentos sobre a ayahuasca, como representantes de algumas religiões ayahuasqueiras brasileiras podem continuar se apresentando publicamente como os mais tradicionais? Nos parece que esta apresentação não pode se dar, agora, tão facilmente. Porém, é interessante observar que neste novo cenário de posições e atores, os vários sujeitos reelaboram seus discursos, argumentos, categorias e estratégias. Assim, por exemplo, uma integrante de uma das religiões ayahuasqueiras que se classificam como tradicionalistas, durante a plenária de uma das Mesas da Conferência de Rio Branco, sustentou que se os índios são mais antigos, originários no uso da ayahuasca, por outro lado, os fundadores das religiões ayahuasqueiras, os seus Mestres (Irineu, Daniel e Gabriel) são os “guardiões” desse “tesouro indígena”, que estaria correndo o risco de se perder, uma vez que muitos indígenas teriam deixado de utilizar a ayahuasca, e agora, alguns, inclusive, estavam sendo reapresentados à bebida através das igrejas ayahuasqueiras tradicionalistas¹⁴.

Muitos destes embates se expressaram, de modo mais nítido e sintético, nas discussões sobre o tema da patrimonialização da ayahuasca realizadas durante a Conferência. Nesta ocorreu um Fórum específico, fechado, com convidados selecionados antecipadamente, para se discutir o tema (do qual participamos). A proposta mais geral era promover uma discussão sobre as possibilidades de tornar o uso da ayahuasca patrimônio cultural imaterial da humanidade, tendo em vista uma mobilização para que isso fosse alcançado via UNESCO. Por isso, foram convidados especialistas envolvidos com o tema do patrimônio em diversos países e, em especial,

¹⁴ Trata-se de uma integrante do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, muitas vezes identificado popularmente pela designação Barquinha, ligada à tradição de uso da ayahuasca fundada por Mestre Daniel Pereira de Matos, no Acre, na cidade de Rio Branco, em 1945.

com o tema da patrimonialização da ayahuasca, além de representantes de diversos usos da bebida, indígenas e não indígenas, do Brasil e do exterior. Entretanto, as discussões do Fórum se desenvolveram de um modo completamente diverso daquele programado pelos seus organizadores. Até mesmo as dinâmicas de debates e apresentações foram duramente criticadas por vários dos participantes. Em diversos momentos foi possível observar falas, discursos, questionamentos, respostas etc. que expressavam diferentes perspectivas sobre qual o uso adequado para a bebida, sobre quem detém o conhecimento a respeito dela, sobre o que é patrimônio e quais seus benefícios e, por fim, sobre o que é ou quem é a bebida, isto é, se questionou, em última instância, a existência de uma mesma bebida a ser patrimonializada. Há uma ou várias ayahuasas? A própria palavra “ayahuasca” também foi colocada em xeque em alguns momentos da Conferência, como quando um indígena afirmou não entender do que tratava “esta palavra espanhola”, já que “para nós aqui tem outro nome”.

Os indígenas, em particular, manifestaram estar bastante confusos e desinformados sobre o processo de registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial do Brasil. Uma dúvida que se colocou várias vezes, durante esse Fórum, diz respeito ao tema do registro e das patentes. Muitos dos indígenas fizeram questionamentos que indicavam uma confusão entre essas noções e processos. Importante notar, sobre isso, que as discussões acerca do registro da ayahuasca como patrimônio cultural, no Brasil, foram iniciadas com a solicitação feita por três grupos das religiões ayahuasqueiras sincréticas que se classificam como “tradicionalistas”. Entretanto, com o início das articulações com representantes do Estado, estes passaram a exigir a inclusão dos indígenas nesse debate¹⁵. Na verdade, os próprios indígenas, logo ao saberem do envio da solicitação de registro da ayahuasca como patrimônio cultural pelas religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, solicitaram encontros e reuniões com representantes do Ministério da Cultura brasileiro para reivindicar sua inclusão nesse processo (Goulart 2016; Labate 2012; Goulart e Labate 2016). Aliás, com relação a esse ponto, chamou a atenção o comentário, feito por um indígena Huni Kuin, durante o Fórum sobre patrimonialização da ayahuasca da Conferência de Rio Branco. Este indígena disse num determinado momento das discussões sobre o registro da ayahuasca

¹⁵ Uma das autoras deste artigo, Sandra Goulart, participou da equipe que ficou responsável pela realização do processo inicial de pesquisa instaurado pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Nacional (IPHAN), órgão ligado ao Ministério da Cultura brasileiro que é responsável pela aplicação das políticas culturais, como as de patrimônio. Esse processo de pesquisa se denomina Inventário Nacional de Referências Culturais, e foi realizado durante o ano de 2012. Ele corresponde a uma primeira fase da investigação, que pode levar ao registro de bens culturais como patrimônios imateriais.

como patrimônio cultural brasileiro: “os índios não precisam ser incluídos, pois eles são originários”.

Pensamos que é importante chamar atenção sobre uma diferença entre os debates sobre patrimonialização da ayahuasca no Brasil e em outros países da América Latina. Assim, 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, o debate sobre o registro do uso da ayahuasca como patrimônio cultural se inicia a partir da iniciativa de algumas religiões ayahuasqueiras brasileiras não 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. De um modo geral, estas religiões (que são também as que se posicionam como “tradicionais” ou “tradicionalistas”) parecem procurar, até o momento, legitimar o seu uso da ayahuasca por uma identidade não indígena.

Já alguns representantes do CEFLURIS e de grupos neo-ayahuasqueiros apoiaram ativamente a inserção dos indígenas nos circuitos urbanos através da promoção de rituais, alianças, fornecimento de daime, visitas e matrimônios inter-étnicos. A diferença entre os representantes das religiões ayahuasqueiras tradicionalistas e os “não tradicionalistas” em relação aos indígenas também ficou patente na Conferência, quando, por exemplo, um destes indígenas criticou o fato dos pajés terem a sua ayahuasca apreendida por autoridades quando viajando, e narrou a criação das “aliança das medicinas” que apoiaria a circulação dos indígenas com a ayahuasca pelo território nacional.¹⁶

Nos parece, portanto, que nos últimos anos um conjunto de fatos vem provocando reconfigurações importantes no campo ayahuasqueiro no Brasil, com a emergência de novos arranjos entre os seus vários sujeitos e grupos. A participação

¹⁶ Este tipo de reclamação foi feito em diversas ocasiões por indígenas: “os evangélicos onde viajam levam a sua bíblia, nós também queremos o direito de levar a nossa ayahuasca, “a legislação favorece os brancos, o daime e suas igrejas”, “como a polícia pode aprender Daime? Nós que trouxemos este conhecimento para as igrejas”.

mais ativa dos indígenas nesse cenário e nos debates públicos sobre a ayahuasca tem se mostrado um fator muito relevante nessa reconfiguração, questionando o protagonismo das religiões ayahuasqueiras sincréticas nas discussões sobre a ayahuasca no Brasil.

Considerações Finais

Pensamos que a II Conferência Mundial da Ayahuasca, embora tenha expressado divergências de perspectivas e alguns conflitos entre seus diferentes participantes, gerou, também, novos tipos de encontros e de diálogos. A diversidade que marcou o evento conduziu a uma maior aproximação entre sujeitos que não estão habituados a estabelecer aproximações e trocas. Neste sentido, a riqueza deste evento foi única. Atores diversos do que poderíamos denominar de um novo “campo ayahuasqueiro internacional” puderam -- alguns, aliás, pela primeira vez -- entrar em contato e ter acesso a pontos de vistas sobre a ayahuasca bastante diferentes dos seus. Sujeitos ligados a distintos contextos de usos da bebida tiveram a oportunidade de interagir e empreender interlocuções: integrantes de grupos de diferentes países europeus e norte-americanos, ligados ou não às religiões ayahuasqueiras brasileiras; usuários mestiços e indígenas de vários países do continente americano; representantes de etnias indígenas da Amazônia brasileira; grupos de religiões ayahuasqueiras brasileiras, dos “tradicionalistas” aos “eccléticos”; grupos “neo-ayahuasqueiros”, membros dos circuitos urbanos xamânico (ou neo-xamânico) e new-age; sujeitos e organizações pan-indígenas, que abarcam parcerias com não-índios; estudiosos de diversas áreas científicas e ativistas, representantes do governo e agentes políticos.

Se, ao longo da Conferência, diferentes sujeitos atores expressaram receios, questionamentos e divergências, por outro lado, a grande maioria dos presentes, segundo nossa observação, pareceu manifestar opiniões positivas sobre o evento no momento de sua conclusão. Os representantes das religiões ayahuasqueiras tradicionalistas, por exemplo, ao final da Conferência, apresentaram uma Carta (2016) à organização do evento na qual, apesar de repetir algumas de suas já conhecidas críticas, agradeceram enfaticamente por terem tido grande “autonomia” para expor suas “experiências” e seus “princípios” e “critérios”. Agradecem também aos povos indígenas, os quais reconhecem como sendo os “guardiões da floresta”. Agradecem, igualmente, pela iniciativa que outras “denominações religiosas”, ou “pessoas e organizações que tem a ayahuasca como referência importante” tiveram de estabelecer um “diálogo fraterno” e uma “convivência respeitosa”.

Mesmo na Carta dos Povos Indígenas, também apresentada à organização da Conferência, que destacava várias críticas ao formato do evento, é ressaltado o interesse destes indígenas de continuarem participando de outros fóruns de debates promovidos pelo ICEERS e por seus representantes. Os membros das etnias indígenas afirmam que estão dispostos a construir um “futuro comum” e “colaborar em todos os processos para os avanços das discussões para o uso e direito de consagração da bebida por toda a humanidade” (2016).

A II Conferência Mundial da Ayahuasca foi um grande encontro de entusiastas, com uma atividade intensa e múltipla, uma estética e ambiente vibrantes, sendo difícil a compreensão sobre tudo que aconteceu ali. Incorporando ativamente aqui a perspectiva de pesquisadoras e de agentes que circulam por um campo internacional – apenas uma entre outras vozes presentes –, no nosso entendimento a Conferência fortaleceu sim a ideia da existência de uma “ayahuasca” e uma comunidade global ao seu redor, ao mesmo tempo, que implicou em movimentos de auto-reflexão e de transformações dos diversos atores deste campo. Nesse sentido, se, por um lado, parecia haver um diálogo dissonante onde cada um falava de “uma ayahuasca” ligada ao seu próprio contexto específico, ao final do evento foi possível notar esforços, vindos de todos os lados, para fortalecer alianças em torno de acordos e estratégias que visem a defesa das raízes Amazônicas, a preservação dos conhecimentos relacionados a esta bebida e suas tradições, a sustentabilidade, o uso ético e responsável, os incríveis potenciais terapêuticos, a não criminalização dos usuários, a pesquisa científica, o diálogo entre as comunidades, entre outros aspectos.

Referências Bibliográficas

Carta Aberta dos Povos Indígenas do Acre/Brasil à II Conferência Mundial da Ayahuasca (Nixi Pae, Huni Pae, Uni Pae, Kamarabi, kamalanbi, Shuri, Yajé, Kaapi...). Rio Branco/Acre, 22 de outubro de 2016.

<http://www.ayaconference.com/index.php/carta-aberta-dos-povos-indigenas-do-acre-brasil-a-ii-conferencia-mundial-da-ayahuaska-nixi-pae-huni-pae-uni-pae-kamarabi-kamalanbi-shuri-yaje-kaapi>

Carta dos Centros Tradicionalistas à II Conferência Mundial da Ayahuasca. Rio Branco/22 de outubro de 2016. <http://www.ayaconference.com/index.php/carta-dos-centros-traditionalistas-a-ii-conferencia-mundial-da-ayahuasca/>

COUTINHO, Tiago C. (2011) *Xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. Tese em Antropologia (Programa de Pós Graduação em Sociologia e em Antropologia). Rio de Janeiro: UFRJ.

ENTIDADES RELIGIOSAS USUÁRIAS DO CHÁ HOASCA, 1991. “Carta de Princípios das Entidades Religiosas Usuárias do Chá Hoasca”, Rio Branco.

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 C.; POLICARPO, Frederico; GOULART, Sandra L.; ROSA, Pablo O. (orgs.). *Drogas, Políticas Públicas e Consumidores*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 117- 145.

GOULART, Sandra L. e LABATE, Beatriz C. Religião, Política e Cultura: o uso da ayahuasca como patrimônio cultural. Texto apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia (RBA), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 03 e 6 de agosto de 2016.

Disponível em: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/07/Goulart_Labate_Patrimonio_Ayahuasca_ABA_Joao-Pessoa_2016.pdf

LABATE, Beatriz C. (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.

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.

MAIA, D. (2016). “Ayahuasca: Um balanço cidadão da Conferência no Acre”. Disponível em:

<http://www.xapuri.info/amazonia-agenda/ayahuasca-um-balanco-cidadao-da-conferencia-no-acre/>. Acesso: 24/03/2017.

MABIT, Jacques. (2016) “¿Coca y ayahuasca, mismo destino?” Conferencia presentada en la Conferencia Internacional sobre Ayahuasca, Río Branco, Brasil, octubre/2016.

Disponível em: http://neip.info/novo/wp-content/uploads/2016/11/Mabit_Coca_Ayahuasca_AYA_2016.pdf

OLIVEIRA, Aline (2012). *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Florianópolis, Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, USFC.

Sites:

<http://www.agencia.ac.gov.br/tradicionais-defendem-a-nao-comercializacao-do-cha-na-conferencia-da-ayahuasca/>

www.takiwasi.com

<http://www.xapuri.info/>

<http://www.xapuri.info/etniagenero/povosindigenas/conferencia-mundial-da-ayahuasca-dissonancias-com-o-sagrado-indigena/>

<http://www.ayaconference.com/?lang=en>

https://www.facebook.com/events/695172547300622/?acontext=%7B%22action_history%22%3A%22null%22%7D