

“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

Beatriz Caiuby Labate

*Centro de Pesquisa e Estudos de Pós-Graduação em Antropologia Social
Centro de Pesquisa e Ensino em Economia
Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*

Tiago Coutinho

*Universidade Federal do Rio de Janeiro
Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos*

RESUMO: Este artigo faz uma reflexão sobre a entrada dos índios no circuito urbano da ayahuasca. Descrevemos o processo de contato de diferentes populações indígenas, tais como os Kaxinawa, Guarani, Apurinã, Kuntanawa e Yawanawa com as religiões ayahuasqueiras e os neoayahuasqueiros. Observamos a reivindicação de alguns destes grupos de que teriam sido os responsáveis por introduzir a ayahuasca ao Mestre Irineu, o fundador do Santo Daime. Contemplamos a penetração do discurso de alguns destes atores no debate público, tentando entender sua reivindicação de participação indígena no processo de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Analisamos em que medida a entrada dos índios neste circuito, ou a participação de não índios em cerimônias em aldeias no Acre, está reconfigurando o campo religioso ayahuasqueiro brasileiro.

PALAVRAS-CHAVE: Ayahuasca, Santo Daime, rituais, xamanismo, grupos indígenas.

Este artigo¹ pretende fazer uma reflexão sobre a entrada dos índios no circuito urbano da ayahuasca e as transformações recentes do que se convencionou denominar campo religioso ayahuasqueiro brasileiro. De acordo com Labate (2004), durante os anos 80 e 90, o processo de regulamentação do uso da ayahuasca e o debate público se deram principalmente em torno da ideia de que as religiões ayahuasqueiras tinham raízes amazônicas e representavam uma tradição de uso da ayahuasca no país. Com a imagem do indígena vaga, difusa ou apagada, tanto no cenário nacional como no campo específico da ayahuasca, os grupos do Santo Daime e da União do Vegetal (UDV) ocuparam este espaço sem maiores problemas. Ambas as manifestações eram tidas – tanto no imaginário nacional, como no regional acreano – como expressões autênticas, práticas que “deitavam raízes profundas”, ou pelo menos possuíam continuidade muito próxima com o autóctone – aquele que teria descoberto esta bebida sagrada de origem supostamente milenar.

A partir de meados dos anos 90, novos grupos começaram a aparecer e se multiplicar. Tratam-se de vertentes oriundas dos desdobramentos da chegada do Santo Daime e da UDV nas grandes cidades do país. Essas combinam elementos das matrizes ayahuasqueiras das quais derivam com aspectos da religiosidade urbana, como o movimento Nova Era, o xamanismo de origem norte-americana, o hinduísmo, a umbanda, as terapias holísticas e alternativas e manifestações artísticas. Labate (2004) denominou estes sujeitos de neoayahuasqueiros urbanos. Originalmente, estes grupos possuíam pouca legitimidade no campo religioso da ayahuasca: eram vistos como dissidências ou vertentes clandestinas, expressões quase blasfemas, cujo *status* legal era dúbio – uma vez que à margem da definição oficial do Estado do que seriam os usos permitidos da ayahuasca, isto é, aqueles definidos como rituais e religiosos (associados às vertentes “tradicionais”).

Aos poucos, contudo, os grupos neoayahuasqueiros foram ganhando espaço e legitimidade. Talvez a sua proliferação constante – e a explosão de

um campo anteriormente bastante limitado – tenha contribuído para esta aceitação. Chegaram a receber, em 2006, espaço próprio em um encontro nacional que visava definir representantes das linhas ayahuasqueiras junto ao Conselho Nacional sobre Drogas (Conad), ao lado das vertentes cuja legitimidade como expressões originais e tradicionais era consagrada (embora mesmo dentro deste conjunto existam disputas também, havendo uma diferença significativa entre uma visão regional e outra nacional acerca da “tradição”). O fato é que, atualmente, em um breve passeio pela internet, é possível encontrar infinitos sites e fóruns que promovem, sem cerimônia – para fazer um trocadilho –, as atividades destas novas “linhas”. Alguns dos grupos neoayahuasqueiros chegaram a crescer significativamente, como é o caso do Porta do Sol, de São Paulo, que possui extensões em várias cidades e até mesmo fora do país. Enfim, estamos diante de um panorama diferente de uma década atrás: intensificou-se a dinâmica de transformação e renovação constante, já anunciada na época (Labate, 2004).

Ao longo da primeira década dos anos 2000, temos observado a emergência de um novo fenômeno dentro deste quadro descrito acima: a entrada dos índios nos circuitos urbanos de consumo da ayahuasca. Diversas populações indígenas passaram a realizar festivais multiculturais em aldeias no Acre, atraindo turistas, e *workshops* para não índios em localidades como Rio Branco, Vila Céu do Mapiá, Rio de Janeiro, São Paulo, Florianópolis, Curitiba e Alto Paraíso. Grosso modo, é como se o campo ayahuasqueiro brasileiro estivesse começando a se aproximar um pouco do peruano. Em outras palavras, ele está deixando de ser tão caracterizado pela presença hegemônica das igrejas ayahuasqueiras cristãs, sendo mais influenciado pelo modelo, presente no Peru, de retiros e cerimônias promovidas por caboclos e índios para a classe média e para estrangeiros (Labate, 2011; Labate e Cavnar, 2014).

Esta transformação tem consequências e implicações tanto no plano simbólico quanto no debate público. Por um lado, a entrada dos índios

embaralhou a economia simbólica anterior que dividia os grupos entre tradicionais e não tradicionais, e qualificava o Santo Daime e a UDV como autênticas tradições ayahuasqueiras (ou, dependendo do contexto, o Alto Santo e a UDV como expressões mais tradicionais, ao passo que a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo – Iceflu, ex-Ceffuris, como vertente mais híbrida ou eclética, cf. Labate, 2012). Por outro lado, os índios passaram a integrar o debate público sobre a ayahuasca, o que não ocorreu durante os vinte e cinco anos anteriores de discussões em torno da regulamentação do uso desta substância no Brasil.

Neste artigo, descreveremos, em um primeiro momento, o processo de contato de diferentes grupos indígenas, tais como os Kaxinawa, Guarani, Apurinã, Kuntanawa e Yawanawa com as religiões ayahuasqueiras e os neoayahuasqueiros. Para tanto, utilizamos as fontes disponíveis, as quais, é preciso notar, são bastante diferenciadas entre si – monografias de graduação, teses de mestrado, dissertações de doutorado, postagens em *blogs*, reportagens. Em um segundo momento, observaremos a reivindicação de alguns destes grupos de que teriam sido os responsáveis por introduzir a ayahuasca a Mestre Irineu, o fundador do Santo Daime. Em seguida, descreveremos a penetração do discurso de alguns destes atores no debate público sobre a ayahuasca, dando atenção especial à sua reivindicação de participação no processo de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial da nação brasileira, promovido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). Tentaremos entender o porquê destas reivindicações e como elas foram recebidas e reapropriadas por diversos sujeitos. Procuraremos analisar em que medida a entrada dos índios no circuito urbano da ayahuasca, ou a entrada dos não índios no circuito das cerimônias em aldeias ou em cidades do Acre, reconfigura o campo religioso da ayahuasca.

O caso kaxinawa (huni kuin)

De acordo com Coutinho (2011), a entrada dos kaxinawa no universo neoyahuasqueiro urbano acontece com a chegada ao Rio de Janeiro e a São Paulo respectivamente dos irmãos Fabiano e Leopardo Yawa Bane, a partir do ano de 2002. Os irmãos oferecem ritos com a ayahuasca, consultas individuais, aplicações de *kampung* (kambô, *Phyllomedusa bicolor*) e palestras para moradores destas cidades. Chamados “pajés” pela clientela urbana, os irmãos pertencem a uma família com bastante tradição no xamanismo e em cargos de liderança e, por este motivo, foram ensinados desde a infância a defender os interesses de seu povo na cidade grande. São filhos de uma importante artesã conhecedora dos motivos gráficos *huni kuin* e de Siã Kaxinawa, atualmente a liderança mais reconhecida de seu povo.

Os jovens saíram de sua aldeia no Acre e rapidamente foram acolhidos em centros de espiritualidade Nova Era que incluíram o ritual urbano do *Nixi Pae* no seu mosaico de saberes tradicionais. Objeto de estudo de antropólogos e outros pesquisadores, os ritos do *Nixi Pae* realizados nas aldeias do Rio Jordão são cerimônias kaxinawa em que se consome a ayahuasca com a intenção de ganhar conhecimento e controle sobre os diferentes agentes envolvidos em eventos que englobam a questão da saúde. Previnem doenças e são um instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas doenças são o resultado da vingança dos *duplos* dos animais que foram consumidos (Lagrou, 2013).

Na nova expressão urbana, as cerimônias com *Nixi Pae* passam a ocorrer ao lado de atividades como ioga, biodança, acupuntura, *shyatso*, xamanismo dos povos norte-americanos, massagens diversas e terapias alternativas. Os encontros nas cidades são realizados mensalmente e são pagos individualmente. Contam com um público oscilante, de cerca de trinta pessoas, que se reúnem em sítios, fazendas e localidades afastadas para consumir a bebida amazônica dentro da tradição *huni kuin*.

O apelo está fortemente ligado a experienciar a ayahuasca em um contexto tradicional ou “sem as influências cristãs do Santo Daime e da UDV”; a ênfase genérica recai sobre a ideia de que uma cura seria obtida a partir do consumo da ayahuasca. O público é composto por adeptos das religiões ayahuasqueiras, das espiritualidades Nova Era, profissionais liberais e pessoas em busca de alívio para problemas físicos e emocionais, entre outros. Ambos os irmãos se casaram e tiveram filhos com mulheres não indígenas que os auxiliam em suas diversas atividades.

O jovem que oferece as cerimônias no Rio de Janeiro conduziu ritos de *Nixi Pae* em países como a Espanha, Noruega e Dinamarca, e seu irmão, na África do Sul. Fabiano e Leopardo *huni kuin* podem ser considerados pioneiros da expansão do uso indígena da ayahuasca no Brasil. Diferentemente de indígenas de outros grupos, ou mesmo kaxinawa, eles conquistaram em aproximadamente cinco anos uma visibilidade e espaço que nenhum facilitador ou pajé conseguiu obter através de ritos terapêuticos indígenas de cura para não indígenas – à exceção do pajé xinguano Sapaim (Morales, 2004).

As atividades da dupla também despertaram algumas polêmicas na mídia. O questionamento sobre a legitimidade das práticas promovidas pelos kaxinawa nas cidades veio após a publicação da matéria “*Nixi Pae dá grana*” no *blog* do jornalista acreano Altino Machado. No dia 6 de outubro de 2005, Machado publicou um comentário sobre a divulgação do ritual *Nixi Pae* que fora publicado no *blog* da antropóloga Beatriz Labate. O jornalista acreano, apoiado por uma liderança indígena local, Joaquim Tashka Yawanawa, que mantém algumas rivalidades políticas com Siã no Acre, acusou os jovens de comercializarem uma cultura ancestral; também desautorizou, de certa forma, a qualificação dos jovens: “Fico com medo disso tudo, dos meninos fazendo meio de vida no meio dessa onda neoxamânica. Estão vendendo a tradição!” (Machado, 2005). Fabiano replicou as críticas de Taskha: “Respeitosamente venho a esta

cidade do nosso Brasil aprender novos conhecimentos. Para pode valorizar a nossa tradição do meu povo. E mostrar a verdadeira cultura do Brasil” (Machado, 2005). O episódio foi seguido por um longo debate *online* de daimistas e neoayahuasqueiros nas notas do *blog*, sobre temas como origem, tradição, autenticidade, expansão, e sobretudo acerca da legitimidade de cobrar por sessões de ayahuasca. Este evento – ocorrido antes da publicação do primeiro relatório com os “princípios deontológicos do uso da ayahuasca” pelo Conad, em 2006, pode ser considerado inaugural da fase e problemas que este artigo procura descrever.

O caso guarani

Outro exemplo de como o crescimento do campo ayahuasqueiro brasileiro tem influenciando a entrada de novos personagens na cena pode ser encontrado no inesperado caso dos Guarani do sul do Brasil. Esses, apesar de sua distância geográfica do norte do país e ausência histórica de relações com o xamanismo amazônico, passaram a consumir recentemente a ayahuasca. Segundo Isabel de Rose (2010), tal processo é resultado da formação de uma rede de relações que envolve os Guarani na região Sul, particularmente os moradores da aldeia de Mbiguaçu (litoral sul de Santa Catarina), membros de um grupo neoxamânico internacional chamado Caminho Vermelho, adeptos da religião ayahuasqueira brasileira Santo Daime e funcionários da área da saúde contratados pelo Governo Federal. Tal arranjo trouxe para o cotidiano deste povo um elemento nunca antes observado entre os missionários, antropólogos ou estudiosos deste povo tupi.

A apropriação da ayahuasca pelos Guarani inicia-se, de acordo com a autora, quando Kuaray, membro deste grupo, é internado no hospital devido a uma leucemia e se recusa a fazer a quimioterapia e até mesmo a falar com os médicos. Um médico residente desta instituição foi en-

tão chamado por colegas para atender o paciente, pois ele já havia tido experiências atendendo indígenas. Tratava-se de um profissional que era também líder do grupo espiritual Fogo Sagrado de Itzachilatlan, vertente ligada ao que genericamente se denomina Caminho Vermelho. Esta organização conduzia sessões de neoxamanismo em Florianópolis e no interior de Santa Catarina, utilizando uma combinação de ayahuasca com elementos típicos do xamanismo norte-americano: busca de visão, saunas sagradas, formato cerimonial de *tipi* (característico da Native American Church). A partir de uma série de tentativas de aproximação com os Guarani, o médico-neoxamã passou a frequentar esporadicamente a aldeia, participando de cerimônias na casa de reza e rodas de *petynguá* (cachimbo sagrado fumado com tabaco). Em pouco tempo, recebeu um nome guarani e foi convidado a ajudar nos benzimentos e curas que costumam ocorrer durante as cerimônias. Propôs, então, fazer uma cerimônia usando ayahuasca na aldeia guarani.

Com o tempo e uma adesão de um número maior de moradores, as cerimônias passaram a ocorrer na *opy* ou casa de reza. Dessa forma, o uso da ayahuasca incorporou-se, nesta aldeia, aos rituais noturnos de canto e reza denominados de *opyredjajikeawã*, os quais, ainda segundo de Rose, têm como um de seus objetivos centrais ajudar Nhanderu Kuaray – um dos principais deuses do panteão Guarani – a cuidar do mundo, protegendo a humanidade durante sua ausência. Os moradores de Águas Claras e o médico decidiram que, além de continuar realizando as cerimônias nesta aldeia, queriam também levar a ayahuasca para outras comunidades guarani. Este projeto foi viabilizado por meio de recursos da Fundação Nacional da Saúde (Funasa), repassados por uma ONG contratada para fornecer os serviços de atenção primária nas Terras Indígenas no estado de Santa Catarina. Um dos principais objetivos desta iniciativa consistiu na contratação do médico e dirigente do Fogo Sagrado como parte da Equipe Multidisciplinar de Saúde Indígena

(EMSI) que atendia os moradores das aldeias da região. Isabel de Rose afirma que, durante quatro anos, foram realizadas cerimônias frequentes em pelo menos dez aldeias guarani nos estados de Santa Catarina, Rio Grande do Sul e Paraná. Neste período, o médico e dirigente do Fogo Sagrado participou constantemente das cerimônias nas aldeias, apoiando também sua realização. Chegou inclusive a residir durante aproximadamente um ano e meio na aldeia de Águas Claras, em uma casa construída por ele dentro da Terra Indígena.

Para se ter uma ideia da penetração da ayahuasca na vida dos Guarani de Mbiguaçu, vale destacar que esses passaram a usar diferentes nomes para se referir à substância, entre os quais *guasca* ou *ayaguasca*, o que aponta para uma “guaranização” do termo. Também adotaram amplamente a palavra “medicina”, expressão usada pelo Fogo Sagrado. Segundo Alcindo Wherá Tupã, reconhecido pajé guarani, “tanto as plantas que compõe a ayahuasca, assim como seus nomes e efeitos, já eram conhecidos pelos Guarani” (Rose, 2010: 153).

Isabel de Rose argumenta que, ainda que o universo cultural guarani possa ser visto pelos não Guarani de maneira reducionista ou essencialista, a valorização da cultura e da espiritualidade guarani pelos não indígenas e a expressão desse processo nas políticas públicas contribuiu para que os próprios Guarani percebam o valor e a importância de sua tradição, engajando-se em um movimento de “resgate cultural”. Ela sustenta que os Guarani se apropriam de maneira criativa e dinâmica de práticas e valores característicos dos grupos neoxamânicos e do discurso da Nova Era em geral. A inserção deste grupo indígena nos circuitos urbanos de consumo de ayahuasca não ocorreu, contudo, sem conflitos. Envolveu, por um lado, resistências dentro das próprias aldeias, onde estas práticas tiveram graus variados de aceitação. Por outro lado, implicou negociações e disputas públicas em torno de noções como “tradição”, “política de povos tradicionais” e “políticas públicas de saúde” junto à sociedade mais ampla.

O caso apurinã

Outro grupo indígena que estabeleceu um contato íntimo com as religiões ayahuasqueiras foi o dos Apurinã, mais precisamente aqueles das aldeias Camicuã, perto de Boca do Acre, na Amazônia. Seguindo os relatos coletados por Raquel Lima, que deram origem à sua monografia de graduação *Natureza, Rainha da Floresta e Indianidade: o caso da Igreja de Santo Daime entre os índios Apurinã da Aldeia Camicuã* (2002), o Santo Daime chegou às aldeias em 1993, por meio de uma importante liderança apurinã da época, Francisco Gonçalves, que havia sido convidado para experimentar o “chá” por um seguidor da “doutrina”, em Boca do Acre, cidade próxima à sede central do Santo Daime, o Céu de Mapiá. Após ter se identificado com os ritos e a cosmologia desta religião, o cacique trouxe a bebida para a aldeia e chamou outras pessoas do grupo para tomar a ayahuasca. Com o apoio de um paulistano chamado Alex, que residia no município e queria se casar com uma índia da aldeia, os Apurinã construíram uma pequena igreja no local, passando a realizar neste novo espaço comunitário os trabalhos com o Santo Daime nos moldes desenvolvidos no Céu do Mapiá.

De acordo com os depoimentos dos Apurinã daimistas, a entrada da ayahuasca trouxe ensinamentos “muito positivos e importantes para a aldeia” (Lima, 2002: 16). Nas palavras de um líder local: “o Daime trouxe uma elevação de consciência de grande valia para os índios, principalmente no que diz respeito à valorização da cultura indígena” (Lima, 2002: 16). O grupo se identificou tanto com o uso da ayahuasca que chegou a inseri-lo em histórias do “tronco velho”; assim como parece ser o caso narrado acima com os Guarani, o Santo Daime passou a integrar a mitologia apurinã. Ainda de acordo com Lima, o único aspecto apontado pelos moradores como sendo negativo na interlocução com as práticas daimistas é o fato de os índios ligados a outras religiões não

aceitarem a doutrina como parte constitutiva da cultura apurinã, reforçando ainda mais a divisão entre católicos, protestantes e daimistas no interior da aldeia. Para os católicos e protestantes, após a introdução da ayahuasca em Camicuá, os índios teriam ficado mais desinteressados pelos assuntos políticos juntos à Fundação Nacional do Índio (Funai). A autora lembra que no ano de 1993 houve uma grande apreensão da Funai, Polícia Federal e Ibama de 12 toneladas do cipó jagube (*Banisteriopsis caapi*), matéria-prima do daime, e de galões de daime pronto para o consumo graças à denúncia de indígenas não daimistas. Desta forma, aparece outra inserção indígena no debate público sobre a ayahuasca em nível local. Note-se que, diferentemente de outros casos narrados aqui, esta inserção é produto menos do interesse de não indígenas pela ayahuasca na aldeia, que de rivalidades internas locais. De qualquer forma, os parâmetros da controvérsia pública – tráfico, uso não ritual – são dados pelo campo religioso da ayahuasca.

Um ponto interessante a ser destacado sobre a apropriação da ayahuasca feita pelos índios apurinã, percebido por Lima nas entrevistas com seus interlocutores, é que a entrada da doutrina do Santo Daime teria amenizado um grave problema que existia entre estes índios: a ingestão de álcool dentro e fora da aldeia. Há relatos de índios que iam beber na cidade e quando voltavam, batiam em suas esposas e filhos e criavam muita confusão. Segundo Lima, com a entrada da ayahuasca nas aldeias os casos de violência provocados pelo álcool teriam diminuído. O argumento de que a ayahuasca “auxilia no combate ao alcoolismo” também está presente no caso guarani citado antes e, segundo nossa pesquisa de campo, é uma constante no discurso dos praticantes urbanos dos ritos ayahuasqueiros. Ele serve como importante aspecto de legitimação do uso da ayahuasca e sua diferenciação em relação às “drogas” (Labate, 2011).

O caso kuntanawa

A apropriação do consumo da ayahuasca por populações indígenas como ferramenta identitária pode ser observada no exemplo estudado por Pantoja (2006, 2008, 2010) e Pantoja e Conceição (2004) relativo ao processo de ressurgimento étnico dos Kuntanawa do Alto Juruá. Formados a partir de uma família constituída por um descendente de índios capturados nas chamadas *correrias* e nordestinos migrantes da seca, Seu Milton e Dona Mariana, os Kuntanawa eram conhecidos em um primeiro momento como o grupo de seringueiros dos *Milton*. Em menos de quarenta anos, os descendentes do casal enfrentaram os patrões da borracha, ocupando cargos como o de presidente da associação de seringueiros ou de gerente de núcleos cooperativos.

Na primeira década dos anos 2000, a luta deste grupo se transforma e passa a consistir na afirmação da sua ascendência indígena, exigindo seu reconhecimento étnico e demarcação de um território próprio. A reivindicação de indianidade inicia-se, ainda de acordo com Pantoja (2010), com os relatos de Dona Mariana sobre a captura de sua mãe kuntanawa na região do Alto Rio Envira (Dona Regina), no início do século xx. A autora destaca que, desde os anos 1980, foi possível perceber a recusa desta população em ser classificada como caboclos, mas demorou duas décadas para que a dimensão indígena herdada tenha sido reapropriada no sentido atual de etnia kuntanawa.

Neste processo de (re)emergência dos Kuntanawa encontra-se um elemento de não muito fácil apreensão, um dispositivo intangível e fundamental: a ayahuasca. Pantoja (2008: 8) enfatiza que é “sobre a experiência visceral desta bebida tida como sagrada para estes povos que seu Milton e filhos afirmam acessar dimensões mais profundas da indianidade Kuntanawa”.

De acordo com fontes da história oral reunidas por Pantoja (2004), a trajetória dos usos da ayahuasca entre os seringueiros da bacia do Rio Tejo inicia-se com os relatos sobre a existência de um pajé curandeiro chamado Crispim, nascido em uma aldeia indígena no Rio Evira, no Acre, e depois raptado por brancos nas correrias. Crispim utilizava diversas plantas e ervas medicinais em suas consultas, além de promover rituais itinerantes de cura com a ayahuasca. Ainda segundo Pantoja, os primeiros relatos antropológicos do uso da ayahuasca datam do início dos anos 1980. A autora afirma que nesta época o consumo da ayahuasca era secreto entre os seringueiros. Os então chamados *Milton* também passaram a desenvolver um contato com a tradição cristã criada por Mestre Irineu, a doutrina do Santo Daime. O ritual desenvolvido nesta região do Acre era, portanto, misto: tomar a ayahuasca em rede, escutando música de gravador e cantando hinos do Santo Daime. A ayahuasca possuía o papel de orientar a condução da vida prática, servir de guia espiritual e promover alteração no comportamento moral desta população da bacia do Rio Tejo.

Foi, portanto, na passagem dos anos 90 que os então *Milton* conheceram a bebida ancestral da qual a finada Dona Regina falava quando discorria sobre histórias da cultura de seu povo. As narrativas de Dona Regina foram neste contexto lembradas e, provavelmente, ganharam novos significados. Em suma, este período de conhecimento da ayahuasca enquanto seringueiros trouxe experiências que se fizeram e se fazem presentes, de forma mais ou menos visível, na construção da autoidentificação kuntanawa.

Atualmente, tendo a ayahuasca como guia e “professora”, os Kuntanawa exploram dimensões insondáveis e delas trazem de volta para seu povo pinturas corporais, cânticos e conhecimentos mágicos e etnobotânicos. “É sob o comando da ayahuasca, e agora com o apoio de pajés Ashaninka, que Osmildo prepara-se para ser o pajé de seu próprio povo”

(Pantoja, 2008: 382). Novos cantos “indígenas” passam a ser entoados sob inspiração da bebida ritual e também das canções ayahuasqueiras dos “parentes” Kaxinawa e Yawanawa. Diante de uma língua quase irremediavelmente perdida, há um esforço de reconstruí-la a partir da memória de Dona Mariana, de canções ayahuasqueiras e também da grafia utilizada por outros povos de língua pano. A seguir veremos como os Kuntanawa têm passado a divulgar suas práticas – entre elas, o consumo da ayahuasca – junto a uma população mais ampla indígena e não indígena.

Os festivais culturais pano

De acordo com Pantoja (2010), entre 24 e 31 de julho de 2010 foi realizado o Primeiro Festival Cultural Corredor Pano, na aldeia Kuntamanã do povo Kuntanawa, na Reserva Extrativista (Resex)² Alto Juruá, município de Marechal Thaumaturgo, no Acre. O evento contou com o apoio do Ministério da Cultura (MinC), através do convênio 747.864, e da Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (Opirj). O Festival pretendeu celebrar a nova união dos povos pano da Amazônia através da ativação de um corredor cultural e ambiental, o Corredor Pano. O projeto é parte de um programa de políticas indígenas que tem por objetivo a integração entre os povos indígenas do tronco linguístico pano. Estão incluídas aí as etnias Kuntanawa, Kaxinawa (Huni Kuin), Yawanawa, Katukina, Jaminawa, Jaminawa-Arara, Arara, Apolima-Arara, Nukini, Poyanawa, Shanenawa e Nawa.

O processo de construção do Corredor Pano foi idealizado por Haru Kuntanawa, uma jovem liderança ativa no processo de ressurgimento étnico narrado acima, e bastante articulado com redes urbanas ayahuasqueiras. De acordo com Haru, a ideia foi amadurecida a partir de um diálogo com lideranças indígenas e não índios preocupados com

os rumos que a preservação das terras no Acre estava tomando e as condições de vida cultural e social destes povos. Essa preocupação se estendia dos processos de demarcação das terras que ainda não estavam regularizadas à preservação do *habitat* dos residentes da floresta. Estiveram presentes, além de diversas etnias pano, participantes de diferentes cidades do Brasil, bem como do Canadá, Inglaterra, Espanha, Alemanha e Groelândia. Um xamá esquimó realizou um ritual da tenda do suor. Houve também sessões de ayahuasca (Pantoja, 2010).

Uma nova edição do Festival, o II Festival Cultural Corredor Pano, foi realizado de 15 a 20 de julho de 2011, na mesma aldeia Kuntamanã. De acordo com Haru Kuntanawa, em postagem feita no *blog* do Ministério da Cultura (Kuntanawa, 2011), esse encontro contou com o apoio do MinC, da Secretaria de Estado de Turismo e Lazer, do estado do Acre, da Organização dos Povos Indígenas do Alto Juruá (Opirj), do povo Kuntanawa, do Prêmio Tuxaua³, do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (Icmbio), da Fundação Nacional de Saúde e do Departamento Estadual de Estradas de Rodagem, Hidrovias e Infraestrutura do Acre.

Os presentes no encontro, ainda segundo Haru, puderam reviver tradições que marcam o centenário de descobrimento do povo Kuntanawa pelos “não índios”. As principais atividades da programação foram rituais sagrados, dança do mariri, contação de história, pescaria tradicional, pinturas corporais e rodadas de conversas sobre as problemáticas que afetam a vida dos povos da floresta. Seguindo as diretrizes da edição anterior do Festival, o organizador do evento afirmou que o principal objetivo foi o intercâmbio cultural do tronco linguístico pano “para troca de experiências e saberes, tornando-se cada dia mais importante para o processo de fortalecimento e resgate, se constituindo assim um modelo de sustentabilidade cultural” (Kuntanawa, 2011).

O caso yawanawa

De acordo com a dissertação de mestrado de Aline de Oliveira (2012, ver também 2011), os Yawanawa, mais precisamente aqueles que vivem na Aldeia Nova Esperança, no Rio Gregório – localizada no município de Tarauacá, no Acre –, vêm, nos últimos anos, construindo parcerias com empresas privadas, ONGs e diversos sujeitos associados a práticas espirituais com o objetivo de “divulgar sua cultura” para os não indígenas. O Festival Yawa ocorre todos os anos na aldeia com muita música, cantos, dança, consumo de *uni* (ayahuasca) e presença de diversos festeiros nacionais e internacionais – é um dos principais nexos deste movimento. A partir dele, lideranças yawanawa passam a fortalecer laços com não indígenas e promover sua inserção em redes de espiritualidade e terapia urbanas.

Ainda de acordo com Oliveira, o Festival é destacado pelo grupo como um símbolo de revitalização cultural e sinal diacrítico de sua cultura. Cocares, saias de palha, corpos pintados e desnudos, brincadeiras, jogos, cantigas: são diversos os sinais associados à indianidade que encontram no Festival seu maior expoente. Este é o “momento dos jovens aprenderem dos mais velhos sobre a tradição”; um evento considerado de extrema importância na retomada de tais práticas. Também existe a promoção de dietas ou outras iniciativas associadas ao etnoturismo na aldeia, embora o Festival concentre mais visitantes.

Segundo reportagem de Flaviano Schneider (2009), durante o Primeiro Festival Pano aconteceu a reabertura da “aldeia sagrada”. Na ocasião, convidados pelo cacique Biraci Brasil, um grupo de daimistas do vale do Juruá, coordenados pelo Centro de Estudos da Ayahuasca Flor de Jurema, participou de uma cerimônia com *uni* e promoveu rituais da linha do Santo Daime, inclusive um feitiço da bebida. A aproximação de alguns Yawanawa com o Santo Daime, ainda segundo Schneider,

avançou durante o 8º Festival e consolidou-se através de uma aliança selada entre o cacique Biraci Brasil e Paulo Roberto Silva e Souza, líder da Igreja daimista Céu do Mar, situada no Rio de Janeiro. Neste festival, além do Santo Daime, estiveram participantes associados à União do Vegetal, xamanismo urbano e neoayahuasqueiros.

É neste contexto de intercâmbio, de acordo com Oliveira (2012), que os rituais de consumo de ayahuasca migram do Acre e passam a ser recriados em centros terapêuticos e espirituais em grandes cidades do país. Em suma, a autora argumenta que o circuito urbano de rituais percorrido pelos Yawanawa de Nova Esperança consiste em dois tipos: os rituais de *uni* com a presença de “pajés” yawanawa nas cidades e os rituais realizados por sujeitos não indígenas quando os Yawanawa não estão na cidades, mas, na visão dos envolvidos, “dentro da linha indígena”. Dentre estes eventos, destacaram-se a roda de cura, um ritual com *uni* considerado curto, conduzido principalmente por Costa em Boca do Acre, e o “estudo do rapé”. No último também se toma *uni*, mas, segundo o líder, “não para trabalhar” e sim para “conhecer e aprimorar os cantos yawanawa” e “estudar o uso do rapé”.

O circuito aldeia (festival)/cidade (ritual de *uni*) aponta para o que Oliveira denominou de “rede yawa”. Essa articula os Yawanawa de Nova Esperança com: a) religiões ayahuasqueiras, principalmente a vertente do Santo Daime, especialmente suas igrejas em Florianópolis (Céu do Patriarca) e Rio de Janeiro (Céu do Mar); b) grupos neoayahuasqueiros, isto é, dissidências das religiões ayahuasqueiras com influências terapêuticas, artísticas, nova era etc. (cf. Labate, 2004); c) agremiações neoxamânicas – em geral de inspiração indígena norte-americana, mencionados sob a denominação genérica de Caminho Vermelho (cf. Rose, 2010); d) a “linha indígena” (na denominação nativa), que poderíamos denominar aqui talvez de “neoindígena”: grupos e espaços urbanos envolvidos com indígenas que habitam o território brasileiro, principalmente oriundos

da Amazônia, tais como os grupos Shaku Bena, em Curitiba, e Rapa Nui em Porto Alegre. Desta forma, os Yawanawa do Rio Gregório passaram a integrar o campo religioso brasileiro da ayahuasca; estão conectados às cidades acreanas como Cruzeiro do Sul e Rio Branco, ao sul e sudeste do país, bem como ao exterior, como Canadá, Estados Unidos e Europa.

“Meu avô ensinou o Mestre Irineu”

Veremos a partir de agora como os índios começaram a participar do debate público em relação à ayahuasca. Esta inserção se dá a partir de declarações para a mídia e participação em reuniões e fóruns diversos. Em 2010, ocorreu a primeira declaração de um indígena reivindicando ter introduzido a ayahuasca para o Mestre Irineu. Nesta ocasião, Fabiano Kaxinawa disse para um repórter de uma revista de grande circulação nacional que “um dos remanescentes, seu avô, o pajé Sueiro *huni kuin*, apresentou o *nixi pae* ao lendário Raimundo Irineu Serra, maranhense que havia viajado ao Acre à procura de trabalho nos seringais” (Bressane, 2010: 100). Curiosamente, como muitas vezes costuma ocorrer no fazer antropológico, um dos autores deste texto teve algum protagonismo nesta situação. Tiago Coutinho – envolvido na época com sua tese de doutorado sobre os ritos kaxinawa de consumo de ayahuasca em grandes centros urbanos – apresentou a Fabiano de forma resumida hipóteses de um texto acadêmico de antropologia de Patrick Deshayes (2006) intitulado *Les trois mondes du Santo Daime*, cujo autor afirma que o Mestre Irineu havia tido contato pela primeira vez com ayahuasca por intermédio do povo *huni kuin*⁴.

Ainda que o jovem “pajé” não tenha demonstrado um grande interesse nas discussões cosmológicas em torno do conceito *huni kuin dami*, supomos que estas informações tenham influenciado a declaração dada por ele pouco tempo depois, de que seu avô havia sido o primeiro a

transmitir a Mestre Irineu os conhecimentos da ayahuasca. Outra possível fonte para as afirmações de Fabiano são os relatos, que coletamos informalmente, de que seu avô, Sueiro, teria sido amigo de Mestre Irineu⁵. Seja como for, além de Fabiano, outro kaxinawa, chamado Celso, que também oferece sessões xamânicas no Rio de Janeiro e em São Paulo, forneceu declarações análogas em seus ritos urbanos.

O segundo registro de um grupo indígena reivindicando ter apresentado a ayahuasca para Mestre Irineu se dá por meio de Benki (ou Benke) Piyanko, liderança ashaninka, residente em uma aldeia em Marechal Taumaturgo, no Acre, fronteira com o Peru. Em entrevista para a revista Carta Capital, em 13 de março de 2012, Benki teria dito que:

[...] é neto de Samuel Piyanko, que segundo ele, deu a bebida ayahuasca pela primeira vez ao então militar Raimundo Irineu Serra (1892-1971), que logo depois ficaria conhecido como mestre Irineu, fundador do Santo Daime, um dos primeiros cultos religiosos a adotar o chá amazônico (Minuano, 2012: s/p).

De acordo com o pajé ashaninka, Mestre Irineu teria permanecido durante um tempo em sua aldeia, onde teria tido uma série de revelações. Benki teria afirmado ainda que seu avô é citado em um dos primeiros hinos (cantos rituais) que Mestre Irineu teria “recebido”, o hino “Papai Samuel”⁶.

As declarações do jovem líder ashaninka – população indígena, vale notar, que não está tão inserida no circuito urbano da ayahuasca quanto outras aqui descritas – foram utilizadas para informar os leitores a respeito dos usos ancestrais que os indígenas fazem da ayahuasca, anteriores ao Santo Daime, já que o tema principal da reportagem era uma homenagem aos dois anos da morte do líder daimista e cartunista Glauco Villas Boas⁷. Benki ilustrou com o exemplo de seu povo a afir-

mação feita pelo jornalista e, por muitos daqueles que solicitam a patrimonialização do uso ritual da ayahuasca, de que os índios seriam “os verdadeiros detentores seculares dos saberes relacionados às chamadas plantas sagradas”. Este tipo de discurso estava ausente há dez ou quinze anos atrás, tornando-se cada vez mais dominante.

A presença dos índios no debate sobre a patrimonialização da ayahuasca

Em 2006, os antropólogos Edward MacRae, Beatriz Labate e Sandra Goulart foram chamados para participar de reuniões do governo que visavam organizar um encontro em Rio Branco para eleger seis representantes de todos os grupos ayahuasqueiros do país para participar das atividades do Grupo Multidisciplinar sobre a Ayahuasca (GMT Ayahuasca), ligado ao Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad) (MacRae, 2010). Beatriz Labate sugeriu que fossem convidados para participar do encontro em Rio Branco representantes de grupos indígenas, mas os membros do Conad afirmaram não ser este o caso, pois as políticas públicas sobre o uso da ayahuasca no Brasil estavam voltadas aos grupos religiosos e urbanos e as populações indígenas possuíam uma legislação própria, tendo outras instâncias responsáveis pela proteção dos seus direitos, como a Fundação Nacional do Índio (Funai). De qualquer maneira, Labate contactou informalmente algumas lideranças indígenas do Acre às quais tinha acesso, sugerindo que fossem ao evento, embora nenhuma delas tenha aparecido. Esta experiência confirma que, até muito pouco tempo atrás, os índios realmente não eram sujeitos ativos no debate público, possuindo uma certa invisibilidade no campo.

Este balanço de forças se transformou, contudo, como vimos argumentando, nos últimos anos. De fundamental importância neste sentido

foram os desdobramentos do pedido original encaminhado ao Iphan pelo Alto Santo, UDV e Barquinha, em 2008, de reconhecimento do uso da ayahuasca como patrimônio cultural. É importante compreender que, independentemente das dinâmicas presentes no campo, a discussão sobre patrimônio cultural – ocorrida no âmbito do Ministério da Cultura (MinC) – é diferente daquela sobre regulamentação legal – que se dá no interior do Conad. De qualquer maneira, argumentaremos aqui que embora a maior participação dos indígenas na discussão sobre patrimônio seja, do ponto de vista institucional, compreensível, ela coincide, por um lado, com a expansão do uso da ayahuasca para além das aldeias e, por outro, com o contexto de disputas internas do campo religioso ayahuasqueiro.

O pedido inicial feito ao Iphan aparentemente não foi tão bem recebido pelo governo quanto os grupos proponentes originais teriam desejado. Foi solicitada a realização de um amplo inventário cultural (parte do protocolo do Iphan) que contemplasse as múltiplas vertentes ayahuasqueiras – incluindo etnias indígenas e outros grupos além dos três originais signatários do pedido – e o papel do uso ritual na constituição de referências culturais para os grupos sociais envolvidos (Santos, 2010; Labate, 2012; Gusmão, 2013). Como resultado disto, os anos de 2011 a 2012 foram marcados no Acre por intensas articulações entre as comunidades ayahuasqueiras e instituições públicas locais para pactuar e efetivar uma participação em um inventário cultural, definir que referências culturais constituem o cerne comum entre as diferentes matrizes ayahuasqueiras, registrar estes bens culturais como patrimônio imaterial brasileiro e estabelecer salvaguardas que sirvam ao fortalecimento das comunidades e a preservação destas manifestações culturais. É a partir desta etapa que os índios passam a ter alguma participação no debate, como veremos. Uma importante novidade é que o universo ayahuasqueiro foi redefinido neste processo e, para fins desta discussão, como

dividido em três campos: originários (índios), tradicionais (Alto Santo, UDV, Barquinha) e ecléticos (Iceflu e modalidades urbanas independentes) (Neves e Souza, 2010; Neves, 2011). Esta classificação combina aspectos da literatura acadêmica com uma visão formulada por Neves a partir, aparentemente, de seus diálogos com lideranças do Alto Santo, Barquinha e UDV.

De 12 a 14 de abril de 2010 foi realizado em Rio Branco o Seminário das Comunidades Tradicionais da Ayahuasca: Construindo Políticas Públicas para o Acre, com a participação de dirigentes de diversos centros religiosos, MinC, Iphan, Fundação de Comunicação e Cultura Elias Mansour (FEM) e Fundação Garibaldi Brasil (FGB). A reunião pretendia discutir políticas públicas nas áreas de educação, cultura, saúde, segurança, meio ambiente, turismo e incluiu também o tema do patrimônio cultural e diversas homenagens. Na ocasião, Jair Facundes perguntou por que os índios não estavam presentes, e Antônio Alves (ambos pertencem a correntes daimistas que genericamente se denomina Alto Santo) respondeu. Segundo os anais do evento:

O Seminário foi proposto e organizado pela Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras e pelo Conselho Municipal de Políticas Culturais, a partir do critério da adesão dos Centros Ayahuasqueiros à Carta de Princípios. Segundo ele, esses Centros, já nomeados anteriormente, estão vinculados aos Mestres fundadores: Irineu, Daniel e Gabriel. Ressaltou que os Povos Indígenas ou Originários foram convidados, por meio das entidades presentes e atuantes na cidade de Rio Branco. Após esse esclarecimento, Antônio Alves informou que o Seminário não incluiu os Povos originários, sem que isto significasse desconhecimento ou desprezo às culturas destes Povos, mas, a partir do entendimento de que eles precisarão realizar um Seminário específico, porque essa discussão, de caráter complexo e diferenciado, deverá envolver outros países, nos quais esses diferentes Povos estão

presentes. Acrescentou, ainda, que há a possibilidade de se estabelecer o acordo prévio de que o reconhecimento da Ayahuasca, como Patrimônio Cultural brasileiro, deve se dar a partir das três linhas representadas pelos Mestres já citados, e que os Povos Originários precisarão unir-se aos países vizinhos para conquistar o Registro da Ayahuasca, como Patrimônio Cultural da América Latina, por envolver, além das Etnias Indígenas do Brasil, as do Peru, da Bolívia, entre outros países latino-americanos (Neves e Souza, 2010: 23).

Este depoimento revela a complexidade de inserir os índios no debate público sobre a ayahuasca no Brasil. Têm-se a impressão de que sua presença sempre é atravessada por certa ambiguidade, o que também transparece em alguns episódios centrais que narramos a seguir.

Cerca de quatro meses depois, ocorreu a primeira aparição proativa e significativa dos índios no debate público de que temos notícia. Em 27 de agosto de 2010, representantes dos povos pano se reuniram com o secretário executivo do MinC, Alfredo Manevy, para chamar a atenção para a necessidade de incluir os índios no processo de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural – o que, aliás, continua em análise no Iphan. No encontro estiveram presentes os secretários das Secretarias da Identidade e da Diversidade Cultural (SID), do Audiovisual, o chefe de gabinete da Secretaria de Políticas Culturais (SPC), Haru Xinâ Kuntanawa (mencionado acima) e Shaneihu Yawanawa. Shaneihu é filho de Biraci Brasil (uma importante liderança Yawanawa) e é parceiro musical de Haru, estando também envolvido no circuito de *workshops* no centro sul do país. De acordo com as palavras do representante do Ministério da Cultura:

Vamos reconhecer o uso religioso da Ayahuasca, mas relacionado com a sua dimensão cultural. E a participação das lideranças indígenas nesta

discussão é fundamental, tendo em vista que eles são os protagonistas de sua utilização e foram eles que permitiram a difusão do seu uso para fins religiosos (Espíndola, 2010: s/p).

Após o encontro, foi determinado que a SID e a SPC acompanhassem o andamento do processo de tombamento junto ao Iphan. O principal material apresentado pelos índios para justificar o seu pedido de inclusão foi um vídeo institucional sobre o I Festival Cultural Corredor Pano. Haru argumentou que:

A integração dos povos Pano, por meio dos festivais e das atividades culturais, facilitará a aproximação com os povos de outras nações (etnias). Queremos criar um processo de paz com outros povos, e, ao mesmo tempo, expandir nossos conhecimentos que não pertencem apenas aos indígenas, mas fazem parte da história cultural do Brasil (Espíndola, 2010: s/p).

No ano seguinte, alguns grupos neoayahuasqueiros (de orientação neo-xamânica, orientalista, umbandista, terapêutica, artística), com apoio das igrejas daimistas Iceflu e do Centro Eclético Flor de Lotus (Cefli) – vertentes que não haviam sido convidadas originalmente para participar do processo de patrimonialização no Acre – promoveram, com apoio do MinC, o Primeiro Encontro Cultural da Diversidade Ayahuasqueira. Este foi realizado na cidade do Rio de Janeiro, de 7 a 9 de outubro de 2011, com o objetivo de “contribuir com o registro dos rituais ayahuasqueiros como patrimônio imaterial brasileiro”. No documento produzido, lê-se:

O primeiro encontro da diversidade ayahuasqueira é a expressão da riqueza deste movimento cuja amplitude por si só legitima vozes de um segmento relevante de brasileiros; que este nosso primeiro passo venha

representar um crescente caminho e diálogo com todas as comunidades. Nos reunimos para expressar e debater a natureza da diversidade desta manifestação genuinamente brasileira e ressaltar nossos direitos enquanto expressão religiosa. Acreditamos que defender a diversidade que caracteriza o universo ayahuasqueiro seja defender a riqueza de nossa expressão religiosa e cultural de tolerância que vem nos caracterizando neste período de liberdade democrática e cultura da Paz. O movimento pela diversidade cultural ayahuasqueira e pelo registro do patrimônio imaterial do daime/vegetal/ayahuasca no Iphan (Manifesto, 2011: s/p).

É interessante observar que foram convidadas e trazidas algumas lideranças indígenas do Acre: Haru Kuntanawa (mencionado acima); Paulo Luis Yawanawa (irmão de Joaquim Taskha, citado no *blog* de Machado), Ibã Huni Kuin e Xiti Nukini. Pelo menos dois destes atores reconhecemos como afins ao universo aqui descrito (Haru e Ibã); nos surpreende a participação de um representante da etnia nukini, a qual não tínhamos identificado até o momento como relacionada ao circuito urbano de consumo da ayahuasca. Os quatro indígenas também assinaram o manifesto.

Nesta ocasião, Alex Polari de Alverga (2011: s/p), do Iceflu, enviou uma carta a ser lida, em que afirmava:

Em carta encaminhada ao Seminário de *Ayahuasca e Políticas Públicas* realizado no ano passado em Rio Branco [citado acima], manifestamos nossa opinião de que o pedido encaminhado pelo estado do Acre apresentava duas lacunas básicas: 1) a de não ter incluído os representantes das nações indígenas, detentoras ancestrais deste patrimônio; 2) no que se refere ao segmento das religiões ayahuasqueiras, excluir outras vertentes relevantes e tradicionais deste segmento (inclusive a nossa), de qualquer tipo de consulta ou debate prévio sobre o pedido.

Neste sentido, não é surpreendente que os grupos do Alto Santo, Barquinha e UDV tenham sido convidados a participar do Encontro da Diversidade, mas não tenham aceito o convite. Observe-se, portanto, que a inclusão dos índios – sujeitos que até pouco não eram ativos no debate público ou no circuito urbano da ayahuasca – no Encontro da Diversidade, assim como sua referência na carta de Polari de Alverga, ocorre a partir da reação do Iphan ao pedido original de tombamento oriundo do Acre e no contexto das disputas internas do campo religioso ayahuasqueiro.

Em eventos mais recentes em Rio Branco, como o I Fórum Setorial de Culturas Ayahuasqueiras, promovido pela Câmara Temática de Culturas Ayahuasqueiras entre 9 e 10 de novembro de 2012, no Ciclu-Midã, estiveram presentes “simpatizantes e representantes indígenas” (Albuquerque, 2012: s/p). Contudo, as legendas das fotos em que aparecem indígenas não fornecem identificação dos povos ou nomes das pessoas. Isto talvez revele que, embora exista uma necessidade contemporânea de inclusão dos indígenas, esses aparecem ainda sem especificidade própria, como uma espécie de “índio genérico”.

Conclusão: origem, etnicidade e tradição

Tentamos demonstrar aqui as transformações do campo religioso ayahuasqueiro brasileiro. Observamos como diferentes povos, tais como os Kaxinawa, Guarani, Kuntanawa, Apurinã e Yawanawa, passaram a se relacionar a partir da última década com as religiões ayahuasqueiras e os neoayahuasqueiros urbanos. Como vimos, estas populações indígenas mantêm diferentes formas de adesão e de intercâmbio com este universo. Um denominador comum a esta nova rede de rituais e viagens é que o público daimista e neoayahuasqueiro é um importante alvo, e a ayahuasca ocupa lugar identitário central.

Argumentamos que historicamente as vertentes do Santo Daime e da União do Vegetal ocupavam o lugar simbólico de expressão genuína, tradicional amazônica de uso da ayahuasca, enquanto os índios brasileiros usuários da bebida possuíam pouca visibilidade. Entretanto, com a expansão das cerimônias de ayahuasca para não índios no Acre e em grandes capitais do país, e devido aos desdobramentos do pedido de tombamento da ayahuasca junto ao Iphan, este panorama se transformou. Os índios têm se tornado sujeitos cada vez mais ativos no campo religioso da ayahuasca e no debate público. Em geral, o discurso de lideranças de diferentes povos têm enfatizado um pioneirismo ou uma ancestralidade. Também no caso daqueles que aprenderam ou desenvolveram seus conhecimentos por meio do intercâmbio (mais ou menos intenso) com daimistas e neoayahuasqueiros, da Amazônia ou não – como é o caso dos Apurinã, Guarani e Kunatawa –, ganha destaque a ideia de uso imemorial e tradicional.

Sustentamos que a entrada dos índios neste cenário tem sido mediada pela presença hegemônica das religiões ayahuasqueiras. Não é à toa que duas etnias diferentes – Kaxinawa e Ashaninka –, tenham reivindicado serem aqueles que introduziram originalmente a ayahuasca para o Mestre Irineu: o Santo Daime é uma referência central no diálogo com não índios. Contudo, tais declarações de origem e ancestralidade podem ser lidas, também, de certo modo, à luz de concepções internas sobre serem “os verdadeiros conhecedores” da bebida, tão comum a diferentes mitologias indígenas.

Se o uso indígena da ayahuasca tem sido cada vez mais reconhecido por todas as linhas, universalmente, e incorporado nos debates oficiais, por outro lado, muito do interesse da classe média urbana por estas tradições se dá em função de uma oposição ou rejeição ao uso cristão da ayahuasca característico do Santo Daime e da UDV. Em outras palavras, o interesse dos novos usuários urbanos também se dá, em boa parte, mediado pelo campo das religiões ayahuasqueiras e dos neoayahuasqueiros urbanos. Isto está, contudo, se transformando rapidamente.

A entrada dos índios no campo não deixa de representar uma ironia histórica: tanto as narrativas de origem do Santo Daime quanto as da UDV exaltam as virtudes da cristianização do uso da ayahuasca pelos seus líderes. Eles trouxeram uma “luz” e “doutrina” para usos anteriores da bebida, tidos como atrasados, voltados para sedução, poder, conquista de bens materiais, bruxaria, manipulação etc. As transformações –, da floresta para a civilização –, promovidas pelo Mestre Irineu e pelo Mestre Gabriel são vistas pelos seus adeptos, sobretudo os de origem amazônica e rural, como importantes contribuições para a “evolução” do uso da ayahuasca (Goulart, 2004; MacRae, 1992).

A outra ironia é que os índios são convocados a participar do debate em virtude, em parte, das rivalidades internas existentes entre as diferentes vertentes ayahuasqueiras e dentro de algumas delas, assim como do posicionamento do Iphan, que considerou a sua presença uma condição *sine qua non* para que o processo de registro da ayahuasca fosse levado a cabo; vimos também que o Iphan apoiou a realização do Encontro da Diversidade Ayahuasqueira, que contou com a participação de representantes indígenas. Por fim, a outra particularidade desta penetração indígena no debate público é que ela ocorre, em certa medida, a partir da iniciativa de alguns dos atores inseridos no circuito Nova Era e urbano do uso da ayahuasca. Esses se tornam portadores do discurso sobre a autenticidade da tradição indígena e de seu papel na cultura brasileira.

Não dedicamos atenção às rivalidades e disputas presentes entre diferentes povos, mas essas também informam os processos aqui descritos – como a polêmica despertada no *blog* de Machado (Kaxinawa *versus* Yawanawa). O mesmo vale para as disputas no interior de cada população indígena. A adesão ao circuito urbano da ayahuasca não ocorre sem dissonância interna nestes grupos, em que alguns membros se opõem à realização de rituais para não índios⁸. Segundo relatos informais que coletamos, algumas lideranças questionam, inclusive, a participação de

suas comunidades no debate sobre patrimônio – que têm ocorrido, aliás, bem longe das aldeias. Outra ausência neste texto são referências às outras etnias que também mantêm relações com o Santo Daime e a UDV na Amazônia, tais como os Ashaninka, Arara, Manchineri e Katukina. É possível, ainda, que novos grupos venham a se incorporar ao circuito urbano do uso da ayahuasca, o qual tem se revelado altamente plástico e dinâmico.

Não exploramos tampouco como a presença indígena no debate em torno do patrimônio cultural da ayahuasca relaciona-se, de maneira mais ampla, com reconfigurações da participação indígena na sociedade nacional a partir da implementação de capítulos concernentes aos direitos indígenas na Constituição de 1988. O Acre, em particular, como aponta o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (Savian Filho e Sousa, 2010), “é hoje o principal exportador de práticas e símbolos indígenas (mais ou menos transformados) para o Brasil urbano atual”. O interesse da classe média urbana pela ayahuasca parece vir ao encontro dos movimentos de revitalização cultural e afirmação étnica oriundos do Acre.

Um aspecto interessante das transformações ora em curso é a entrada de outras substâncias na cena urbana – como o *rare* (“rainha das batatas amargas”, não conseguimos identificar a espécie), o rapé (diferentes variedades de tabaco, geralmente *Amburana acreana* ou *Amburana cearensis*), a sananga ou sanango (“colírio da floresta”, provavelmente a *Tabernaemontana undulata*), e o kambô (veneno do sapo, *Phyllomedusa bicolor*). Estas substâncias fazem parte da farmacopeia de alguns destes grupos e neste sentido sua inserção nos novos contextos era esperada. Entretanto, para além disto, é como se na economia de mercado das plantas psicoativas para um público urbano, o uso da ayahuasca já não fosse suficiente. Labate (2011) argumenta que, no caso do Peru, onde há uma proliferação constante de centros de retiros e *workshops* de ayahuasca, torna-se cada vez mais necessário poder oferecer “algo mais” para ganhar competitividade. Porém, a regulamentação nacional está voltada sobretudo para o uso da

ayahuasca (cf. Resolução Conad, 2010; Labate e Feeney, 2011; MacRae 2010), e não discorre sobre a incorporação de outras substâncias. Embora elas não sejam necessariamente proscritas por lei – diferentemente da coca, usada com frequência, por exemplo, pelos Ashaninka –, estes usos podem se tornar um possível ponto de atrito.

Se o movimento *new age* no Brasil, assim como em outros lugares, tradicionalmente bebia nas fontes do xamanismo indígena norte-americano, estamos observando a passagem a uma nova etapa, onde se encontra inspiração na mitologia e prática dos povos ayahuasqueiros da Amazônia. Os usos indígenas da ayahuasca, por sua vez, estão cada vez mais entrelaçados com os usos religiosos e urbanos. Independentemente da forte presença do Santo Daime e da UDV, as práticas ayahuasqueiras indígenas possuem legitimidade própria no campo e se sustentam em si mesmas a partir do discurso de defesa da diversidade cultural e das minorias étnicas. Resta saber como as múltiplas alianças (e conflitos) desses diversos sujeitos, a força simbólica dos recém-batizados “usos originários”, a regulamentação vigente (sempre questionada por uma visão mais proibicionista e ortodoxa) e os discursos sobre patrimônio cultural irão interagir daqui para frente.

Notas

- ¹ Agradecemos a Edward MacRae, Rosa Melo e Valéria Macedo pela sua leitura e a Denizar Missawa Camurça por sua ajuda em identificar as plantas mencionadas.
- ² Reserva Extrativista é uma categoria de unidade de conservação que visa compatibilizar a conservação da natureza com o uso sustentável de parcela dos seus recursos naturais. Os Kuntanawa estão dentro de uma Resex, reivindicando um território sobreposto à Unidade de Conservação.
- ³ Prêmio criado em 2009, quando foram selecionadas 80 iniciativas de mobilização e articulação de redes que previssessem continuidade de dez meses e fossem protagonizadas por pessoas que demonstravam histórico de atuação relevante junto às ações e redes relacionadas ao Programa Cultura Viva.

- ⁴ “Em suas andanças pelos rios do Acre, Irineu tem contato com a bebida amazônica pela primeira vez com os índios *Huni kuin*. É com este povo que Mestre Irineu terá sua primeira experiência com a ayahuasca” (nossa tradução, Deshayes, 2006: 127). De acordo com Deshayes, ao fugir dos patrões da borracha, Raimundo Irineu Serra foi trabalhar para o governo federal brasileiro na demarcação de terras entre o Peru, a Colômbia e o Brasil. Graças aos seus dotes diplomáticos, o fundador do Santo Daime teria sido rapidamente convidado por índios kaxinawa para participar de um ritual de consumo de ayahuasca. Após tomar algumas vezes a bebida, Mestre Irineu teria aprendido que os índios estariam familiarizados com o termo daime, porém não conheciam nem sua dimensão sobrenatural nem seu significado sagrado. O autor parte da hipótese de que o fundador do Santo Daime estava se referindo ao termo *dami* que, na língua dos *Huni Kuin*, designa as imagens das visões que se transformam e devem ser compreendidas e dominadas pelos xamãs. Se este termo não é jamais explicitado entre os *Huni Kuin*, continua Deshayes, é porque se trata de compreender seu significado ou mais especificamente seu uso, a saber, o controle da transformação das imagens no próprio interior da prática do consumo da ayahuasca. O texto afirma, ainda, que Irineu Serra achava que os índios eram os depositários de uma substância e seu uso sem, entretanto, ter guardado a memória de sua real significação, pois sua língua não seria uma língua divina. A palavra *dami* (ou daime) não teria um significado claro na língua *huni kuin*; segundo Irineu, ela teria significado em português, língua proveniente do latim, que é considerada a língua de Deus. Assim, Deshayes supõe que *dami* seria apenas uma pronúncia errada de daime, que exprime o “Dom de Deus”. Este argumento, vale notar, expressa uma ideia contrária ao mito de origem desta religião, o qual afirma que daime vem do verbo dar: “Dai-me o amor, dai-me a força, dai-me a Luz”: essas são as invocações do culto. A hipótese tampouco encontra eco em outras referências bibliográficas sobre o assunto (Para uma visão alternativa sobre uma origem afro do termo, ver Monteiro da Silva, 2004).
- ⁵ Não conseguimos, contudo, corroborar estas informações.
- ⁶ O hino diz: “Papai Samuel me chama, para dizer o que queria, para viver eternamente junto à Virgem Maria [...], pisei no primeiro degrau, para seguir com firmeza, dentro do meu coração [...].
- ⁷ Glauco foi assassinado por um ex-adepto da igreja Céu de Maria, uma vertente do Santo Daime dirigida por ele na cidade de São Paulo. O fato reacendeu o debate público acerca do uso da bebida em contexto religioso urbano.

- ⁸ O próprio Benki, citado acima, na época um jovem líder ashaninka, atualmente uma liderança relativamente conhecida, com trânsito nacional e internacional, foi criticado pelo xamã da sua comunidade no Amônia por levar ayahuasca para tomar em Rio Branco com não indígenas (Pimenta, 2002).

Referências bibliográficas

ALBUQUERQUE, Cristina

- 2012 “Primeiro Fórum Chama a Atenção para a Importância Sociocultural das Culturas Ayahuasqueiras”. *Blog Culturas Ayahuasqueiras: Câmara Temática*. Rio Branco, 13 de novembro de 2012. Disponível em: http://camaratematicayahuasca.blogspot.mx/2012/11/i-forum-chama-atencao-para-importancia_13.html

ALVERGA, Alex Polari de

- 2011 “Carta para o encontro da diversidade cultural ayahuasqueira”. *Instituto de Desenvolvimento Ambiental Raimundo Irineu Serra (IDA Cefluris)*. Outubro de 2011. Disponível em: http://www.idacefluris.org.br/sistema/imagem/noticia/a946__Carta_EncDivAhuaVersfinal.pdf

BRESSANE, Ronaldo

- 2010 “Xamãs Urbanos”. *Revista Alfa*. 20 de outubro de 2010. Disponível em: <http://revistaalfa.abril.com.br/entretenimento/drogas/xamas-urbanos>

CAMPOS, Tatiana

Turismo vivencial nas aldeias é a aposta acreana que tem atraído turistas. Agência de notícias do Acre. Rio Branco, 18 de março de 2010. Disponível em: <http://www.agencia.ac.gov.br/index.php/noticias/turismo/12092-turismo-vivencial-nas-aldeias--a-aposta-acreana-que-tem-atrado-turistas-.html>

COUTINHO, Tiago

- 2011 *O xamanismo da floresta na cidade: um estudo de caso*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.

DESHAYES, Patrick

- 2006 “Les trois mondes du Santo Daimé”. *Socio-anthropologie*, 17-18: 61-83.

ESPÍNDOLA, Heli

- 2010 “Tombamento da Ayahuasca: Indígenas reivindicam participação no projeto que está no Iphan”. *Notícias do Ministério da Cultura*. O dia-a-dia da Cultura. 27 de Agosto de 2010. Disponível em: <http://www.cultura.gov.br/site/2010/08/27/liderancas-indigenas-pano-querem-tombamento-da-ayahuasca/>

GOULART, Sandra

- 2004 *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: As religiões da ayahuasca*. Campinas, tese, Unicamp.

GUSMÃO, Deyvesson Israel Alves

- Superintendência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) no Acre, Comunicação pessoal, 22 de maio de 2013.

KUNTANAWA, Haru

- 2011 “II Festival Cultural Corredor Pano 2011”. *Projeto Corredor Pano*. 8 de Setembro de 2011. Disponível em: <http://corredorpano.blogspot.com.br/2011/09/ii-festival-cultural-corredor-pano-2011.html>

LABATE, Beatriz C

- 2011 *Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: Internacionalização e diversificação do vegetalismo ayahuasqueiro peruano*. Campinas, Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.
- 2012 Ayahuasca Religions in Acre: Cultural Heritage in the Brazilian Borderlands. *Anthropology of Consciousness*, vol. 23: 87–102.
- 2004 *A Reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, Mercado de Letras.

LABATE, Beatriz C. & CAVNAR, Clancy (orgs.)

- 2014 *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Nova York, Oxford University Press.

LABATE, Beatriz C. & FEENEY, Kevin

- 2012 Ayahuasca and the Process of Regulation in Brazil and Internationally: Implications and Challenges. *International Journal of Drug Policy* vol. 23, n. 2: 154-161.

LAGROU, Els

- 2013 “Controlar la Fluidéz de la Forma: La Sanación con el uso del “Nixi Pae” (“cipó forte”) entre los Cashinahua”. In LABATE, Beatriz C. & BOUSO, José Carlos (orgs.). *Ayahuasca y Salud*, Barcelona, Los Libros de La Liebre de Marzo, pp. 120-142.

- LIMA, Raquel
2002 *Natureza, Rainha da Floresta e indianidade: o caso da igreja do Santo Daime entre os índios Apurinã da aldeia Camicuã*. Rio Branco, monografia, Ufac.
- MACHADO, Altino
2005 “Nixi Pae dá grana”. *Blog de Altino Machado*. Rio Branco, 6 de outubro de 2005. Disponível em: <http://altino.blogspot.mx/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>
- MORAES, Wesley Aragão de
2004 *Xamãs na metrópole: o pajé e a nova era*. Rio de Janeiro, tese, UFRJ.
- MINUANO, Carlos
2012 “Glauco, O Parque”. *Carta Capital*. São Paulo, 12 de março de 2012. <http://www.cartacapital.com.br/sociedade/glauco-o-parque/>
- MONTEIRO DA SILVA, Clodomir
2004 “O Uso Ritual da Ayahuasca o Reencontro de Duas Tradições. A Miração e a Incorporação no Culto do Santo Daime”. In LABATE, Beatriz C. & ARAUJO, Wladimir S. (orgs.). *O uso ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, pp. 413-443.
- NEVES, Marcos Vinicius
2011 “Sinais dos Tempos: Uma Nova Política para a Ayahuasca no Brasil”. *Bialabate.net*. Junho 2011. Disponível em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Marcos_Vinicius_Neves_Patrimonio_Ayahuasca_Sinal_dos_Tempos.pdf
- NEVES, Marcos Vinicius & SOUZA, Maria Leudes da S.
2010 *Comunidades Tradicionais da ayahuasca. Construindo Políticas Públicas para o Acre – Seminário*. Rio Branco, Assembleia Legislativa do Estado do Acre e Fundação Garibaldi Brasil.
- MANIFESTO DA DIVERSIDADE CULTURAL AYAHUASQUEIRA. *Bialabate.net*. Outubro de 2011. Disponível em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2009/07/Manifesto_Diversidade_Cultural_Ayahuasqueira_RJ_2011.pdf
- MACRAE, Edward
2010 “The development of Brazilian public policies on the religious use of ayahuasca”. In LABATE, Beatriz C. & MACRAE, Edward (orgs.). *Ayahuasca, ritual and religion in Brazil*, Londres, Equinox, pp. 191-204.

- 1992 *Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo, Brasiliense.
- OLIVEIRA, Aline
- 2012 *Yawa-nawa: alianças e pajés nas cidades*. Florianópolis, dissertação, UFSC.
- 2011 “Dai-me Nixi Pae, uni medicina: alianças e pajés nas cidades”. *X Reunião de Antropologia do Mercosul*, Curitiba.
- PANTOJA, Mariana C. & CONCEIÇÃO, O. S.
- 2004 “Breves Revelações sobre a ayahuasca: O uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá”. In LABATE, B. C. & ARAUJO, W. S. (orgs). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, pp. 201–227.
- PANTOJA, Mariana C
- 2006 Apontamentos sobre a emergência étnica dos Kuntanawa (Alto Juruá, Acre). *25a Reunião Brasileira de Antropologia*. Goiânia.
- 2008 “Pós-escrito sobre os Kuntanawa”. In PANTOJA, Mariana C. *Os Milton: Cem anos de história nos Seringais*. Rio Branco, Edufac, pp. 375-393.
- 2010 “No Festival Pano I, II, III, IV, V”. *Aflora blogspot*. Rio Branco. 5 de agosto de 2010. Disponível em: <http://aflora.blogspot.com.br/2010/08/no-festival-pano-1.html>
- PIMENTA, José
- 2002 “Índio Não é Todo Igual”: A Construção *Ashaninka da História e da Política Interétnica*. Brasília, tese, UnB.
- Conad (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas)
- 2010 Resolução n. 01. Brasília, 25 de janeiro de 2010. Disponível em: http://www.bialabate.net/wp-content/uploads/2008/08/Resolucao-Conad-1_25_01_2010.pdf.
- ROSE, Isabel S. de
- 2010 *Tata endy rekoe – Fogo Sagrado: Encontros entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho*. Florianópolis, tese, UFSC.
- SANTOS, Julia Otero dos
- 2010 “Diferentes contextos, múltiplos objetos: Reflexões acerca do pedido de patrimonialização da ayahuasca”. *27a Reunião Brasileira de Antropologia*. Belém do Pará. Disponível em: http://www.neip.info/html/objects/_downloadblob.php?cod_blob=1008

SCHNEIDER, Flaviano

2009 “Yawanawá: de volta a aldeia Sagrada”. *Página 20 online*, Rio Branco, 15 de marco de 2009. Disponível em: http://pagina20.uol.com.br/index.php?option=com_content&task=view&id=4915&Itemid=14

SAVIAN FILHO, Juvenal & SOUSA, Wilker

2010 “Antropologia renovada”. *Revista Cult*, 153. Dezembro de 2010. Disponível em: <http://revistacult.uol.com.br/home/2010/12/antropologia-renovada>

“My grandfather gave ayahuasca to Mestre Irineu”: Reflections on the entrance of indigenous peoples into the urban circuit of ayahuasca consumption in Brazil

ABSTRACT: This article presents a reflection on the entrance of indigenous peoples into the urban ayahuasca circuit. We describe the process of contact of different indigenous populations, such as the Kaxinawa, Guarani, Apurinã, Kuntanawa and Yawanawa with the Brazilian religions and the neo-ayahuasqueros. We observe the claim of some of these groups that they had been responsible for presenting ayahuasca to Mestre Irineu, the founder of Santo Daime. We consider the penetration of the discourse of some of these actors in the public debate, with the intention of understanding their demand for the participation of indigenous peoples in the process of recognizing ayahuasca as immaterial cultural heritage by the Institute of National Historic and Artistic Heritage (IPHAN). We analyze the way in which the entrance of these indigenous peoples into this circuit, or the participation of non-indigenous peoples in ceremonies in Acrean indigenous villages, are reconfiguring the field of Brazilian ayahuasca religiosity.

KEYWORDS: Ayahuasca, Santo Daime, rituals, shamanism, indigenous groups.

Recebido em maio de 2013. Aceito em outubro de 2013.