

A questão da legitimidade e da legalidade dos usos contemporâneos da ayahuasca: Um estudo de caso

Tiago Coutinho

Pesquisador da UFRJ

A partir do exemplo de um rito terapêutico realizado em grandes centros urbanos, no qual a cura é obtida por meio da bebida psicoativa ayahuasca, o objetivo deste artigo é discutir a questão da legitimidade e da legalidade dos mecanismos clínicos surgidos com as apropriações contemporâneas dessa bebida tradicionalmente "indígena". Com este exemplo observamos como diferentes atores acionam distintos discursos e linhas argumentativas em torno da legitimidade e legalidade dessas novas práticas. Esse caso particular de uso contemporâneo da ayahuasca permite observar como a popularização dessa bebida e sua apropriação para fins recreativos, terapêuticos ou espirituais constituem hoje um processo bastante problemático.

Palavras-chave: contato interétnico, legalidade e legitimidade de substâncias tradicionais, consumo de psicoativos, ayahuasca, fins recreativos

Drawing on the use of a therapeutic ritual performed in some large cities, whereby people are cured through the consumption of a psychoactive drink called *ayahuasca*, the article **The Legitimacy and Legality of Contemporary Uses of 'Ayahuasca': A Case Study** discusses the issue of legitimacy and legality of the clinical mechanisms which have arisen upon such use of this traditionally "indigenous" drink. With this example we can observe how different actors deploy different arguments and lines of thinking in relation to the legitimacy and legality of these new practices. This particular case of contemporary use of *ayahuasca* demonstrates how the popularization of this drink and its use for recreational, therapeutic or spiritual purposes represents a complex problem.

Keywords: interethnic contact, legality and legitimacy of traditional substances, consumption of psychoactive substances, ayahuasca, recreational purposes

A partir dos anos 1980, observamos, na América do Sul, o surgimento de terapias alternativas à medicina ocidental que utilizam a substância psicoativa DMT (Dimetiltrip-tamina) em seus processos de cura, através da infusão amazônica conhecida como ayahuasca¹. Graças a seus potentes efeitos psicoativos e eméticos, essa bebida é utilizada por povos da bacia amazônica com fins iniciatórios, terapêuticos e divinatórios, constituindo-se em ferramenta fundamental dos "xamanismos" praticados na região (LANGDON, 1996). Nos últimos anos, o consumo de ayahuasca tem atraído moradores de centros urbanos que estimulam a formação de um "turismo xamânico" dando origem a relações de intensidade inédita entre a América do Sul e o resto do mundo e modificando a tradicional paisagem cultural e econômica de países como Brasil, Peru e Colômbia. Em levantamento feito para a pesquisa que deu origem à minha tese de doutorado, foi constatada, nesse continente, a presença de aproximadamente 50 centros que oferecem retiros, dietas e estadas, e cuja principal atividade é o consumo ritual da bebida,

Recebido em: 02/03/2012

Aprovado em: 29/08/2012

1 A bebida é produzida a partir da decocção de duas plantas nativas da floresta tropical: o cipó *Banisteriopsis caapi* (caapi, "douradinho" ou mariri) e folhas da rubiácea *Psychotria viridis* (chacrona), que contém o princípio ativo Dimetiltrip-tamina. É também conhecida por caapi, yagé, nixihonikuin, hoasca, vegetal, daime, kahi, natema, pindé, dápa, mihi, vinho da alma, professor dos professores, cipó da pequena morte, entre outros nomes. O nome mais conhecido é ayahuasca, palavra de origem quechua que significa "liana [cipó] dos espíritos".

tradicionalmente utilizada por povos amazônicos na cura de problemas que vão desde a depressão até a recuperação de dependentes químicos e/ou alcoólatras. Em sua grande maioria, os centros são dirigidos por psicólogos, terapeutas ou psiquiatras com formação acadêmica, que se unem a indígenas, ribeirinhos ou “mestres do cipó”², constituindo um sistema terapêutico contemporâneo que mistura livremente ciência, religiosidade e conhecimentos tradicionais amazônicos. A pesquisa indicou ainda que o Brasil e o Peru são os dois países que concentram o maior número de centros dessa natureza.

A internacionalização da ayahuasca e sua apropriação por sociedades ocidentais para fins recreativos, terapêuticos ou espirituais constituem um processo altamente problemático. Tendo em vista que a bebida contém uma substância proibida internacionalmente, o DMT, o fluxo financeiro e a formação de um mercado estimulado por essa peculiar forma de turismo despertam importantes questões referentes à legitimidade e à legalidade dessas novas práticas terapêuticas face às atuais políticas de drogas.

O objetivo deste artigo é discutir a questão da legitimidade e da legalidade dos novos usos contemporâneos da ayahuasca a partir de um estudo de caso específico e particular: um pajé de origem Kaxinawá e sua esposa psicóloga junguiana oferecem cerimônias terapêuticas com a bebida amazônica – em um primeiro momento nas cidades do Rio de Janeiro e São Paulo e, em seguida, em cidades europeias como Oslo, Barcelona e Paris. Os Kaxinawá são um povo de língua pano, com uma população estimada em 7 mil indivíduos, que habitam a Floresta Amazônica de ambos os lados da fronteira entre o leste peruano e o noroeste brasileiro, no Acre, estado em que representam o grupo indígena mais numeroso.³ As aldeias Kaxinawá no Peru estão localizadas nas margens dos rios Purus e Curanja, enquanto as aldeias no Acre estão espalhadas ao longo de vários rios importantes e seus afluentes (Purus, Taraucá, Bréu, Murú, Envira, Humaitá e Jordão, onde fica a aldeia dos pajés desta pesquisa). Os Kaxinawá vivem da caça, da pesca e da horticultura; os únicos produtos comercializados são artefatos, especialmente os tecidos com desenhos, na sua maioria redes e bolsas, feitos pelas mulheres. Complementam seus proventos mensais com os salários dos professores, agentes de saúde e agentes agroflorestais, assim como com as pensões dos idosos, aposentados pelo Funrural⁴. Esses recursos são utilizados na aquisição de munição, querosene, roupas, tecidos, sal, açúcar, panelas de alumínio etc. (LAGROU, 2008).

2 Amazônicos que operacionalizam a ayahuasca sem obedecer a uma orientação específica.

3 Dados recentemente atualizados pela Comissão Pró-Índio (Acre) ampliaram para aproximadamente 7.000 os 6.400 registrados por Ingrid Weber (2004, p. 18). Desses, 5.577 moram do lado brasileiro e entre 1.400 e 1.450 do lado peruano da fronteira (LAGROU, 2008).

4 Funrural é uma contribuição social que deve ser paga pelo produtor rural em percentual sobre o valor total de suas receitas. Quem recolhe esta contribuição é a empresa para quem o produtor vendeu, mas o contribuinte é o produtor.

Os dados etnográficos foram colhidos ao longo de quatro anos de pesquisa, acompanhando o itinerário desse pajé nas duas maiores metrópoles brasileiras. O interesse deste trabalho é trazer à tona as disputas e os conflitos encontrados nesses novos processos terapêuticos, que atualmente encontram-se à margem da lei.

Os ritos do ‘NixiPae’

Os ritos do *NixiPae* são rituais Kaxinawá em que se consome a ayahuasca com a intenção de adquirir conhecimento e controle sobre os diferentes agentes envolvidos em eventos que englobam a questão da saúde, prevenindo doenças. A bebida apresenta-se, assim, como instrumento de negociação em um mundo onde se considera que muitas dessas enfermidades são resultado da vingança dos *duplos* dos animais que foram consumidos (LAGROU, 2011). Todavia, *NixiPae* foi o nome escolhido por jovens pajés dessa mesma etnia para denominar encontros terapêuticos realizados em grandes metrópoles do Brasil, como Rio de Janeiro e São Paulo, e ainda em países da Europa, onde a cura é obtida a partir do consumo da bebida amazônica.

Os encontros nas cidades são realizados mensalmente e contam com um público de, aproximadamente, 30 pessoas, que se reúnem em sítios, fazendas e localidades afastadas dos centros urbanos para consumir a bebida dentro da tradição hunikuin. Os três pajés são irmãos de um mesmo pai e uma mesma mãe. Pertencem a uma família com muita tradição no xamanismo e em cargos de liderança e por isso foram ensinados desde a infância a defender os interesses de seu povo na cidade grande. Os irmãos são naturais de Rio Jordão, no Acre, próximo da fronteira com o Peru. Segundo relato, eles consomem ayahuasca desde os 10 anos de idade.

As reuniões têm lugar, geralmente, no primeiro fim de semana do mês. As sessões se iniciam na sexta-feira ou no sábado à noite e terminam no dia seguinte, nos primeiros raios de sol. Os participantes são dispostos em volta de uma fogueira, formando uma roda, onde a figura central é o xamã, cujo traje ritual consiste de cocares de penas coloridas, colares e braceletes de miçangas e tecidos decorados com motivos

Kaxinawá, portando ainda uma leve pintura facial feita com jenipapo. O pajé canta, ininterruptamente, ao longo da noite, cantos Kaxinawá de cura, para provocar visões, da jiboia, de força, de tirar o “irmão da energia negativa”, todos eles na língua Hãtxa Kuin. Nos encontros, os participantes podem ainda fazer uso de outras “medicinas da floresta”, como o tabaco consumido via nasal, conhecido como rapé, ou o kampô, que é oferecido após o término do evento. O rapé é produzido a partir de meia porção de tabaco e meia porção de cinzas de madeiras selecionadas. É consumido através de grandes canudos em forma de V chamados tepí, usados não para aspirar, mas soprados por um parceiro pela outra extremidade do aplicador. O kampô é uma secreção extraída de um sapo noturno amazônico coletado por povos da etnia pano e que é utilizado como medicina alternativa em terapias encontradas na cidade de São Paulo (LABATE e LIMA, 2008).

A principal organizadora dos rituais do Rio de Janeiro é a esposa branca do pajé, psicóloga de orientação junguiana. Desde 2004, os ritos são divulgados pela internet, não variando muito a arte final, o texto e as informações básicas. Os organizadores os apresentam em listas de correio eletrônico, sítios especializados e redes sociais, em tópicos relacionados à espiritualidade Nova Era. Os ritos urbanos do *NixiPae* são antecedidos por outra cerimônia oferecida aos participantes por um dos sócios do espaço *new age*, juntamente com a esposa do pajé que promove os encontros⁵. A chamada “tenda do suor”, “*sweatlodge*” ou “cerimônia do *temazcal*” é oriunda das tradições do xamanismo americano e foi introduzido no rito urbano do *NixiPae* por um terapeuta iniciado na tradição Lakota.

A partir dos questionários distribuídos pelos organizadores, pude, informalmente, traçar o perfil de quem procura esse rito terapêutico. São homens e mulheres,⁶ com idades que variam entre 20 e 70 anos (os rituais são proibidos para menores de 18 anos), pertencentes a uma classe média alta, com grau de escolarização bastante elevado, sendo comum encontrar doutores e professores universitários. Os problemas que levam as pessoas a procurarem os rituais variam muito: doenças graves como câncer e outras patologias terminais em parentes muito próximos, morte de familiares, alcoolismo ou vício em outras drogas (somente em casos nos quais o paciente encontra-se afastado

5 Durante o período de pesquisa, apenas dois rituais do *NixiPae* não foram antecedidos de tal cerimônia, devido a motivos operacionais, de incompatibilidade temporal.

6 No período da pesquisa, notei a participação um pouco maior de mulheres, mas nada que chamasse muito a atenção; havia, em geral, um relativo equilíbrio entre os sexos.

do vício há um tempo considerável, lembrando que os ritos urbanos do *NixiPae* não são para reabilitação), falência financeira, dificuldade em encontrar emprego, problemas de relacionamento conjugal e familiar, traumas, problemas respiratórios, dificuldade de relacionamento no trabalho e alguns casos de pessoas que buscam apenas uma “mudança de vida”. Os depoimentos dos participantes apontam que a característica comum das patologias que levam as pessoas a solicitarem os serviços do indígena é a busca por um reequilíbrio. De acordo com eles, fatos ocorridos ao longo da vida causaram, inexplicavelmente, perda de entusiasmo, vitalidade, vontade de viver, depressão, problemas pessoais e financeiros, e mal-estar físico, interpretados como desequilíbrio em uma vida que se encontrava normal⁷.

A questão da legitimidade e da legalidade dos ritos

Até meados dos anos 1990, as práticas terapêuticas envolvendo o consumo da ayahuasca em centros urbanos eram difundidas principalmente por ocidentais que buscavam ensinamentos em lugares eleitos como fonte direta desse conhecimento. Ao lado de práticas e sistemas religiosos inseridos na ampla categoria “filosofias orientais”, das correntes teosófico-espiritualistas, das tradições do ocultismo europeu e de alguns paradigmas do discurso ecológico, o neoxamanismo, ou xamanismo urbano, surge como um importante conjunto de práticas e conhecimentos que compõe o mosaico religioso construído pela espiritualidade Nova Era. De acordo com Magnani (2005), pode-se remontar o início da divulgação de práticas xamânicas fora das comunidades tradicionais aos tempos da contracultura americana, na busca de experiências com estados não ordinários de consciência. O xamanismo urbano ressalta em seu discurso a importância de “religar” o ser humano a uma natureza única, que transcenderia as diferenças culturais através de práticas milenares desenvolvidas por povos não ocidentais. O conhecimento ritual obtido de diferentes sociedades tradicionais serviria de base para uma opção espiritual que atenceda a anseios contemporâneos de autoajuda, autoconhecimento e de obtenção rápida de resultados⁸ (ATKINSON, 1992) e se aproximaria do atual discurso

7 Durante o período do trabalho de campo, não foi constatada a busca por solucionar problemas ligados a causas específicas como dor de cabeça, câncer, reabilitação de narcóticos ou qualquer outro fator “curável”, do ponto de vista dos participantes, na medicina tradicional.

8 Para Walsh (2007), a procura do êxtase a partir de técnicas orientais, como ioga e meditação, métodos mais lentos de obtenção de resultados, continua sendo muito mais expressiva que a experimentação com técnicas neoxamânicas.

9 Richard De Mille, jornalista e psicólogo, inicia um amplo debate público sobre a veracidade da obra de Carlos Castañeda, apontando algumas contradições. Sobre o caráter de Don Juan, o autor afirma que, em um primeiro momento, era sombrio, ameaçador e calado, passando repentinamente a ser agradável e engraçado. Indignado com a contradição, solicita ao antropólogo os originais que, segundo Castañeda, haviam repentinamente sido levados por uma enchente. Em seu livro, De Mille escreve ironicamente: “É realmente uma grande perda para a ciência”. O pesquisador descobriu que os Yaqui nunca utilizaram o peiote em seus rituais, pois seria geologicamente impossível o nascimento daquele tipo de cacto em suas terras. A principal acusação a Castañeda foi ele ter copiado mais de 200 trechos de um livro sobre esse povo indígena publicado em 1903, que havia misteriosamente sumido das bibliotecas da Ucla. De Mille chega à conclusão de que “seu método de trabalho era ir até a biblioteca, encontrar fragmentos que lhe agradassem para, em seguida, atribuí-los a Don Juan, personagem imaginário criado por Castañeda” (DE MILLE, 1980). Influenciado pela dúvida lançada por De Mille, Fikes (1993) percorre o itinerário feito por Castañeda e constata, de acordo com nativos que conheceram o antropólogo, que seria impossível ele ter recebido ensinamentos xamânicos, pois não era conhecido pelos chefes das populações. Segundo o documentário *Tales from the Jungle*, da BBC, Castañeda estimulou o suicídio coletivo de suas ajudantes, sendo mais tarde condenado pela polícia como culpado e apontado pela American Anthropological Association como a maior fraude da antropologia no século XX.

ambiental ao enfatizar a interdependência de todas as formas de vida do planeta (WILLIS, 1994). A principal referência teórica do xamanismo urbano é a obra *A erva do Diabo*, do antropólogo americano Carlos Castañeda (1968). Nessa publicação, o escritor relata os primeiros encontros com Don Juan Matus, um índio Yaqui Sonora, que veio a ser o seu mestre no que era denominado por ele de “caminho do conhecimento”.

Os primeiros xamãs urbanos fizeram suas iniciações nos povos nativos do noroeste americano, do México ou do Peru, onde a base de legitimação de suas práticas era obtida a partir do grau de inserção daquele indivíduo em uma determinada cultura nativa. Em um primeiro momento, a partir da publicação de *A erva do Diabo*, o processo de iniciação tornou-se fator fundamental de legitimação do neoxamanismo. Em seguida, houve um aumento considerável de pessoas que buscaram essas práticas em seus lugares “originais”, transmitidas por interlocutores privilegiados que foram iniciados ao longo de suas vidas por xamãs indígenas. Nesse caso, os ritos são conduzidos pelos *mestizos curanderos*, nome dado às pessoas nascidas de uma relação entre espanhóis e povos nativos da América do Sul, que recebiam o atributo de *curanderos* por se dedicarem à cura de patologias físicas e espirituais através de “plantas de poder”. De acordo com Losonczy e Mesturini (2011), a maior parte desses guias espirituais é de origem peruana, de cidades amazônicas, que obtiveram seu conhecimento xamânico por intermédio de uma longa iniciação em uma determinada tradição indígena. A partir da análise do intercâmbio que é feito entre a Bélgica e o Peru através de jovens europeus que procuram experiências com a ayahuasca no interior da floresta amazônica, Mesturini (2008) afirma que o contato com esse conhecimento “original” é a principal fonte de legitimação das práticas dos xamãs urbanos. A busca por esse novo detentor de conhecimento, procurado em seu lugar de origem, foi impulsionada principalmente após inúmeras acusações de charlatanismo recebidas por alguns neoxamãs.⁹

Seguindo a sucessão de acontecimentos que moldaram essa espiritualidade urbana iniciada com as obras de Castañeda, os ritos do *NixiPae* se inserem em uma nova etapa do desenvolvimento do neoxamanismo que procura eliminar os mediadores entre o “conhecimento nativo” e aquele que o procura. Excluindo os mediadores, o rito propõe uma comunicação sem interferência, “original”, “autêntica”, entre a cultura Huni Kuin,

interpretada de um ponto de vista terapêutico, e um grupo de urbanos que busca cura a partir de uma substância psicoativa amazônica. De acordo com os pressupostos que direcionam os adeptos da espiritualidade Nova Era, o pajé e seus irmãos preenchem boa parte dos requisitos básicos de legitimação nessa nova fase do neoxamanismo, em que os próprios indígenas oferecem rituais de cura nas cidades. O jovem pajé é oriundo de uma família com muita tradição no xamanismo, e em cargos de liderança de um povo amazônico conhecido historicamente por manusear uma poderosa substância terapêutica xamânica, a ayahuasca. Em seus ritos urbanos, o Kaxinawá informa aos participantes que seu avô foi o poderoso pajé Sheimutu, lembrado constantemente nas terras Kaxinawá do Peru como um grande professor dos ensinamentos das plantas. Seu pai, Siã Kaxinawá, atualmente é a figura mais poderosa e conhecida de seu povo. Além de ser reconhecido por suas filmagens, Siã é um importante líder que entrou para a política depois de ter lutado ao lado de Chico Mendes contra os “patrões” da borracha.

O objetivo da pesquisa foi acompanhar de perto o processo de transposição de um rito Kaxinawá de consumo de ayahuasca da floresta para a cidade. O movimento foi impulsionado pela saída dos jovens pajés de sua aldeia, no município de Jordão, com 21 anos de idade, para participar de um evento de dança tradicional em importantes capitais brasileiras. Em um período de quatro anos, os pajés saíram do Acre e rapidamente foram acolhidos em centros de espiritualidade Nova Era, que incluíram o ritual do *NixiPae* no seu mosaico de saberes tradicionais, ao lado de ioga, biodança, acupuntura, shiatsu, xamanismo dos povos norte-americanos, massagens de diversas correntes e terapias alternativas. Despesas com alimentação, moradia, transporte, escola e curso de inglês são pagas pelos próprios índios a partir do montante mensal obtido através dos rituais, de consultas particulares, aplicações de *kampô* e workshops. Em 2006 e 2007, os encontros urbanos do *NixiPae* aconteciam simultaneamente no Rio de Janeiro e em São Paulo, formando um público heterogêneo, que tem em comum a vontade de preservar a cultura do povo Kaxinawá. A frequência dos encontros e o crescente interesse levaram à formação de uma rede de preservação da cultura Kaxinawá nas cidades e à fundação de uma ONG intitulando-se “os guardiões Huni Kuin”. Convidado pelo diretor

de um centro de ioga norueguês que havia frequentado um dos rituais no Brasil, o pajé Kaxinawá realizou duas viagens para a Europa, divulgando o *NixiPae* em países como Noruega, Espanha, Suécia, França e Alemanha.

Porém, apesar de acumular em sua trajetória de vida diversas fontes de legitimação que o tornaram, em um curto período de tempo, um reconhecido xamã nas cidades, o jovem pajé Kaxinawá não escapou dos problemas relacionados à questão justamente da legitimidade de suas práticas em sua proposta urbana de consumo do *NixiPae*. Durante o período do trabalho de campo, alguns acontecimentos colocaram em questão justamente a validade das práticas desenvolvidas pelo indígena e sua esposa. Apresentarei, nesta oportunidade, dois casos que ilustram resumidamente os principais conflitos e disputas suscitados pelo consumo terapêutico dessa substância, que apesar de ter status de tradicional, é proibida por lei.

Primeiro caso: ‘Nishi Pay dá grana’

O questionamento da legitimidade das práticas promovidas pelo jovem pajé e sua esposa veio após a publicação da matéria “*Nishi Pay dá grana*” no blog¹⁰ do jornalista acreano Altino Machado. Em um primeiro momento, o fato de se tratar de um blog poderia trazer ao leitor uma dúvida quanto à credibilidade de seu conteúdo, mas esse é um caso diferente e particular. Altino nasceu em Rio Branco, no Acre, foi repórter correspondente durante 10 anos dos jornais *O Estado de S. Paulo*, *Jornal do Brasil* e *Folha de S. Paulo*. Esteve ao lado de Chico Mendes e de diversas lideranças acreanas na luta pela expulsão dos “patrões da borracha”. Trabalhou durante 15 anos com reportagens ambientais pelo Brasil: Goiânia, Rio Branco, Brasília e São Paulo. Nesse período, escreveu a reportagem mais importante de sua carreira, a que noticiou a morte de Mendes, apresentando ao público o nome dos “patrões” que o juraram de morte. Em 2010, trabalhou ativamente na área de comunicação da campanha da candidata à Presidência Marina Silva. Altino é “fardado”¹¹ pelo Santo Daime e militante ativo no tombamento da ayahuasca como patrimônio imaterial. Seu blog registra mais de 10 mil acessos diários, contabilizando mais de dois milhões em seis anos de existência¹². A extensão territorial e a dificuldade de locomoção encontrados

10 <http://altino.blogspot.com.br/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>

11 Termo utilizado no interior das religiões neoyahuasqueiras para designar adesão ao grupo religioso. Fardado é o mesmo que adepto.

12 Lembrando que, nesse caso, a contagem é feita por IP do computador.

no Acre dificultariam a circulação de jornais e outros tipos de mídia impressa nos municípios afastados da capital Rio Branco, e, dessa forma, o blog exerce um importante papel na difusão da informação local para áreas mais afastadas.¹³ Em 6 de outubro de 2005, Altino publicou um comentário sobre a divulgação do ritual *NixiPae* que fora publicado no blog *Alto das Estrelas*, da antropóloga Beatriz Labate:¹⁴

Nishi Pay dá grana

A sequência de papo de índio parece não ter mais fim aqui nessa semana. Leio no blog Alto das Estrelas, da antropóloga Bia Labate, o recado de autoria de Cecília Barros dando conta que meus amigos Kaxinawá Banê Huni Kuin e Yawabanê Huni Kui vão comandar um ritual xamânico com ayahuasca (nishipay), em São Paulo, no dia 22 de outubro. Os dois jovens índios cobram R\$ 100,00 por pessoa e exigem que os interessados em participar do ritual se inscrevam com antecedência. Avisam que a programação é fechada e as vagas limitadas. Os irmãos são apresentados como conhecedores de sua cultura original, que vêm trabalhando na divulgação do pensamento e conhecimento tradicional do seu povo. Discípulos do importante pashuy (pajé) Mêtu Huni Kuin, netos do Shannêibu Sueiro Huni Kuin e filhos do líder Siã Huni Kuin, conhecido por sua luta em defesa do território e da soberania de seu povo – assinala a nota do blog. Existe uma recomendação incompleta para antes do ritual: uma alimentação leve e não consumir nenhum tipo de bebida alcoólica. Na verdade, para o ritual com ayahuasca, o participante deve se abster de álcool e sexo durante vários dias, antes e depois de tomar a bebida. Sem respeitar isso, passa mal e geralmente culpa nishipay pela peia certa. Fico com medo disso tudo, dos meninos fazendo meio de vida no meio dessa onda neoxamânica. Estão vendendo a tradição!

Correm até o risco de a Polícia Federal aparecer por lá para ver qual é a do movimento. Isso tudo para ver a elite paulistana doí-dona, vomitando e cagando como um louco.

Comentário do líder indígena Joaquim Tashka Yawanawá:

Saudações com todo respeito aos meus amigos Yube e Bane. Mas isto é uma aberração aos rituais sagrados do povo indígena que usa nossas bebidas sagradas para curar e se comunicar com o mundo espiritual. Não conheço meus amigos como pajés ou estudantes de pajé. Aqui no Acre, conhecemos eles apenas como estudantes indí-

13 Exemplo disso são algumas citações extraídas dos comentários deixados por seguidores do blog do jornalista: “Se não fosse o seu blog, no Acre só restaria silêncios e manchetes de um mundo que não é o nosso” (Marcos Vinicius Neves); “Cada um pode fazer o seu blog. Dificilmente vão ter a qualidade do blog do Altino. Mas cada um pode fazer o seu. O Altino se especializou nisso. Qualquer garoto pode fazer um instrumento poderoso de comunicação, de denúncia, de construção de uma ideia nova ou do fortalecimento de um paradigma de sociedade.” (Governador Binho Marques aos jornalistas do Acre); “O weblog do Altino Machado é o veículo de comunicação mais temido e bem informado do estado. Quando o governador quer que alguma notícia repercuta além da imprensa oficial, é para Altino que ele liga, apesar de eventualmente levar uma cutucada de seu blog.” (André Vieira-Rolling Stone).

14 Post excluído do blog.

genas urbanos, de Rio Branco, que há muito tempo se desligaram de sua comunidade para se aventurarem nas cidades de pedras. Por favor, não façam isto e não nos envergonhem com essa onda “new age” do Sul do país e do mau uso de nossas bebidas sagradas visando lucro pessoal. Não manchem com tinta negra a memória e o ritual de nossos pajés verdadeiros. Abraço e saudações, Tashka.

Reproduzo, a seguir, o recado de Cecília Barros postado no blog de Beatriz Labate, citado por Altino:

Ritual de NishyPay em São Paulo

Caros amigos,

Retransmito esta mensagem a pedido de Cecília Levy Barros, em mensagem enviada dia 06 de outubro:

Ritual Xamânico do Povo Huni Kuin (Kaxinawá) com uso da bebida sagrada Ayahuaska (HuniPay).

O povo Huni Kuin é o guardião do HuniPay (Ayahuaska). Esta missão foi dada a eles pelo ser mítico YubesheninKayá (jiboia-branca) que ensinou os cantos sagrados do NishiPay para através deles passarem adiante seus ensinamentos. Nas cerimônias lideradas pelo pajé, a bebida sagrada dá os caminhos a seguir, ensina, orienta, esclarece. Os participantes deste ritual terão a rara oportunidade de mergulhar profundamente no conhecimento ancestral deste povo.

Data 22 de outubro, a partir das 19 horas.

As inscrições devem ser feitas com antecedência (até 20 de outubro).

Custo: 100,00 reais por pessoa.

Esta programação é fechada e as vagas limitadas.

Informações e Inscrições

Tel. com Cecilia

(...)

O ritual de NishiPay será realizado por Banê Huni Kuin e Yawabanê Huni Kuin. Ambos conhecedores de sua cultura original, vêm trabalhando na divulgação do pensamento e conhecimento tradicional do seu povo. Discípulos do importante Pashuy (Pajé) Mêtu Huni Kuin, netos do Shannêibu Sueiro Huni Kuin e filhos do Líder SiãHuniKuin, conhecido por sua luta em defesa do território e da soberania de seu povo.

O povo Huni Kuin

O povo Huni Kuin é o povo da floresta. Vive na região amazônica, na fronteira entre Brasil e Peru. Conhecedor de toda a Ciência da

Mata, dos rios, plantas e animais. Para o povo Huni Kuin todo conhecimento vem através do HuniPay (Ayahuaska). Diz um dos mitos que o HuniPay surgiu dos olhos de um ancestral que morreu enfeitado e se transformou para continuar orientando seu povo.

Origem da bebida

HuniPay (Ayahuaska) é um chá preparado a partir do caule do cipó Jagube (*Banisteriopsis caapi*) e das folhas da chacrona (*Psychotria spp.*). A bebida consumida neste ritual foi produzida na aldeia Huni Kuin pelo mestre Mêtu.

Recomendações

Antes do ritual recomenda-se ter uma alimentação leve e não consumir nenhum tipo de bebida alcoólica.

Passada essa ocasião, tentei, por mais de um ano, entrar em contato com Altino, sem sucesso. O repórter não respondeu às mensagens eletrônicas enviadas por mim, nem aos recados que postei em seu blog, nem às mensagens de amigos paulistanos que já haviam trabalhado com ele. Além disso, o jornalista não respondeu às mensagens dos organizadores dos ritos, nem da antropóloga Beatriz Labate e muito menos aquela enviada pelo pajé. No blog do jornalista, até o fim de 2010, nenhum outro comentário ou texto sobre o assunto foi publicado. Assim como fez o jornalista acreano, o condutor dos ritos não prolongou a polêmica. Na reunião dos guardiões após o ocorrido, o jovem pajé e sua esposa se limitaram a fazer breves comentários sobre a discordância de ideias com o profissional da imprensa. Disseram que infelizmente ainda existem pessoas que não entendem sua proposta na cidade e acham que toda e qualquer sugestão de levar a ayahuasca para longe da aldeia é um ato de charlatanismo e enganação. Disseram ainda que Altino tinha razão em temer sobre a má utilização de uma tradição, mas afirmaram que o papel deles ali não era aquele. A esposa do pajé mostrou aos guardiões todos os custos que envolvem a realização dos ritos urbanos do *NixiPae*: o deslocamento, a divulgação, a compra de ayahuasca e, principalmente, a despesa dos pajés nas cidades. Ressaltou aos presentes que aquela era sua única fonte de renda. O montante financeiro arrecadado com os ritos é utilizado, segundo a psicóloga, para alimentar os pajés, pagar seus estudos e cursos, gastar com moradia, comprar roupas. Revoltados com a situação,

um dos guardiões sugeriu a publicação de uma nota em repúdio à matéria de Altino, proposta que foi imediatamente rejeitada pelo condutor do rito, por não querer “colocar mais lenha na fogueira”. A única medida prática adotada pelo grupo foi restringir ao máximo o alcance do material de divulgação dos rituais urbanos do *NixiPae*. A proposta dos organizadores foi divulgar os rituais somente em meios de comunicações ligados à espiritualidade Nova Era, impedindo que o material saísse do controle do grupo. De acordo com a esposa do pajé,

Toda proposta inovadora é assim mesmo, sempre tem que sofrer resistência. Mas não tem problema, não, guardião que é guardião tem firmeza e segue em frente, mas acho que não podemos divulgar nossos rituais em qualquer lugar não, pois pode cair em mãos erradas!

Um fato que muito chamou minha atenção foi a completa ausência do pai dos irmãos nos acontecimentos que se seguiram nessa disputa de legitimidade. Siã Kaxinawá preferiu o silêncio nessa controvérsia. Nenhuma mensagem, matéria ou outro tipo de texto foi publicado por Siã com sua opinião a respeito do caso.

No questionamento feito em relação à legitimidade da proposta terapêutica do pajé Kaxinawá e sua esposa, o jornalista acreano, apoiado por uma liderança indígena local concorrente de Siã em disputas políticas internas, acusou o indígena de comercializar uma cultura ancestral, com o intuito de desautorizar seu trabalho de transmissor dos conhecimentos de seu povo nas cidades. Entre as opiniões publicadas no blog, é interessante notar como a maioria das mensagens postadas por acreanos converge e acrescenta argumentos às ideias de Altino, enquanto boa parte dos moradores das grandes cidades o acusa de partir de um ponto de vista purista do tipo “o índio não pode sair da floresta”. Um dos principais argumentos daqueles que discordam de Altino é o de que a ayahuasca seria uma bebida sagrada por trazer uma sabedoria intrínseca, ou seja, parte-se do princípio de que todo o conhecimento estaria contido nas plantas e deveria poder ser transmitido aos seres humanos, independentemente de um contexto religioso. Altino, por sua vez, chama a atenção para o fato de se tratarem de pajés muito jovens, que, por esse motivo, seriam facilmente captados e seduzidos pelos “perigos da cidade grande”.

Na linha seguida pelo repórter acreano, encontra-se ainda um argumento implícito, que será brevemente explorado para facilitar a compreensão do complexo conflito de legitimidade em jogo. Em abril de 2010, a Assembleia Legislativa do Acre concedeu os títulos de cidadão honorário a Raimundo Irineu Serra, Mestre Irineu (fundador do Santo Daime), Daniel Pereira de Mattos (fundador da Barquinha) e José Gabriel da Costa (fundador da União do Vegetal, UDV) – Religiões originárias do estado do Acre que misturam catolicismo, músicas do candomblé e o consumo da ayahuasca.¹⁵ Dois anos antes, em abril de 2008, essas três vertentes religiosas haviam entrado com um pedido de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial brasileiro, junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), por intermédio do então ministro da Cultura, Gilberto Gil,¹⁶ pedido este que ainda aguarda resposta. Em setembro de 2006, as instalações da vertente do Santo Daime, denominada Centro de Iluminação Cristã Luz Universal –Alto Santo (Ciclu) foram tombadas como patrimônio histórico e cultural do Acre por um decreto do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim (LABATE e GOLDSTEIN, 2009). O processo jurídico junto ao Iphan legitima e restringe a utilização da bebida amazônica a três seguimentos religiosos acreanos que reivindicam seu uso original: o Santo Daime, a Barquinha e a UDV.

Apesar das diferenças e nuances nas cosmologias e ritos das chamadas religiões neoayahuasqueiras autorizadas a fazer uso da bebida, encontramos como característica comum o fato de ela ser distribuída gratuitamente aos participantes, como uma oferta. De acordo com o mito de fundação do Santo Daime, os ensinamentos, os hinários e toda a cosmologia transmitida ao mestre Irineu foram-lhe dadas, ofertadas e transmitidas sem intermédio do dinheiro durante o estado visionário. Daí a sentença frequentemente repetida por essa liturgia: “Dai-me força e dai-me luz!”. Apesar de casos em que se sugere uma contribuição para aqueles que não são “fardados”, qualquer pessoa pode ingressar nos ritos sem dispêndio financeiro. Segundo o comentário de um dos dirigentes do Santo Daime, emitido junto ao anúncio do processo de tombamento, “qualquer tentativa de comercializar a bebida sagrada deve ser tratada como caso de polícia, como crime”. Dessa forma, a opinião de Altino sobre os ritos urbanos do *NixiPae* expressava a opinião de um segmento da população acreana

15 Foram formadas a partir da doutrina de Mestre Irineu, que teria tido contato com um índio amazônico.

16 Bonfim (2011) fala do fascínio de Gilberto Gil pela descoberta da ayahuasca logo após sua volta do exílio: “Sob efeito do Daime, Gilberto Gil sentiu glauberianamente “como se tivesse entendido o sentido último do momento de nosso sentido como povo, sob a opressão autoritária”. E mesmo sob o medo que então os militares provocavam, sentia que podia “amar, acima do temor e de suas convicções ou inclinações políticas, o mundo em suas manifestações todas, inclusive os militares opressores”.

que é radicalmente contra a comercialização da bebida ou a banalização de seu uso. A reação ao uso da ayahuasca fora do contexto religioso institucionalizado pode ser vista também como uma reação à “laicização” de seu uso. Essa reação pode ser observada nos comentários de Altino, direcionados ao processo de tombamento:

Porém, mais importante do que apenas designar novos nomes, a atuação destes três mestres fundadores – Irineu, Daniel e Gabriel – estabeleceu as bases doutrinárias de uma nova tradição religiosa, sincreticamente brasileira e tipicamente amazônica, que possibilitou a formação de comunidades organizadas em torno do uso ritual da ayahuasca e que passaram a ter importante papel (político, social e cultural) na própria formação da sociedade brasileira na Amazônia Ocidental. O conhecimento espiritual destas doutrinas tem sido transmitido de geração a geração e mantido por diversas tradições culturais através de um sincretismo religioso caracteristicamente amazônico, o que implica numa relação essencialmente harmônica com a natureza e estabelece um sentimento de identidade e continuidade, garantindo assim o respeito à diversidade étnico-cultural e à criatividade humana. Com isso, as doutrinas do Daime/Vegetal, como estabelecidas por seus mestres fundadores, tornaram-se partes indissociáveis da sociedade brasileira, podendo assim receber o reconhecimento como patrimônio cultural de nosso país. Com base nas informações acima relacionadas podemos afirmar que a utilização ritual da ayahuasca em doutrinas religiosas preenche os quesitos que a caracterizam como patrimônio imaterial, considerado como “práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que comunidades ou grupos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural (MACHADO, 01/05/2008).

A transposição do consumo de ayahuasca da floresta para a cidade feita pelo pajé esbarra com outros movimentos de legitimação do uso dessa bebida amazônica, que até os dias de hoje recebe o status de droga. De acordo com Labate (2010), o processo de tombamento cultural deve ser entendido como produto de uma construção social e histórica constituída pela disputa entre determinadas versões, onde algumas vencem e outras perdem. A autora mostra que a atribuição de status de patrimônio cultural envolve múltiplas e complexas relações, trocas de acusações e busca por legitimidade entre as três principais doutrinas envolvidas. Ela indica que esse processo representa uma importante

conquista na história dos grupos ayahuasqueiros, que têm sido, desde a sua origem, frequentemente perseguidos (MACRAE, 2008, 2010; GOULART, 2004; LABATE e LIMA, 2005). A relação desses grupos com o poder público do Acre, e deste com o governo nacional, assim como a transição do estigma de droga perigosa para status de patrimônio cultural regional e nacional representam importantes transformações nesse movimento de legitimação do uso da bebida. Observada desse ponto de vista, a proposta terapêutica dos ritos urbanos do *NixiPae* pode causar certo incômodo naqueles que lutam pela legalização de seu uso com fins religiosos. Para aqueles que participam ativamente dessa luta, como é o caso de Altino, a cobrança feita pelo pajé, somada à sua imaturidade, soou como possível falta de seriedade, precedente perigoso para os defensores acreanos da legitimação do uso da ayahuasca. A notícia de que um rito tradicional Kaxinawá estaria sendo realizado na cidade de São Paulo, ao preço de R\$ 100 por pessoa, poderia colocar em risco um complexo processo que se iniciou nos anos de 1980 e culminou com o pedido de patrimonialização dessa bebida.

Visando contornar os problemas levantados pela matéria de Altino sobre a questão da legitimidade, o pajé se engaja no movimento idealizado por lideranças Pano que têm por objetivo mobilizar os povos indígenas dessa região do Brasil para que “seus consumos tradicionais” sejam incluídos no processo de patrimonialização. Em um período de seis meses, o jovem pajé recolheu mais de 10 mil assinaturas enviadas ao Acre para embasar ainda mais o documento de inclusão. Durante audiência com o secretário executivo do Ministério da Cultura, representantes dos povos Pano reivindicaram legalmente a participação no processo de tombamento da ayahuasca como bem imaterial. Estiveram presentes secretários do governo federal, além do chefe de gabinete da Secretaria de Políticas Culturais (SPC) do Ministério da Cultura (MinC) e a liderança indígena Haru Xinâ Kuntanawa, presidente do Instituto Guardiões da Floresta. A liderança apresentou um filme-relatório do 1º Festival Cultural Corredor Pano (2010), realizado na aldeia Kuntananã com o objetivo de mostrar ao restante do Brasil e ao mundo que a ayahuasca é parte integrante da cultura desses povos. O evento, apoiado pela Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural (SID) do MinC, contou com a participação de cerca de 300 pessoas – entre índios e não índios – e reuniu

integrantes das 12 aldeias das etnias Pano existentes no Brasil. No encontro, que teve como objetivo a integração e o resgate das tradições culturais dos povos Pano, também estiveram presentes lideranças do povo Ashaninka (grupo Arawak, Acre), além de lideranças esquimós da Groelândia. Segundo Haru, a meta seria estruturar as comunidades das áreas indígenas para que cada um dos povos possa desenvolver seu potencial próprio, com a reafirmação de sua identidade: “Podemos ver que somos uma só família. O isolamento entre nós ficou bem claro, surgindo o sentimento de que precisamos acabar com esse sistema em que cada povo pensa por si só. Precisamos de união”. Ele conta ainda que, durante os dias do festival, foram realizadas inúmeras descobertas da história dos povos Pano:

Lembranças milenares, que a gente tinha que descobrir novamente. É importante mostrar no mosaico brasileiro a força que tem nossa cultura dentro da tradição brasileira e o que isto pode trazer para o mundo, através de uma cura planetária e pode vir através dos nossos conhecimentos tradicionais e isto é importante. O mundo deve olhar para os povos indígenas, os povos nativos, os povos da floresta. Esse conhecimento ancestral deve ser levado, não deve ficar apenas nas terras indígenas, eles têm que ser distribuídos para a sociedade.

De acordo com as palavras do secretário governamental, que esteve presente no festival:

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.

Segundo caso: o ‘kampô’ e a biopirataria

Para reforçar ainda mais a legitimidade da transposição dos ritos do *NixiPae* para a cidade, o pajé apoiou enfaticamente a luta de lideranças katukina contra o uso indevido e não autorizado de *kampô* por terapeutas alternativos. O tema de uma das reuniões semanais dos guardiões foi uma carta recebida pelo Kaxinawá de uma liderança indígena do Acre, que aler-

tava sobre a aplicação e comercialização indevida por uma terapeuta da cidade de São Paulo em nome do povo Katukina. A carta informava ainda que a substância estava sendo anunciada na rede social Orkut, a 12 doses por R\$ 1.000, e a garantia da eficácia terapêutica seria dada por esse povo amazônico. Nos folhetos de divulgação da aplicação da secreção do anfíbio, a terapeuta esclarece que a substância “é classificada como um poderoso energizante e fortalecedor do sistema imunológico, capaz de tratar doenças do coração em geral, hepatite, cirrose, infertilidade, impotência, depressão, entre outras enfermidades”. De acordo com o informativo, ela seria eficaz até mesmo no tratamento de câncer e AIDS. Cada aplicação poderia custar até R\$ 120. As informações foram espalhadas pela rede mundial de computadores, utilizando indevidamente o nome da Associação Katukina do Campinas (Akac).

O pajé distribuiu ao grupo dos guardiões o abaixo-assinado enviado pela associação Katukina, desautorizando qualquer uso indevido de sua medicina tradicional. Ele disse a todos que aquele ato se constituía em crime, roubo de uma tradição em nome da ganância da cidade grande. Explicou que o conhecimento do chamado “veneno do sapo” pertence aos povos da floresta do Acre, que sabem como escolher o animal, fazer a cura e cantar os cantos adequados. Disse a todos que o povo Katukina teria sido aquele que mais se dedicou em conhecer e transmitir os segredos do *kampô* e, por esse motivo, teria grande respeito pelos vizinhos e não poderia deixar que esse roubo acontecesse. A esposa do pajé pediu aos guardiões que o apelo do povo Katukina fosse divulgado em todos os meios de comunicação ligados à espiritualidade Nova Era, pois, segundo ela, somente os verdadeiros conhecedores das medicinas da floresta poderiam manejá-las. Relatou que o aprendizado de seu marido durou anos e anos, exigindo muito empenho e determinação, e não seria justo uma terapeuta que fez uma rápida passagem turística pelo Acre ser autorizada a manipular tal substância. Segundo ela,

Nós, guardiões, não somos somente guardiões dos Kaxinawás, somos guardiões dos povos da floresta, sabemos todos os genocídios, roubos, sincretismos, que destruíram a cultura ancestral. Os ritos do *NixiPae* são ritos originais dos Kaxinawás, falados na língua, conduzidos por um pajé, filho de um grande conhecedor das plantas e dos cantos que guiam no mundo das visões. Não podemos deixar que o ocidente faça mais uma besteira.

Na reunião mensal, a esposa do pajé informou aos presentes que a Akac divulgou uma carta solicitando aos que fazem a prática comercial da vacina do sapo que não utilizem o nome da etnia como forma de legitimar a atividade. A carta foi direcionada em especial a duas terapeutas, uma de São Paulo e outra de Belo Horizonte, que estariam se valendo do nome da associação para divulgar a aplicação da substância e lucrar. No documento, os Katukina também afirmam que a comercialização do *kampô* trouxe problemas para a comunidade indígena, pedindo o encerramento imediato da prática. A associação indígena enviou cópias do documento aos escritórios da Polícia Federal e do Ministério Público em Rio Branco e deu um prazo de 20 dias para que o uso indevido do *kampô* em nome dos índios fosse abandonado.

Nos ritos urbanos do *NixiPae*, o *kampô* é aplicado individualmente após a cerimônia de consumo da ayahuasca, como complemento do processo de obtenção da cura. Os pajés aplicam a secreção do sapo em sessões particulares que duram de 40 minutos a uma hora. Segundo o pajé, o *kampô* completaria a limpeza iniciada pelo “sangue da jiboia” (ayahuasca), auxiliando no processo de purificação e eliminando os últimos traços dos problemas.

No período do trabalho de campo, me submeti, por três ocasiões, a aplicações individuais com a secreção do sapo, todas realizadas pelo condutor dos ritos. O pajé solicita aos participantes que tomem um banho antes da aplicação, para limpar os últimos vestígios dos ritos do *NixiPae*. A consulta é realizada na manhã seguinte à cerimônia, nas proximidades de uma cachoeira, piscina ou lago. O primeiro canto executado é o “canto de trazer a força do sapo”, que deve ser ouvido pelo participante sentado, de olhos fechados e com as mãos juntas próximas ao joelho, uma posição parecida com a de um anfíbio. O maracá enfeitado de penas marca o ritmo da melodia. Após o canto introdutório, o pajé tira de sua bolsa decorada com motivos Huni Kuin um pequeno frasco transparente repleto de uma pasta esverdeada, que lembrava a tonalidade de um suco de abacate. O frasco é passado pelos ombros, braços e, por fim na cabeça do participante, acompanhado de sopros que eram intercalados por palavras na língua indígena. Já tendo terminado o canto introdutório, o pajé acende um incenso, cuja brasa é utilizada para perfurar superficialmente a pele em cinco pontos dispostos em fila e separados entre si por aproximadamente 4 cm.

Os pequenos orifícios produzidos no braço ou no antebraço demoraram semanas para cicatrizar completamente. Feita a queimadura e retirada a pele superficial, o pajé aplica sobre as queimaduras recém-abertas, com o auxílio de um palito de fósforo, a pasta esverdeada que se encontrava no interior do frasco.

De acordo com a principal organizadora do rito, das 30 pessoas que participam dos ritos urbanos do *NixiPae*, aproximadamente 10 ou 15 fazem a aplicação do veneno do sapo após as cerimônias. As aplicações realizadas fora dos dias de ritos são feitas no centro de espiritualidade Nova Era coordenado pela psicóloga. As consultas com a substância devem ser agendadas com antecedência e os participantes são obrigados a preencher um questionário semelhante ao proposto para o rito, baseado em enquetes psicológicas com pacientes que iniciarão algum tipo de terapia. Recomenda-se, por correio eletrônico, que se evite o consumo de carne vermelha, outras substâncias psicoativas e relações sexuais quatro dias antes dos encontros, para evitar as possíveis indisposições que possam ser desencadeadas por esse consumo. O pajé afirmou que toda substância utilizada por ele é oriunda da coleta realizada pelos próprios índios das aldeias Kaxinawá ou adquirida na Associação Katukina do Acre, não passando pelas mãos de comerciantes ou atravessadores. Disse que esse foi o principal motivo que o impulsionou a lutar juntamente com o povo vizinho contra a chamada “biopirataria”.

Entre os Kaxinawá, o *kampun* é o veneno do sapo (*kampunxuku*: o leite do sapo sonongo). O Kaxinawá informa ao participante que o canto desse tipo de sapo é bem entoado e diferente dos outros anfíbios da Amazônia. Sua cor esverdeada se confunde com a da floresta. O pajé diz que o animal é extremamente venenoso, porém dócil, não sai correndo à aproximação de humanos, mantendo-se tranquilo. Devido a sua calma, é fácil conduzi-lo para um local seguro, onde possa ser extraído o veneno. Para liberar a secreção venenosa, deve-se irritá-lo, e isso pode ser feito cuspendo, batendo ou de “qualquer jeito que não o mate”, alerta o pajé. Os Kaxinawá não tocam suas mãos diretamente em sua pele, pois é ali que se encontra o veneno. Eles, em vez disso, o amarram ou o seguram com folhas. Designado pelo pajé em sua aplicação nas cidades pelo nome de *kampô*, a substância é utilizada na floresta, sobretudo nos ritos de iniciação Huni Kuin. De acordo com Lagrou (2008), cada iniciado recebe três queimaduras no braço superior, produzidas por um tição. Tira-se a pele

da bolha causada pela queimadura para se aplicar o *kampum* na ferida. A autora diz que o vômito ocorre depois de alguns minutos; após o efeito desaparecer por completo, os meninos são levados até o igarapé para tomar banho; ao retornarem, seus corpos são tingidos de preto com jenipapo, para, em seguida, dar continuidade ao rito de iniciação. “Este emético é considerado um purificador e fortalecedor eficiente que é usado em distintas ocasiões. Homens usam *kampum* para fortalecer seus corpos e aumentar sua sorte na caça; as mulheres, por sua vez, o aplicam quando querem engravidar”. (LAGROU, 2008, p. 535).

Os Katukina utilizam a secreção principalmente como um estimulante capaz de aguçar os sentidos dos caçadores, para que a busca por alimento na mata seja bem-sucedida. Quem sofre de *panema* (azar na caça) é, portanto, tratado com aplicações da substância. A antropóloga Edilene Coffaci de Lima, uma das maiores estudiosas da etnia, afirma que, fora do contexto da caça, homens e mulheres Katukina também fazem uso do *kampô*. “Desde muito cedo, entre o primeiro e o segundo anos de vida, uma criança começa a receber o *kampô*, quase sempre por iniciativa dos avós” (LIMA, 2008). A pesquisadora afirma que esse uso moderado é feito para aliviar indisposições diversas, como diarreias e febres ou sonolência, que tiram o ânimo das pessoas para o desempenho das atividades mais simples. Mas, ainda que se queira debelar o incômodo físico que diversas patologias causam, o uso do *kampô* é determinado muito mais pela avaliação moral que se faz do desânimo que elas proporcionam. Afinal, depois de ser recomendado como estimulante aos caçadores, o *kampô* é recomendado àqueles que padecem de preguiça (tikish). De acordo com Lima (2005), o manejo do *kampô* como um símbolo étnico pode ser percebido no fato de que, recentemente, um desenho do sapo verde passou a fazer parte da logomarca da Associação Katukina do Campinas (Akac). Em 2004, o uso não autorizado da secreção chegou a tal ponto que a Agência Nacional de Vigilância Sanitária (Anvisa) proibiu sua propaganda, que vinha sendo feita principalmente na internet. Meses antes, em abril de 2003, as lideranças Katukina da Terra Indígena Campinas já haviam solicitado oficialmente ao governo federal que tomasse providências para proteger e valorizar o uso tradicional feito pelos índios. Ao final do prazo, citado anteriormente, de 20 dias para que o uso indevido do *kampô* em nome dos índios fosse abandonado, o que ocorreu em 26 de abril de 2006, a prática parecia se manter. “Estamos preocupados porque não autorizamos ninguém a usar nosso

saber. A polícia e o Poder Judiciário precisam saber disso”, afirmou Fernando Katukina, vice-presidente da Akac. O líder indígena diz que a preocupação é em relação ao uso do nome de seu povo na venda das aplicações da secreção do sapo. “Tem muita gente se promovendo em cima do nosso povo, mas nós queremos que o *kampô* seja utilizado de forma legal, com respeito ao nosso conhecimento e sem estimular a biopirataria.”

Além dos Katukina, os Yawanawa, Kaxinawá e Marubo, entre outros povos indígenas, também têm no *kampô* um elemento cultural importante. O projeto encaminhado ao governo teve como meta combater a biopirataria e desenvolver pesquisas que resultem em medicamentos a partir da secreção daquele anfíbio. Segundo levantamento feito pela ONG Amazonlink, há 10 pedidos de patentes sobre a *Philomedusa bicolor* feitos por laboratórios, universidades ou centros de pesquisa em escritórios de patentes no exterior. Labate e Lima (2005) afirmam que nos centros urbanos tem havido um duplo interesse pela secreção do sapo: como um “remédio da ciência” – do qual são exaltadas as propriedades bioquímicas, confirmadas pelas várias tentativas internacionais do que se entende ser o “patenteamento da substância” – e como “remédio da alma”, em que o que mais valorizado é a origem indígena (LABATE e LIMA, 2005, p. 317).

Considerações finais

O material etnográfico obtido por Losonczy e Metsurini (2011) indica que na última década observou-se um crescente interesse por parte de turistas e de moradores de grandes cidades da América do Sul, em países como Colômbia, Peru, Brasil, Argentina e Equador, que procuram ritos terapêuticos com especialistas indígenas. Essa tendência revela, segundo as autoras, uma política mais geral de revalorização e promoção da “cultura indígena” e da defesa dos direitos de minorias em seus países. No Brasil, após 18 anos de estudos, o Conselho Nacional de Políticas Sobre Drogas (Conad) retirou definitivamente a ayahuasca da lista de drogas alucinógenas. Em 26 de janeiro de 2010, o governo brasileiro dispôs a regulamentação de seu uso para fins religiosos, tendo vetado o seu comércio e propaganda, além de coibir seu uso em conjunto com outras drogas e em eventos de turismo. A princípio, o uso estaria garantido para as três religiões acreas influenciadas pela

doutrina do mestre Irineu: UDV, Santo Daime e Barquinha, que durante uma década lutaram pela legalização. A partir dessa resolução, qualquer pessoa, grupo religioso ou científico que transportar, comercializar ou simplesmente consumir a bebida amazônica estaria praticando um crime.

Em 2010, um acontecimento levou para o debate público questões e problemáticas suscitadas por esses novos processos terapêuticos: o cartunista Glauco Villas Boas, diretor de um centro localizado no estado de São Paulo e figura bastante conhecida, foi assassinado, juntamente com seu filho, por um de seus pacientes, que foi diagnosticado com esquizofrenia. Ele teria recebido um “chamado de Deus para levá-los consigo ao céu”. O crime, que por diversas vezes foi associado na mídia ao consumo da bebida psicoativa, à tona, no debate público, a questão da legalidade e da legitimidade do DMT, utilizado por essas novas terapias no território brasileiro. Ainda que a substância tenha sido incluída no quadro de drogas internacionalmente proibidas devido ao seu alto grau de periculosidade por determinação da convenção da ONU dos anos 1970, o governo brasileiro liberou legalmente os usos tradicionais da bebida, realizados, sobretudo, por populações amazônicas, e os usos religiosos. Encontramos um grande esforço do governo brasileiro em patrimonializar a bebida como bem imaterial coletivo, permitindo assim os usos tradicionais e religiosos e, ao mesmo tempo, impedindo possíveis patentes internacionais dessa bebida, que possui um grande e desconhecido potencial terapêutico.

A partir de dois casos controversos a respeito de um rito terapêutico de consumo de ayahuasca resultante do encontro de um jovem pajé Kaxinawá e uma psicóloga junguiana pudemos observar como os diferentes atores envolvidos nos usos contemporâneos da substância acionam distintos discursos e linhas argumentativas, que giram em torno da questão da legitimidade e da legalidade dessas novas práticas. A apropriação contemporânea da bebida, que recebe o status de “tradicional”, cria uma complexa teia de associações que dão origem a disputas e conflitos, em que processos terapêuticos alternativos, conhecimentos tradicionais, leis internacionais antidrogas, políticas de patrimonialização, orientações religiosas acreas e novas espiritualidades, criam um complexo quadro de inter-relações, na maioria das vezes conflituoso, constituindo-se atualmente em um problemático fenômeno na América do Sul.

Referências

- ATKINSON, Jane Monig. (1992), "Shamanism Today". *Annual Review of Anthropology*, Vol. 21, pp. 307-330.
- CASTAÑEDA, Carlos. (1968), *The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge*. Berkeley, University California Press.
- DE MILLE, Richard. (1980), *The Don Juan Papers: Further Castañeda Controversies*. Santa Barbara, Ross-Erickson.
- FIKES, Jay Courtney. (1993), *Carlos Castañeda: Academic Opportunism and the Psychedelic Sixties*. Nova York, Millenia.
- GOULART, Sandra Lucia. (2004), *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: As religiões da ayahuasca*. Tese (doutorado), Programa de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).
- LABATE, Beatriz. "As religiões ayahuasquieras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas". *Ponto Urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, Vol. 4, n. 7. Disponível (on-line) em: <http://www.pontourbe.net/edicao7-artigos/124-as-religoes-ayahuasqueiras-patrimonio-cultural-acre-e-fronteiras-geograficas->
- _____ [e] LIMA, Edilene Coffaci de. (2005), "O uso urbano do kampo: Entre a floresta e a cidade". Em: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; [e] CARNEIRO, Henrique (orgs). *Drogas e cultura: Novas perspectivas*. Salvador, EDUFBA.
- _____ [e] LIMA, Edilene Coffaci de. (2008), "A expansão urbana do kampo (*Phyllomedusa bicolor*): Notas etnográficas". Em: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward; [e] CARNEIRO, Henrique (orgs). *Drogas e cultura: Novas perspectivas*. Salvador, EDUFBA.

- _____ [e] GOLDSTEIN, Ilana. (2009), “Ayahuasca: From Dangerous Drug to National Heritage: An Interview with Antonio A. Arantes”. Em: *International Journal of Transpersonal Studies*, Vol. 28, pp. 53-64.
- LAGROU, Els. (2008), *A fluidez da forma: Arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica*. Rio de Janeiro, Topbooks.
- LANGDON, Esther Jean Matteson. (1996), “Introdução”. Em: *Xamanismo no Brasil: Novas perspectivas*. Florianópolis, Editora da UFCS.
- LOSONCZY, Anne-Marie [e] MESTURINI, Silvia. (2011), “Uncertainty, Misunderstanding and Agreement: Communication Patterns in Ayahuasca Ritual Interactions”. Em: LABATE, Beatriz Caiuby [e] CAVNAR, Clancy (orgs). *The Expansion and Reinvention of Amazonian Shamanism*. Oxford, Oxford University Press.
- MACRAE, Edward. (2008), “A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca”. Em: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra; FIORE, Maurício; MACRAE, Edward [e] CARNEIRO, Henrique (orgs). *Drogas e cultura: Novas perspectivas*. Salvador, EDUFBA.
- _____. (2010), “The Development of Brazilian Public Policies on the Religious Use of Ayahuasca”. Em: LABATE, Beatriz Caiuby [e] MACRAE, Edward (orgs). *Ayahuasca, Ritual and Religion in Brazil*. Londres, Equinox, pp. 191-204.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. (2005), “Xamãs nas cidades”. *Revista USP*, nº 67, pp. 218-227.
- MESTURINI, Silvia. (2008), “Espaces chamaniques en mouvement itinéraires vécus et géographies multiples entre Europe et Amérique du Sud”. Tese (doutorado) em Antropologia e Sociologia, Université Libre de Bruxelles.
- WALSH, Roger. (2007), *The World of Shamanism: New Views of an Ancient Tradition*. Woodbury, Llewellyn Worldwide.

WILLIS, Roy. (1994), "Narrative: New Shamanism". *Anthropology Today*, Vol. 10, nº 6, pp. 16-18.

WEBER, Ingrid. (2004), *Escola de kaxi: História, cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawá do Rio Humaitá (Acre)*. Dissertação (mestrado), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

Mídia digital

BONFIM, Juarez. (11/06/2011), "Declarar Ayahuasca patrimônio imaterial da cultura brasileira". *Jornal Grande Bahia*. Disponível (on-line) em: <http://www.jornal-grandebahia.com.br/2011/06/declarar-ayahuasca-patrimonio-imaterial-da-cultura-brasileira.html>

MACHADO, Altino. (06/10/2005), "Nishi Pay dá grana". *Blog do Altino Machado*. Disponível (on-line) em: <http://altino.blogspot.com.br/2005/10/nishi-pay-d-grana.html>

_____. (01/05/2008), "Ayahuasca: Gilberto Gil recebe documento em defesa de ritual como patrimônio cultural brasileiro". *Blog do Altino Machado*. Disponível (on-line) em: <http://altino.blogspot.com.br/2008/05/ayahuasca.html>

RESUMEN: A partir del ejemplo de un rito terapéutico realizado en los principales centros urbanos, en los que la curación se logra mediante la bebida psicoactiva ayahuasca, **La cuestión de la legitimidad y la legalidad de los usos contemporáneos de la ayahuasca: Un estudio de caso** tiene el objetivo de discutir la cuestión de la legitimidad y la legalidad de los mecanismos clínicos surgidos con las apropiaciones contemporáneas de esta bebida tradicionalmente "indígena". Con este ejemplo vemos cómo los diferentes actores provocan distintos discursos y líneas argumentativas alrededor de la legitimidad y la legalidad de estas nuevas prácticas. Este caso particular del uso contemporáneo de la ayahuasca permite ver cómo la popularización de la bebida y su apropiación con propósitos recreativos, terapéuticos y espirituales constituyen hoy día un proceso bastante problemático.

Palabras clave: contacto interétnico, legalidad y legitimidad de sustancias tradicionales, consumo de psicoactivos, ayahuasca, propósitos recreativos

TIAGO COUTINHO (tiagocoutinho80@yahoo.com.br) é professor colaborador e pesquisador do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ, Brasil). É doutor e mestre em antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (IFCS), da UFRJ. Tem graduação em ciências sociais pela UFRJ.