

Temática Livre

O fim da Ayahuasca? (pelo menos como conheci a bebida e seu uso nos anos 1980s): saberes e transformações

Alberto Groisman

Alberto Groisman

Universidade Federal de Santa Catarina –
Florianópolis, SC, Brasil.

E-mail: alberto@cfh.ufsc.br

ORCID: 0000-0001-6691-8744

Resumo: Este artigo é uma contribuição para a reflexão sobre os desdobramentos das relações entre saberes tradicionais, plantas, substâncias, ciência e mercado. A motivação é pensar as transformações em relação à ayahuasca desde os anos 1980s. Assim, problematiza aspectos e implicações da expansão do uso da ayahuasca, especialmente com foco no campo do que tem sido chamado religiões ayahuasqueiras. Analisa as relações entre a expansão do uso da ayahuasca e suas implicações contemporâneas, particularmente em relação à medicina alopática e a conversão dos participantes destas religiões de coletores para agricultores. Esta questão implica em pensar uma seleção de plantas, de homogeneização das propriedades biofarmacológicas da substância, uma reificação que se desdobra num aspecto controverso do ponto de vista etnofarmacológico. Também nos desdobramentos do uso da agricultura numa seleção dos efeitos e assim das experiências com a substância.

Palavras-chave: Ayahuasca; Religiões ayahuasqueiras; Transformações; Plantas; Substâncias.

The End of Ayahuasca? (at least how I had known the drink and its use in the 1980s): knowledge and transformations

Abstract: This article is a contribution to the reflection on the unfolding of the relationships between traditional knowledge, plants, substances, science and the market. The motivation is to think about the changes in relation to ayahuasca since the 1980s. Thus, it questions aspects and implications of the expansion of the use of ayahuasca, especially focusing on the field of what has been called ayahuasca religions. It analyzes the relationship between the expansion of the use of ayahuasca and its contemporary implications, particularly in relation to allopathic medicine and the conversion of participants in these religions from collectors to farmers. This question implies thinking about a selection of plants, homogenizing the biopharmacological properties of the substance, a reification that unfolds into a controversial aspect from an ethnopharmacological point of view. Also in the unfolding of the use of agriculture in a selection of the effects and thus of the experiences with the substance.

Keywords: Ayahuasca; Ayahuasca religions; Transformations; Plants; Substances.

¿El fin de la Ayahuasca? (al menos cómo conocí la bebida y su uso en la década de 1980): saberes y transformaciones

Resumen: Este artículo es un aporte a la reflexión sobre el desarrollo de las relaciones entre conocimientos tradicionales, plantas, sustancias, ciencia y mercado. La motivación es pensar en cambios en relación a la ayahuasca desde la década de los 80. Así, cuestiona aspectos e implicaciones de la expansión del uso de la ayahuasca, centrándose especialmente en el campo de las denominadas religiones ayahuasqueras. Analiza la relación entre la expansión del uso de la ayahuasca y sus implicaciones contemporáneas, particularmente en relación con la medicina alopática y conversión de los participantes de estas religiones de recolectores a agricultores. Esta pregunta implica pensar en una selección de plantas, homogeneizar las propiedades biofarmacológicas de la sustancia, una reificación que se despliega en un aspecto controvertido desde el punto de vista etnofarmacológico. También en el despliegue del uso de la agricultura en una selección de los efectos y así de las experiencias con la sustancia.

Palabras clave: Ayahuasca; Religiones de ayahuasca; Transformaciones; Plantas; Sustancias.

Advertência ao leitor

Este artigo certamente não se encaixa em formas convencionais de apresentação do que se costuma chamar resultados de pesquisa. Levanta questões, reúne e articula constatações para estimular e subsidiar uma interrogação relevante em relação a transformações ocorridas ao longo de 30 anos.

O título é uma interrogação provocativa sobre a dinâmica do mundo em que vivemos, na qual, lógicas como a do pragmatismo, do mercado, do consumismo, da consciência, da tradição, do cientificismo, da religiosidade, da verdade e da pós-verdade, entre outras, e suas respectivas narrativas, se entrecruzam e disputam as escolhas pessoais, coletivas e institucionais.

Os apontamentos aqui incluídos procuram problematizar para pensar, éticas, epistemologias e ontologias em disputa, muito frequentemente pouco abordadas na literatura.

Neste sentido, as transformações que anoto neste trabalho trazem questões para pensar, e não resultados para contabilizar. A meu ver, tem implicações para o que fazemos quando nos atrevemos a refletir sobre os objetos de pesquisa e a práxis de pesquisadore(a)s em relação à vida das pessoas com e sobre as quais se considera estar produzindo conhecimento.

Digressão sobre como conheci a ayahuasca nos anos 1980s

Em 1985, ouvi falar pela primeira vez do yagé, bebida utilizada pelos índios Siona do Vale do Sibundoy, na Colômbia. Na época, eu era aluno de Alroino Eble. A disciplina era Etnologia Geral do Brasil. O curso era de graduação em Ciências Sociais, na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), em Florianópolis (Santa Catarina, Brasil). Naquele semestre, o professor Eble defendeu em aula sua tese de que, argumentando com as descobertas arqueológicas recentes, a Acrópole de Atenas, e particularmente o Partenon¹, não passavam de edificações construídas na Idade Média pelas cruzadas.

O objetivo das Cruzadas, segundo Eble com a construção das ruínas gregas seria subsidiar uma narrativa para legitimar o aristotelismo, tão caro na época à Igreja Católica. Dizia Eble – para uma audiência de embaixados estudantes condicionados pela historiografia medíocre que se aprendia na escola secundária – que em volta das chamadas ruínas do Partenon haviam sido de fato encontrados vestígios de fogueiras e acampamentos. Estes vestígios sugeriam não a vida cotidiana de um templo, mas a presença exclusiva de operários construtores. Foi Eble que também programou a palestra de pesquisadora Esther Jean Langdon, que tinha chegado recentemente dos Estados Unidos, e que iniciava sua carreira de professora na UFSC. Langdon nos apresentou uma interessante e performática palestra sobre sua pesquisa entre os Siona, da Colômbia, e sua fascinante cosmologia. Para mim, aquilo era um tesouro. Estava muito interessado na contracultura, que inspirou minha efêmera incursão no cinema amador. E era leitor de Carlos Castañeda, uma das importantes influências que me estimularam a estudar antropologia. Pensava que era incrivelmente interessante que indígenas sul-americanos também fizessem uso de uma substância – na época ainda chamada sem grandes pudores de “alucinógena” –

¹ É consenso que o Partenon teria sido construído no século V d.C., e teria sofrido maiores danos em 1687, quando venezianos atacaram Atenas, então em poder dos otomanos.

em sua vida, como o faziam os *yaqui*, do deserto de Sonora, a quem Castañeda se referiu em seus trabalhos acadêmicos. Enfim, o uso do *yagé* era enfatizado como associado à cosmologia e às práticas xamânicas dos Siona.

Assim, em 1987, eu ingressava no mestrado de Ciências Sociais-Antropologia da UFSC, com um projeto de estudar uma derivação brasileira do uso da *ayahuasca*, e que era popularmente conhecido como Santo Daime. Foi a professora Langdon que orientou minha dissertação. De fato, numa destas coincidências que nos traz a vida, um pouco antes da aula da prof. Langdon, viajando para Brasília para um congresso sindical, eu li uma reportagem num jornal de circulação nacional sobre o uso do Daime para fins que eram chamados de “religioso-terapêuticos”. Particularmente, a matéria se referia a um amigo de outros tempos, que depois de várias tentativas de psicoterapia, havia se tornado daimista, e posteriormente padrinho, que é como os daimistas chamam suas lideranças.

Na segunda metade de 1988, já com projeto de dissertação aprovado, e através de indicações que me deram, entrei em contato com Ênio Staub, que dirigia um ponto de Daime, ao qual se referia como Pronto Socorro Espiritual, e que era associado ao Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS)².

Este ponto estava localizado na Praia do Santinho, em Florianópolis. De Ênio Staub recebi um mapa manuscrito sobre como chegar na sede-destino do CEFLURIS, o Céu do Mapiá, localizado no sul do Estado do Amazonas.

Na época, havia notícias do uso da *ayahuasca* e do Daime no Brasil somente entre participantes das religiões. Pouco se falava sobre seu uso disseminado entre grupos indígenas, ou por pessoas isoladas que viviam na região do Acre. Mais conhecidos no Brasil, havia os trabalhos de Clodomir Monteiro da Silva (1983), Alex Polari de Alverga (1984) e Véra Fróes (1986). Staub me disse que em outubro haveria um festival no Céu do Mapiá, importante momento da vida e do calendário anual daimista, que comemorava o aniversário de Sebastião Mota de Melo, o padrinho Sebastião, fundador e principal liderança do CEFLURIS. Os hinários eram chamados assim pois reuniam a comunidade para cantar e bailar os hinos, cânticos considerados recebidos do plano espiritual pelos daimistas.

Com um bem desenhado mapa de Staub, no final de setembro de 1988, viajei para a Amazônia para conhecer o Céu do Mapiá e pedir permissão para fazer a pesquisa do mestrado. Foram dias de viagem. De Rio Branco, viajei de ônibus para a Boca de Acre. Contando com os contatos que Staub³ me deu.

Pois bem, em Boca do Acre, tomei o barco Canarinho, que me conduziu pelo Rio Purus até a entrada do Igarapé Mapiá, onde ficava a Fazenda, posto avançado da comunidade para receber visitantes. Na Fazenda, arranjamos a viagem de canoa de rabeta para o Céu do Mapiá.

² O CEFLURIS era uma organização civil-espiritual, liderada na época por Sebastião Mota Melo, e que reunia administrativa e politicamente, naquela época no Brasil, centros daimistas de uma das linhas espirituais existentes, esta, em franca expansão.

³ Enio Staub posteriormente se tornou de fato amigo e interlocutor, e de certa forma um professor para mim, sobre a espiritualidade, e não só a daimista.

A época era do verão amazônico, marcado pela forte estiagem que esvaziava os igarapés e fazia aflorar troncos de árvore que eram obstáculos na viagem. As canoas de rabeta eram as mais usadas pois sua constituição, que consistia num motor com uma haste móvel com uma pequena hélice que podia ser elevada pelo canoeiro permitia transitar na superfície da água. Em alguns trechos, “voávamos” por cima dos troncos deitados sobre o leito do igarapé. A viagem durou dois dias. Saímos cedinho, dormimos em uma colocação no meio do caminho, e no final da tarde do segundo dia, depois de passar por difíceis condições do Igarapé, chegamos ao Céu do Mapiá.

Nesta ocasião permaneci no Céu do Mapiá não mais de uma semana e ao que me lembre, participei de quatro hinários. Como considerava aquela viagem um evento digamos preliminar da pesquisa de campo (na época, pensava muito formalmente o que era a pesquisa de campo) não fiz anotações significativas.

Assim, de memória, lembro que fiquei hospedado na casa da família Veríssimo, carreguei feixes de feijão, ajudei na confecção de telhas de madeira e sentei algumas vezes na soleira da porta da casa dos Veríssimo, para ouvir o acordeon de Seu Francisco, que muito pouco falava.

E também pouco soube sobre o mundo do Daimé que havia na vila daimista. Mas enfim, cumpri a missão, palavra que incorporei de forma mais benevolente ao meu vocabulário na época, ainda muito influenciado pela contracultura que reagia à ideia de missão como algo exclusivamente heroico e militar.

Durante a estadia, encontrei quase furtivamente com seu Sebastião Mota Melo, pois logo entendi que aquele senhor era tratado como um santo, e que eu não podia privar de sua atenção por muito tempo. Com um pedido tão fundamental para mim, mas de fato e talvez quase irrelevante e incomodo para ele e para aquela comunidade. Ele gentil, atencioso, e devo dizer provavelmente resignado, me deu a permissão⁴. Retornei em março de 1989 para Rio Branco, para iniciar a pesquisa de campo, sobre a qual conto um pouco em minha dissertação (Groisman, 1991). Embora ainda muito influenciada por um culturalismo generalizante, a dissertação refletiu sobre uma controvérsia da época (se as religiões daimistas seriam “xamânicas”) e foi posteriormente publicada (Groisman, 1999)⁵.

Introdução: expansão e transformação

Nos anos 1980s, ainda pouco se sabia sobre a *ayahuasca*. Antes houve algumas reportagens sobre a bebida. A mais referenciada é a do botânico britânico Richard Spruce. Spruce, em 1849, conheceu

⁴ Mais sobre Sebastião Mota de Melo, conferir Groisman (2019).

⁵ Logo após concluir a dissertação, no início dos anos 1990s, comecei a pensar sobre a expansão da *ayahuasca*, mas particularmente dos agrupamentos daimistas para outros países, pois a União do Vegetal, que tinha também núcleos iniciais na Europa recusou a permissão para a pesquisa. Problematicizei num projeto de tese de doutorado que havia um processo de “retorno” do Cristianismo Europeu para a Europa depois de cinco séculos, mas agora transformado pelo uso de uma bebida psicoativa (Groisman, 2000). Na tese, que foi resultado de pesquisa de campo na Holanda, principalmente, explorei a ideia de que esta expansão se desdobrou dos “processos de ressonância”, particularmente entre pessoas e círculos da Nova Era e do esoterismo. Um aspecto interessante sobre o projeto da tese é que duas lideranças do Céu dos Ventos, igreja daimista da cidade de Haia na época, Hans e Gerard, vieram ao Brasil e a Florianópolis antes que eu viajasse para a Holanda. Encarei o encontro que tive com eles no Céu do Patriarca como parte do processo de obter a concordância dos holandeses para que eu pudesse fazer a pesquisa de campo.

o uso da planta, que chamou *Banisteria caapi*, e registrou a existência do uso da bebida na Amazônia (Spruce, 1908)⁶. Em 1931, Morton publica o artigo “Notes on yagé, a drug plant of southeastern Colombia” (Morton, 1931), e faz referência de que foi Rafael Zerda Bayon (1915) dá ao princípio ativo da *caapi* o nome telepatina. Morton também registra uma anotação que atribui a Mr. Klug:

One of the most interesting plants found in the region of the upper courses of the Putumayo and Caquetá rivers is the yagé. The Indians make a beverage from either the wild or cultivated yagé, boiling it in a large earthenware vessel in an entire day until is formed a sort of liquid, like the syrup of sugar cane. They add to the yagé the leaves and the young shoots of the branches of the oco yagé or chacro panga [...], and it is the addition of this plant which produces the "bluish aureole" of their visions. These are cinematograph views, and occur after about a half liter of the drink has been consumed in portions an eighth of a liter each at intervals of half an hour (Morton, 1931, p. 487).

A ideia da experiência cinematográfica em relação à *ayahuasca* – mais o que se ouve na região do Acre de que a experiência se trata de “cinema de caboclo” – foi tema de um conhecido artigo de Peter Gow (1995).

Missionários haviam feitos também notas em seus diários sobre experiências exóticas dos nativos que haviam testemunhado. Só nos anos 1950s, o assunto se tornou mais popular com a publicação das “Cartas do Yagé”, de William Burroughs e Allen Ginsberg (1984), publicado nos Estados Unidos em 1963, mas no Brasil somente em 1984⁷.

Mas a expansão da utilização da *ayahuasca* e das bebidas etnobotanicamente derivadas de seu uso imemorial na América do Sul para fora da Amazônia só passou a levantar questões importantes mais tarde. Até os anos 1980, havia pouquíssimos locais onde se podia tomar a *ayahuasca* e bebidas derivadas sem precisar fazer uma viagem até uma comunidade remota na floresta amazônica.

O Daime chegou de forma mais significativa a outros locais no Brasil, Estados Unidos e Europa somente a partir da primeira parte dos anos 1980s. No início deste fluxo, foram portadores pessoais, que coletavam particularmente entre os grupos religiosos brasileiros, e que iniciaram a implantação dos primeiros agrupamentos daimistas.

Em meados dos anos 1990s, Jonhathan Ott publicou “Ayahuasca Analogues” (1994), narrando experiências com o que chamou de *Pharmahuasca*, uma forma química que obteve com os princípios ativos das plantas do preparo da *ayahuasca*. Foi talvez, e sintomática, a primeira alusão ao movimento de tomar a *ayahuasca*, não como bebida contextual e impregnada pela dinâmica da fabricação xamânica entre grupos indígenas e vegetarianistas, ou coletiva e ritualizada nas religiões brasileiras, mas como um fármaco a ser apropriado pelo mercado, no sentido mais amplo de espaço de oferta e procura simbólica.

Uma destas questões é o processo de crescente conversão das plantas com as quais é fabricada e da bebida em mercadoria, ou seja, em objetos catalogados para venda em *web sites*, ou em atrativo

⁶ Em 1999, visitei o Kew Gardens, em Londres, e caminhando como um turista na estufa das plantas tropicais, encontrei um pé de *Banisteriopsis caapi*. Procurei saber como o Kew Gardens havia obtido a planta, mas sem sucesso. Já havia um constrangimento em relação à questão da biopirataria.

⁷ O livro foi traduzido para o português por uma amiga minha na época, Bettina Becker.

para *workshops* e pacotes regidamente remunerados, e divulgados em websites de viagem, aqui no sentido bivalente com as viagens dos anos 1960s, e turismo.

Neste sentido, o destino de substâncias como a *ayahuasca* (assim como outras plantas e substâncias psicoativas utilizadas por populações chamadas tradicionais) acaba por ser condicionado gradativamente por um mecanismo de mercado, na medida em que a aceitação social e legal se torna mais fluida.

A controvérsia do mercado parece se apresentar inclusive na generalização de uma variedade de substâncias sob a denominação de *ayahuasca*. Então, como uma síntese da controvérsia sobre se a *ayahuasca* é a “mesma bebida” em qualquer lugar – sendo fabricada com diferentes indivíduos vegetais, existindo e sendo usada por e com diferentes pessoas, cosmologias e ontologias. Em pouco tempo, já haviam três denominações que desafiavam as singularidades: *yagé*, *ayahuasca* e *Daime* como formas de referência do que se considera ainda – e penso problematicamente – o que seria a mesma bebida.

Neste sentido, Goulart e Labate (2017, p.18) levantaram a questão: “Há uma ou várias ayahuascas? A própria palavra ‘ayahuasca’ também foi colocada em xeque em alguns momentos da Conferência, como quando um indígena afirmou não entender do que tratava ‘esta palavra espanhola’, já que ‘para nós aqui tem outro nome’”.

De fato, a indagação do indígena mencionado implica em pensarmos não só os diversos nomes que são designados para as bebidas que utilizam os diversos grupos usuários, mas efetivamente qual a bebida que afinal resulta das diversas preparações que se pode encontrar?

Estas substâncias, como recentemente pode se ver com a *cannabis* e sua legalização nacional em diversos países, passam a receber mais atenção pública quando a percepção de seu uso comercial legal vai ficando mais viável. Neste sentido, me ocorreu que seria relevante a disseminação do uso de uma outra bebida, a Coca-Cola, como um parâmetro. Abri o dispositivo de procura de meu computador e digitei: “como surgiu a Coca-Cola?”. Cheguei ao website *Webinsider*, um blog. A primeira frase mencionava: “A Coca-Cola é uma vitória do marketing, construída em gerações. Veja como o nome diferente de uma bebida tônica para dor de cabeça passou a ser pronunciado em todas as línguas” (Nicholas, 2009, s/p).

Ou seja, Coca-Cola, um “tônico terapêutico”, se tornou uma bebida digamos recreativa e controversa, mas altamente lucrativa. Diferentemente da *ayahuasca*, pelo menos por enquanto, o apelo da Coca-Cola é a absoluta padronização. O sabor deve ser o mesmo em qualquer lugar do planeta.

A fórmula da Coca-Cola é secreta, os Estados Unidos ainda importam a folha de coca da Bolívia e Peru, para garantir a manutenção da propriedade da patente de sua fórmula nos Estados Unidos. Onde se for, não é raro encontrar a bebida no mercado local.

E este aspecto da história das substâncias pelo menos no ocidente projeta uma segunda questão, que é o crescente interesse comercial da indústria farmacêutica nas propriedades consideradas farmacologicamente “terapêuticas”, particularmente as antidepressivas da *ayahuasca*. Muito improvável que a *ayahuasca* se torne um refrigerante comercial, mas o que se poderia chamar de banalização de

seu uso – como, por exemplo, atrativo no mercado turístico na América do Sul – é um tema que a literatura já aborda.

Por último, é interessante registrar que a viabilidade comercial da *ayahuasca* já está sendo programada. Pesquisadores já encontraram uma forma de mercantilizar a *ayahuasca* de forma digamos politicamente correta. Marta Carolina Giménez Pereira pesquisadora especialista em propriedade intelectual e em patentes farmacêuticas, e Samantha Albuquerque de Mello, estudante de graduação em direito, publicaram na "Revista Brasileira de Direito Animal" (Pereira; Mello, 2019), artigo em que argumentam que o comércio de patentes de plantas utilizadas pelas chamadas populações tradicionais é viável e perfeitamente ético se empreendido com o que levantaram ser uma forma de *commerce équitable*.

Em suma, este artigo procura ser uma contribuição para a reflexão sobre os desdobramentos e implicações das relações entre saberes tradicionais, plantas, substâncias, ciência e mercado com relação à *ayahuasca*. A abordagem também busca contribuir para um campo de estudos emergente, a Antropologia das Transformações. Neste sentido, problematiza aspectos da expansão do uso da bebida e o desdobramento de transformações, particularmente em sua dinâmica. Analisa sumária e particularmente as relações entre a expansão do uso da *ayahuasca* e suas implicações contemporâneas, particularmente em relação à medicina chamada ocidental e a introdução a questão da conversão mais recente dos participantes destas religiões de coletores para agricultores. Esta última questão se desdobra em um aspecto problemático da etnobotânica, ou o processo de seleção de plantas, e de homogeneização da qualidade e do caráter digamos biofarmacológico da bebida. Esta reificação biofarmacológica se desdobra nas reflexões sobre homogeneidade cultural, medicina tradicional e medicina ocidental.

A *ayahuasca* e o problema da medicina ocidental

Estabelecidas as fronteiras territoriais nacionais na trajetória da presença dos seres humanos no planeta, e recortadas legalmente as áreas (ainda) emersas, a predação dos seres humanos mais poderosos em relação aos menos poderosos dedicou-se à predação simbólico-política, e assim o controle de recursos e bens, incluindo os corpos, dos outros. A produção econômica e o meio ambiente estão em disputa.

Esta conjuntura – e não se poderia esperar outra consequência – se desdobra em relação aos saberes chamados tradicionais, neste caso particularmente das populações indígenas e periféricas.

A talvez primeira – pelo menos a mais conhecida – investida da indústria farmacêutica para apropriar-se da *ayahuasca* foi perpetrada por Loren Miller, um empresário da Califórnia. Astutamente, Miller patenteou a *ayahuasca* nos Estados Unidos em 1986 no U.S. Patent & Trademark Office (PTO)⁸. Miller alegou que havia descoberto uma nova e distinta variedade de *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*). Em 1999, a patente foi revogada por demanda da Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia

⁸ Conferir Wiser (2001).

Amazônica (Coica). O PTO fundamentou sua negação da patente no fato de que publicações que descrevem a *Banisteriopsis caapi* já eram conhecidas e disponíveis antes da apresentação da solicitação da patente, portanto, não representava nenhuma descoberta. Mas Miller manteve sua demanda e em janeiro de 2001, a PTO revogou sua decisão anterior de rejeitar a patente. Houve uma nova grande mobilização em torno das organizações Coordenadoria das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica (Coica), e pela Aliança para os Povos Indígenas e Tradicionais da Bacia Amazônica (APIRBA) e pelo Centro de Direito Internacional do Meio Ambiente (CIEL). E em 2003, novamente a patente foi revogada.

Desde lá, se houve desdobramentos do processo de patenteação, estes não estão disponíveis. Entretanto, outras o FDA americano tem autorizado pesquisa sobre psicoativos para uso terapêutico e industrialização (cf. Leite, 2018).

A disputa pelo controle da *ayahuasca*, está em pleno andamento. Como observa Leanna Standish (2019), em seu artigo “*Can and Should Ayahuasca Become Part of Western Medicine?*”:

O desejo e a capacidade de uma mente ocidental de estudar uma medicina natural complexa que foi desenvolvida e usada por milhares de anos pelos povos indígenas levanta preocupações éticas. Em primeiro lugar, devemos perguntar se a pesquisa clínica e o uso médico da ayahuasca são pouco mais do que outro exemplo de hegemonia cultural ocidental e apropriação – roubo egoísta de uma medicina tradicional. Alguns receiam que a ayahuasca se torne uma mercadoria à venda e usada como uma ferramenta de auto-ajuda (Standish, 2019, s./p., tradução do autor).

À medida que o interesse no uso curativo da ayahuasca tem crescido entre os ocidentais, uma economia de turismo de ayahuasca dinâmica (que pode beneficiar as comunidades locais) expandiu-se em vários países da América do Sul. No entanto, esta indústria pode contribuir para a dizimação das florestas amazônicas onde a *B. caapi* e a *P. viridis* prosperam. É uma preocupação considerável se a comercialização destas plantas pode beneficiar os corpos e mentes ocidentais, mas apenas à custa das florestas e comunidades de onde provêm (Standish, 2019, s./p., tradução do autor).

Procurando minimizar estes desdobramentos, Standish elaborou um protocolo de abordagem do processo que se associa à emergência da chamada “medicina psicodélica”. Standish menciona,

Estamos seguindo os passos pioneiros da Associação Multicultural de Estudos Psicodélicos (MAPS). A MAPS tem usado com sucesso uma maneira sábia, responsável, sustentável e respeitosa de levar a MDMA, um medicamento psicadélico, às pessoas que sofrem de PTSD nos Estados Unidos. A MAPS realizou ensaios de Fase I e Fase II aprovados pela FDA e está agora completando ensaios clínicos em humanos de Fase III. A FDA designou a MDMA como terapia revolucionária no tratamento do PTSD. Isto levou 35 anos e milhões de dólares (Standish, 2019, s./p., tradução do autor).

Em 2014, a MAPS constituiu uma entidade de utilidade pública, cujo objetivo é servir o bem público e não gerar lucros para os acionistas. A MAPS utiliza sua entidade de utilidade pública como veículo de gestão da distribuição de MDMA e da pesquisa clínica. Quando o FDA aprovar a venda do MDMA como medicamento de prescrição médica, a corporação de benefício público da MAPS irá fabricar e distribuir MDMA para prescritores, terapeutas e pesquisadores qualificados. Os lucros serão usados para fins relacionados à missão. A MAPS liderou a elaboração de uma estratégia para sinergizar a “consciência desperta e a evolução dos negócios” a fim de desenvolver medicamentos psicodélicos para as pessoas que precisam deles nos EUA. A pesquisa

médica psicodélica é cara e depende de todos nós que vemos a necessidade de uma cura segura e legal da ayahuasca para contribuir para este empreendimento (Standish, 2019, s./p., tradução do autor).

O problema que se coloca é se estes procedimentos de fato serão suficientes para constranger a apropriação da *ayahuasca* pela indústria farmacêutica e pela chamada medicina ocidental. E a questão que emerge é se estes procedimentos de fato constrangeram esta apropriação, e se só estão servindo de ponta de lança para a indústria farmacêutica, que pode estar apenas se preparando e aguardando o momento oportuno para atuar legal e politicamente. O argumento seria se pode dizer libertário, de que manter as restrições à comercialização não seriam uma forma de conter o “progresso” e o “direito” dos interessados em contar com a oferta da *ayahuasca* no mercado.

Um exemplo desta problemática é o processo de legalização da *cannabis* nos Estados Unidos. De planta proscrita passou a ser importante *commoditie*, gerando um mercado em expansão e lucrativo. Estes processos de legalização repercutem diretamente na dinâmica local do uso das substâncias que passam a se transformar em função das pressões do mercado.

Embora seu caráter altamente desafiador de convencionalismos, ao buscar legitimidade pública para terapias com substâncias em geral proscritas para uso da população, a emergente “medicina psicodélica” parece se submeter aos condicionamentos estabelecidos pela medicina convencional. Estes que efetivamente desconsideram que o uso chamado tradicional dos psicoativos por grupos indígenas e religiosos necessariamente requer contexto e ética próprias, e que de certa forma contrasta com o uso em consultórios, *spas* e laboratórios.

Transformações: tradição, modernização e contemporaneidade

Neste ponto, interrogo: há problema nas transformações que modernizam a *ayahuasca*, e que a inserem no mundo contemporâneo com suas condições, contingências e circunstâncias?

De fato, neste momento não passa de uma interrogação a ser explorada. Sem dúvida se considerarmos as controvérsias que emergiram entre as religiões do Daime, umas que se consideram guardiões de uma tradição e outras que também se consideram guardiões da tradição mas que procuraram uma adaptação às próprias trajetórias, em que assumiram que o ecletismo evolutivo (Groisman, 1991) implicava em expandir as fronteiras, incluir plantas como a Santa Maria (*cannabis*) em seu panteão de plantas sagradas, e escolheram promover o acesso amplo de interessado(a)s ao que as religiões do Daime chamam de doutrina de Mestre Irineu. Neste sentido, o debate sobre a tensão tradição versus modernidade nos leva a pensar sempre que a apropriação dos processos que se desdobram nestas categorias implica em considerar, primeiro, o que está em jogo na práxis dos agrupamentos daimistas.

Haveria que se considerar ainda o que aconteceu nestes últimos 30 anos com a utilização das bebidas derivadas da *ayahuasca* entre diferentes etnias indígenas. Entretanto, não seria possível, e mesmo factível, neste modesto trabalho, levantar e discutir estas transformações, mesmo que abordasse somente as mais expressivas.

Por isso, levanto questões associadas ao campo das religiões do Daime, neste sentido, as transformações foram também significativas. Primeiro, as controvérsias que haviam surgido particularmente com a forma e o conteúdo da ruptura de Sebastião Mota de Melo com o Alto Santo e a criação de seu próprio centro, ganharam o público. Ainda, quando de meu primeiro trabalho de campo em 1989, ouvi de membros do Alto Santo que os daimistas ligados a Mota eram “fanáticos”. Mas estas opiniões eram pessoais e circulavam geralmente em conversas de convivência. Mas hoje estas controvérsias ganham a mídia e a mais eloquente divergência é o uso da Santa Maria, reclamada sistematicamente em eventos públicos, e até inviabilizando eventuais articulações entre os agrupamentos, particularmente nas iniciativas de patrimonializar publicamente o uso da *ayahuasca*.

O projeto de patrimonialização pública nacional da *ayahuasca* junto ao Instituto de Patrimônio Artístico Nacional (IPHAN) é outro elemento que cabe neste apanhado de transformações. Um primeiro aspecto associado a este processo é que mesmo os próprios agrupamentos daimistas e outros aceitaram generalizar as bebidas rituais que utilizavam sob a denominação “*ayahuasca*”, o que cria um paradoxo interessante. *Ayahuasca* é uma palavra do *quechua*, idioma falado no Peru, particularmente. Ou seja, procurou-se nacionalizar como patrimônio o uso da bebida com uma denominação que não poderia ser considerada patrimônio nacional. Isto ocorreu, ao que parece, pois utilizar o termo *ayahuasca* constrangeria apropriação unilateral do processo por parte de algum dos agrupamentos envolvidos, que adotam denominações e processamentos próprios para a bebida.

Uma das controvérsias levantadas pelo processo foi a dificuldade de considerar a fabricação ritual das bebidas como patrimônio, já que há diferentes formas de feitio/preparo, e que de certa forma, os processos de fabricação são parte de uma concepção de que a *ayahuasca* tem seus mistérios. E ainda que, por exemplo, entre daimistas, o sucesso do feitio está em uma preparação adequada do feitor e seu contato com o mundo espiritual, já que não só seu trabalho, mas também a busca das plantas quando silvestres seriam orientados espiritualmente pelos guardiões dos segredos da bebida de outro plano (Groisman, 2017). Percebeu-se a complexidade de selecionar um só método para figurar no inventário de patrimonialização.

Assim, e considerando outra contemporaneidade, em meio aos procedimentos, os processantes deram-se conta de que estavam ausentes do processo grupos indígenas que também utilizavam bebidas derivadas do uso da *ayahuasca*, especialmente do estado do Acre. Enfim, a falta de recursos para a contratação de trabalho de levantamento associado a estas populações interrompeu o processo em 2017, estando no momento ao que parece suspenso pelo IPHAN.

A expansão do uso da bebida e a questão do uso indígena de substâncias derivadas da *ayahuasca* passou também a ser, de um fenômeno digamos localizado, para outro de dimensão internacional, o que implicou em outras transformações. De um lado, fez emergir uma intensa troca entre ayahuasqueiros indígenas e ayahuasqueiros não indígenas. Grupos indígenas passaram a promover o que chamam de “festivais”, mesma palavra que é utilizada há décadas por daimistas para se referir a eventos em que reúnem residentes de suas comunidades e visitantes para tomar ritualmente a bebida. Jovens indígenas passaram a organizar cerimônias e *workshops* em centros urbanos no Brasil e exterior.

Pesquisadores(as) passaram a abordar estes fenômenos e sugerir implícita ou explicitamente que havia uma descaracterização do chamado uso indígena tradicional. De fato, estas abordagens, em alguns casos, são elaboradas de forma inconsistente. Neste sentido, desconsideram que o uso imemorial da *ayahuasca* no Peru e na Colômbia, especialmente, era constituído por uma intensa troca transétnica e dialógica. Paralelamente, emergiu o que foi chamado, de certa forma controversa, de neoxamanismo, ou a oferta de cerimônias e workshops por ayahuasqueiros não-indígenas.

Este processo ocorre consecutivamente à implementação de uma aglutinação política, mesmo que fragmentada pela exclusão de algumas tradições. As chamadas religiões ayahuasqueiras brasileiras passam a se associar para definir políticas em comum, mas também consolidar conflitos existentes que acabaram por promover dinâmicas de exclusão, baseadas em divergências e cismas.

A política de alianças

Outro processo que se desdobra nas últimas décadas é a chamada política de alianças, que se consolida entre daimistas ligados ao então CEFLURIS ainda nos anos 1980s, com a articulação que se desdobrou no que ficou chamado de aliança com grupos umbandistas. Posteriormente, foi desencadeada uma outra iniciativa, agora com grupos indígenas. Uma das vertentes desta iniciativa foi a política de alianças promovida pelo Céu do Patriarca, de Florianópolis, e na época, associado ao CEFLURIS.

Cabe aqui reconstituir sumária e preliminarmente, e segundo o depoimento que Ênio Staub, um dos líderes do Céu do Patriarca, sobre a trajetória da constituição da proposta. Em entrevista concedida em dezembro de 2011, Staub atribuiu a (1) sua formação esotérica e eclética, particularmente ao estudo do conhecimento de escolas de desenvolvimento espiritual, (2) a sua preocupação quanto a promover relações de solidariedade particularmente entre os povos da América Latina, e (3) a sua militância a favor dos direitos humanos, neste sentido em o todo planeta, os principais motivos para implementar uma política de alianças.

Segundo ele, um ponto de referência para desencadear seu interesse mais sistemático na ideia de promover o que chamou de encontros entre culturas foi quando, em 1996, ocorreram eventos com um grupo associado a religiões norte-americanas que utilizam ritualmente o *cactus peiote* em seus serviços religiosos. Eles realizaram duas cerimônias do peiote no Céu do Mapiá, então sede do CEFLURIS. Nesta ocasião, estes visitantes mencionaram o que Ênio Staub mencionou como sendo “a profecia da aliança da águia com o condor” (Staub, Entrevista, 2011). O enunciado sugeriu a ele a ideia de que estas alianças entre diferentes povos promoveriam união e solidariedade, e que marcaria formas mais profundas de viver a relação de aliança, em suas palavras:

solidariedade de repartir as riquezas, o aconchego, a solidariedade [...] de viver o drama do outro, beber do mesmo conhecimento, reconhecer um conhecimento único a partir da irmandade entre as pessoas [...] que não era apenas o falar, mas principalmente viver aquilo intensamente, dedicando-se a isso (Staub, Entrevista, 2011).

Ênio Staub mencionou ainda que foram evocadas então outras memórias e visões que tivera desde o final dos anos 1980, e que já preconizavam o que chamou “estes desenhos cerimoniais” (Staub, Entrevista, 2011). Em 2003, então sua família teve um grave acidente no mar, quase fatal para ele, no qual foi salvo por um surfista. Ainda impactado pela experiência, conheceu Haroldo, um médico brasileiro, participante do grupo “Fogo Sagrado de *Itzachilatlan*”, e que tinha como objetivos também a busca de unidade, solidariedade, humanidade e amizade. Estes eventos são considerados os mais relevantes para a formulação destes agenciamentos.

Neste sentido, Ênio Staub (Entrevista, 2011) argumentou “que a plenitude da aliança é efetivamente reconhecer que a relação da vida é uma relação comum a todos [...] o espiritual, o social, a economia, o ambiente...” e que esta perspectiva o motivou a buscar uma relação que envolvesse também aspectos associados ao apoio à sobrevivência material e cultural dos povos envolvidos eventualmente no processo de alianças: o comércio do artesanato, o apoio contra a descaracterização dos costumes e da vida.

Posteriormente, em 2010, Ênio dando prosseguimento à política de alianças, da qual era um dos principais promotores e entusiastas, teve contato com os *Huni Kuĩ* (nome adotado pelo grupo, que era até então mais conhecido como *Kaxinawá*). E, em meados dos anos 2010s, aproximou-se dos *Wixárika*, denominação que substituiu *Huicholes*. Após fez contato com os *San* (também conhecidos como *Bushmen*, *Sho*, *Barwa*, *!Kung*, ou *Khwe*) que foi estabelecido através de pessoas que, segundo Staub, conheceram e tomaram o Daime na África do Sul. Posteriormente, estas pessoas fizeram contato com representantes do Céu do Patriarca para a realização de um trabalho espiritual, como os daimistas chamam seus rituais. Um evento extraordinário ocorreu quando da cerimônia com os *San*. Durante o rito, eram feitas preces e outras manifestações em português. De português havia uma tradução para o inglês, do inglês para o *afrikaans*, do *afrikaans* para o *khoi*, forma genérica pela qual são conhecidos os idiomas falados no deserto do *Kalahari*, e particularmente pelos *San*. Como síntese desse processo, o Céu do Patriarca mais recentemente passou a ser chamado, ao invés de igreja, centro cerimonial.

A ayahuasca e o mercado modernizante

Talvez a mais densa, mas certamente a mais controversa, transformação que o uso da *ayahuasca* passou nos últimos anos foi sua inserção no mercado de consumo convencional. Este movimento foi consolidado pela oferta de serviços e produtos para “consumidores” que tem expectativa de fazer uma “incursão segura” no “selvagem”. Facilitadores passaram a oferecer na Internet – para interessados norteamericanos e europeus – viagens para a América do Sul para sessões, terapias e inclusive palestras que eu chamaria de *paraacadêmicas*⁹. Sites de viagens fortaleceram o chamado turismo da *ayahuasca*, informando com número de estrelinhas coloridas os locais mais aprazíveis e melhor frequentados para um *retreat*, ou sessões xamânicas, particularmente no Peru.

⁹ Paraacadêmicas, no sentido que são proferidas por pessoas de formação e discurso acadêmicos, mas que são apresentadas em eventos em geral privados, e sem o crivo convencional de pares.

Mais recentemente, celebridades e artistas passaram a escrever depoimentos sobre suas experiências com a *ayahuasca*, e foram lançados manuais. Um deles, para o que chama de gringas protegerem-se de assédio sexual. Ou seja, as propriedades iniciáticas e desafiadoras de ingerir *ayahuasca* em condições adversas, de viver a *purga*, de enfrentar as próprias dificuldades e transformar a visão de mundo vão sendo relativizadas pelas “proteções” e pelas noções de “qualidade do serviço”, “confiança nos prestadores dos serviços”, “conforto” e “segurança” do(a)s participantes de cerimônias.

Enfim, um processo que se poderia chamar de modernização se torna inexorável. Neste sentido, Bruno Latour (2009) trabalha com a hipótese de que são modernas as dualidades e as polarizações e ao que elas se destinam. Assim, não se pode deixar de lado que modernidade e globalização são eventos e categorias que encerram uma disputa por espaço, por um lugar no mundo, pela prosperidade deste, ou pela legitimidade de poder ocupar este, lugar. Estas podem ser estratégias identitárias e de circunscrição de fronteiras territoriais e simbólicas – e assim formas de promover um pertencimento espiritual –, que afinal podem desqualificar etnocentricamente o outro.

Encerro a seguir com uma reflexão sobre um aspecto das transformações fundamentais que o uso da *ayahuasca* está passando, e particularmente aqui com um processo que não foi ainda tratado na literatura: a progressiva e definitiva transformação da produção de *ayahuasca* nos coletivos usuários da coleta para a agricultura.

De coletores a agricultores

Então, e uma última questão, e talvez a mais importante neste processo já que se refere aos modos de produção e consumo. Me refiro à conversão gradativa dos agrupamentos que utilizam bebidas da linhagem da *ayahuasca*, de coletores das plantas que se localizavam de forma silvestre nos ambientes onde eram encontradas, ou seja as florestas em torno dos rios e igarapés amazônicos, para agricultores.

O cultivo do *yagé* foi, deve-se registrar aqui, registrado por Morton (1931), mas a questão que levanto aqui é a transformação do modo de produção das plantas como atividade institucionalizada pelos coletivos das chamadas religiões ayahuasqueiras, em expansão.

Então, no final dos anos 1980, quando fiz minha primeira pesquisa de campo, havia entre as religiões do Daime uma prática que era fundamental: a coleta das plantas com as quais compunham ritualmente o Daime. Naquele momento, diante da inicial mas crescente expansão do uso do Daime no Brasil e em outros continentes, esta última que vai se consolidar nos anos 1990s. Os dirigentes das organizações que administravam as religiões preocupavam-se com a produção do Daime para abastecer todos os pontos que estavam se constituindo. Havia na época já uma grande dificuldade¹⁰ de encontrar plantas silvestres. As equipes de pesquisa e coleta tinham que negociar com proprietários de terras onde ficavam os chamados pelos daimistas “reinos de *jagube*” (do gênero *Banisteriopsis*) e folha rainha (do gênero *Psychotria*). A crescente escassez das plantas era sentida e vivida pelas religiões ayahuasqueiras.

¹⁰ Esta foi uma das dificuldades. Outra, foram as questões legais e jurídicas que em meados dos anos 1990s ocasionaram processos de legalização no Brasil, e que ao final dos anos 1990s ocasionaram inclusive a prisão de dirigentes de grupos daimistas na Europa. Por ser um assunto extenso não tratarei aqui.

Assim, na década de 1980, foi implantado pelo então CEFLURIS o projeto “Daime Eterno”, que tinha como objetivo produzir o Daime em forma agrícola para suprir a expansão. Neste sentido, em 1988 quando retornei de minha primeira visita ao Céu do Mapiá, sede do CEFLURIS localizada no extremo sul do Estado do Amazonas, às margens do Igarapé Mapiá, no município de Pauini, trouxe comigo um pacote com as lindas sementes do cipó *Jagube*. Não sei se foram as primeiras a serem trazidas para Florianópolis, mas sei que estavam nos primórdios da iniciativa de criar uma produção agrícola das plantas.

Estas iniciativas se desdobraram numa modificação importante de *éthos*, já que implicava numa transformação do perfil dos participantes das religiões de coletores das plantas silvestres, para agricultores de plantas domesticadas. Ou seja, a crescente ausência das plantas em situação silvestre e a também crescente demanda internacional vai justificando e subsidiando o investimento em grandes lavouras, o que implica em significativa mudança sócio-simbólico-econômica.

Esta última modificação tem desdobramentos muito evidentes. Como no neolítico, pessoas que utilizam *ayahuasca*, antes coletores das plantas na floresta passam gradativamente a se tornarem agricultores. Primeiro, coletores-caçadores eram pessoas que se deslocavam, exploravam e conheciam o ambiente em sua volta, aprendiam a conviver e a se preocupar com a manutenção das reservas dos recursos que utilizavam.

A passagem para a vida vegetativa e a expansão do uso de alimentos provindos de monoculturas, fez com que se verificasse uma crescente fragilização óssea (Chichir et al., 2014), e certamente uma fragilização simbólica decorrente da crescente falta de experiência com, e conhecimento sobre, o ambiente. A vida vegetativa estimulou também a acumulação de bens e o advento da propriedade privada.

Além disso, há autores que argumentam que a agricultura foi desenvolvida por mulheres que à espera de seus companheiros, que caçavam e coletavam, observaram que as plantas, particularmente as alimentícias e as medicinais, podiam ser cultivadas e multiplicadas, conforme afirma Ehrenberg (1989).

Em uma alusão sumária a esta hipótese, se pode pensar que o Gênesis é uma narrativa anti-agricultural. Adão e Eva viviam no Jardim do Éden de onde obtinham o que necessitavam para sua sobrevivência. Na teo(lo)gi(ria) implícita do mito, Eva teria rompido esta relação considerada harmoniosa, rompimento representado por seu ato de colher o fruto proibido da Árvore do Conhecimento e oferecê-lo a Adão. Talvez o conhecimento a que se refere o mito seja o conhecimento da agricultura. A agricultura não só representou o estabelecimento de uma jornada periódica de trabalho como também potencializou o conflito. A agricultura sedentarizou a humanidade, territorializou domínios e criou a disputa por estes domínios: as terras mais férteis, os locais de clima mais adequado, a possibilidade de agregar maior número de pessoas e assim estabelecer o poder temporal.

No mesmo sentido, o primeiro conflito narrado no Gênesis tem a ver com a agricultura, mesmo que não ainda sobre o domínio da terra. Filho de Adão e Eva, Caim era agricultor, e matou Abel por Deus ter aceitado a oferta de Abel, que era um pastor, uma ovelha sacrificada. Enquanto Caim havia oferecido os frutos da terra e de seu trabalho.

Sem me alongar na abordagem do mito, a narrativa bíblica parece ser relacionada com uma rejeição divina da agricultura.

Além disso, a organização da produção na agricultura estimula a divisão do trabalho e a fragmentação do conhecimento consequente, já que a especialização das tarefas da lavoura estimula a hierarquia entre especialistas-intelectuais que planejam as tarefas e os trabalhadores considerados manuais. Ainda, caçadores-coletores estavam submetidos a uma limitação de suas possibilidades de transporte. Um coletor só pode obter recursos que pode carregar. Com a agricultura, criaram-se as condições operacionais para a produção de excedentes que estimularam, por sua vez, a disponibilidade de recursos para comercialização.

Um inevitável desdobramento deste processo é a domesticação das plantas silvestres. Como o desaparecimento de inúmeras variedades de tabaco que foram sendo extintas pelo cultivo agrícola da planta *Nicotiana tabacum*, promovido pela indústria do cigarro. O que se poderia chamar de agriculturação da produção das plantas utilizadas para se fazer a *ayahuasca* pode se desdobrar na extinção gradativa de variedades (particularmente da *Banisteriopopsis caapi*), com que as plantas se apresentam quando silvestres.

Um reflexo desta modificação é que a coleta de plantas silvestres se desdobrava em obter plantas que haviam se desenvolvido em nichos diversos e compostos de condições climáticas e botânicas que lhes proporcionava uma constituição morfológica e bioquímica também diferenciada. Havia na época o reconhecimento de inúmeras formas de apresentação ao *jagube*. Lembro que em minha pesquisa de campo fui informado que os daimistas do CEFLURIS reconheciam como aquelas que mais utilizavam três espécies de *jagube*, arara, general e peixe. Outros nomes menos mencionados era caboclinho e ouro.

As plantas tinham como mencionado características morfológicas e bioquímicas diversas (Morton, 1931 apud Hoehne, 1939). Lembro que o arara era mais avermelhado e era considerado o Daime dos Caboclos. E que o peixe era mais amarelado, era chamado de “*jagube* do Mestre”. O “*jagube* arara” era considerado mais “de limpeza”, e o peixe, “de mirações”. Recentemente ouvi que o preferido de Raimundo Irineu Serra, conhecido como Mestre Irineu e reconhecido com o fundador da linha da qual derivou o CEFLURIS era o Daime que promovia as mirações em cor dourada, que poderia ser associado às tonalidades amareladas do *jagube* peixe.

A *ayahuasca* e a pandemia

Por último, menciono numa nota sumária uma transformação profunda e grave em relação à *ayahuasca* que conheci nos anos 1980s, não só para as Religiões do Daime, mas para a humanidade: a Pandemia da Covid-19, de 2020¹¹. No momento que escrevo, e que esta Pandemia ainda está em curso, são inúmeras repercussões que se pode constatar na vida e na fluência dos agrupamentos daimistas e ayahuasqueiros que registro, mas que não seria possível analisar aqui: (1) sobre os trabalhos espirituais

¹¹ A Pandemia do COVID-19, causada por um vírus até então desconhecido, provocou uma transformação profunda nas relações sociais e políticas, exigindo que as autoridades determinassem medidas de isolamento social, uso de máscaras de proteção, esforços para a invenção e produção de uma vacina em todo o planeta.

presenciais, estes foram suspensos (pelo menos nos centros localizados em cidades); (2) sobre a criação de “canais” de redes sociais e *Streaming* com os quais daimistas fizeram “transmissões” e “lives”. O mais significativo é que estas transmissões estão sendo veiculadas também como “trabalhos espirituais”; (3) sobre a circulação de daimistas, que transitavam entre os centros daimistas, inclusive transportando o Daime para os trabalhos em países em que a bebida não é produzida, e que agora tem esta circulação suspensa; e (4) em relação à linha de Sebastião Mota de Melo, a suspensão dos festejos presenciais que celebrariam em um grande evento, previstos e programados para ocorrerem no Céu do Mapiá, e que iria reunir “daimistas de todo o planeta”.

Assim, no dia 07 de outubro de 2020 foi realizado via Internet um hinário em parte virtual, em homenagem e comemoração dos cem anos da data de nascimento de Sebastião Mota de Melo, falecido em 19 de janeiro de 1990. O “Velho Mota” foi a principal liderança da linha daimista popularizada como “Santo Daime”, “CEFLURIS”, agora organizada em torno da Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU).

O evento foi divulgado e transmitido pelos sites “Canal *Jagube*” e “Radio *Jagube*”, no *Facebook* e no *Youtube*. Um protocolo fundamentado na Lei Geral de Proteção de Dados Pessoais, e assinado pela Secretaria Geral do ICEFLU foi exibido e só poderiam participar quem concordava seus termos.

No Céu do Mapiá, o evento se inicia com uma imagem de um pequeno grupo de mulheres e um homem, músico. As orações de abertura do trabalho espiritual, e a leitura da prece esotérica Consagração do Aposento foram feitas pelas mulheres. A execução dos hinos era alternada com imagens dos diversos locais do planeta conectados via a plataforma *Zoom*. Houveram em torno de 300 dispositivos conectados, tendo a transmissão extraordinariamente durado mais de 12 horas, da manhã até a noite daquele dia. O evento concluiu-se com as orações de encerramento e palavras do atual líder da ICEFLU.

Definitivamente vai se delineando o que me referi como o “fim” da *ayahuasca* como a conheci nos anos 1980s. O sentido de “Nova Era” para a humanidade, enunciado que os daimistas adotaram de suas experiências contemporâneas, para a época que vivemos está de fato se configurando.

Interrogações finais

Embora este não seja um estudo etnobotânico, se pode supor que plantas cultivadas e plantas silvestres passam por processos diferenciados que implicam em modificações morfológicas na sua composição química. Além disso, ao selecionar espécies para cultivo e uso, há uma evidente restrição às diversas possibilidades de ocorrência de diferenciações nos indivíduos, desdobrando desta forma uma modificação dos componentes bioquímicos, e dos efeitos que produzem quando utilizados. De certa forma esta restrição também se desdobra em transformações nas dinâmicas de utilização das plantas, e reduz as possibilidades de variação e do controle das experiências vividas. Então, pensar o quanto influenciou a transformação dos coletivos ayahuasqueiros de coletores para agricultores parece ser bastante significativa. Se pensarmos nas repercussões destas transformações num eventual constrangimento de formas tradicionais, e assim da gradativa redução da pluralidade cultural dos usos de substâncias derivadas da *ayahuasca*, assim como morfológica e populacional das plantas, a situação é preocupante.

E de fato, quem têm se mostrado mais preocupados com esta redução são o(a)s biólogo(a)s (Coe II, 2018).

Neste sentido, há muito(a)s pesquisadore(a)s preocupado(a)s em somente legitimar/legalizar o uso da *ayahuasca* na sociedade urbano-industrial. Em alguns casos, inadvertidamente, divulgam e promovem a “relevância científica” de estudos sobre os efeitos bioquímicos da *ayahuasca*. Indireta, implícita e talvez ingenuamente, divulgam enfaticamente suas propriedades antidepressivas e terapêuticas legitimando uma abordagem biomédica da substância. Estariam estimulando desta forma a indústria farmacêutica a se apropriar das plantas e de seus princípios ativos para produzir drogas para o mercado?

Se a *ayahuasca*, ou seus princípios ativos forem industrializados como medicamento antidepressivo, a pergunta que fica: que *ayahuasca* é esta? Certamente não é a que conheci nos anos 1980s, quando a bebida era utilizada por grupos indígenas e não-indígenas num contexto denso e rico, em que o uso da bebida é acompanhado por conhecimento tradicional e ritual fundamentais para as populações usuárias. Ou será esta *ayahuasca* apenas resultado de áreas agriculturáveis comercialmente, um fármaco patenteado que pode ser biomedicalizado e utilizado num consultório médico?

Em suma, esta é uma interrogação que um futuro não tão distante, ao que parece, será capaz de responder.

Referências

- ALVERGA, Alex Polari de. *O livro das mirações*. Rio de Janeiro: Editora Record, 1984.
- BURROUGHS, William; GINSBERG, Allen. *Cartas do Yagé*. Porto Alegre: L&PM, 1984.
- COE II, Michael Anthony. *Theories and major hypothesis in ethnobotany: cultural keystone species, utilitarian redundancy, ethnobotany of the Shipibo-Konibo, and effects of harvest*. 78f. Doutorado em Botany-ethnobotany track (ecology, evolution, and conservation biology) pela University of Hawaii at Manoa. Honolulu, 2018.
- EHRENBERG, Margaret. *Women in prehistory*. London: British Museum Publications, 1989.
- FRÓES, Vera. *História do povo de Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa, 1986.
- GOULART, Sandra; LABATE, Beatriz. Da Amazônia ao norte global e de volta: as várias Ayahuascas da II Conferência Mundial da Ayahuasca. Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. *Anais...* Bogotá, 2017, p. 1-23.
- GOW, Peter. Cinema da floresta. *Revista de Antropologia*, v. 38, n. 2, p. 37-54, 1995.
- GROISMAN, Alberto. “*Eu venho da floresta*”: ecletismo e práxis xamânica daimista no Céu do Mapiá”. 282f. Mestrado em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1991.
- GROISMAN, Alberto. *Eu venho da floresta*. Florianópolis: EdUFSC, 1999.
- GROISMAN, Alberto. *Santo Daime in the Netherlands: an anthropological study of a newworld religion in a European setting*. 317f. Doutorado em Social Anthropology pela University of London. Londres, 2000.
- GROISMAN, Alberto. The new furnace: science, technology, plasticity and religious life. In: PALMISANO, Stefania; PANOFINNO, Nicola (Eds.). *Invention of tradition and syncretism in contemporary religions: sacred creativity*. Cham: Springer, 2017.
- GROISMAN, Alberto. “Eles pensam que vem estudar o Daime. De fato, vem conhecer a si mesmos”: sobre caminhos, descaminhos e inteligibilidades antropológicas. *ResearchGate*. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/3djSDyU>. Acesso em: 20 jan. 2020.
- HOEHNE, Frederico Carlos. *Plantas e substâncias vegetais tóxicas e medicinais*. São Paulo: Graphicals, 1939.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

LEITE, Marcelo. Pesquisadores reagem a patentes de drogas psicodélica extraídas de fungos. *Folha de S. Paulo*. 23 dez. 2018. Disponível em: <https://bit.ly/30U0wG9>. Acesso em: 20 jan. 2020.

MORTON, Conrad Vernon. Notes on yagé, a drug plant of southeastern Colombia. *Journal of the Washington Academy of Sciences*, v. 21, n. 20, p. 485-488, 1931.

NICHOLAS, Eduardo. História das marcas: como surgiu a Coca-Cola. *Webinsider*. 2009. Disponível em: <https://bit.ly/34KdJ5v>. Acesso em: 20 jan. 2020.

OTT Jonathan. *Ayahuasca analogues: pangaen entheogens*. Kennewick: Jonathan Ott Books, 1994.

PEREIRA, Marta; MELLO, Samantha de. Ayahuasca: commerce équitable for the empowerment and protection of indigenous people's intellectual property rights. *Revista Brasileira de Direito Animal*, v. 14, n. 3, p. 20-41, set./dez. 2019.

SILVA, Clodomir Monteiro da. O Palácio de Juramidan: o Santo Daime, um ritual de transcendência e despoluição. 194f. Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1983.

SPRUCE, Richard. *Notes of a botanist on the Amazon & Andes*: being records of travel on the Amazon and its tributaries, the Trombetas, Rio Negro, Uaupés, Casiquiari, Pacimoni, Huallaga, and Pastasa; as also to the cataracts of the Orinoco, along the eastern side of the Andes of Peru and Ecuador, and the shores of the Pacific, during the years 1849-1864. London: Macmillan, 1908.

STANDISH, Leanna. Can and should Ayahuasca become part of western medicine? *Kaphi*. 26 maio 2019. Disponível em: <https://bit.ly/30T0zBY>. Acesso em: 20 jan. 2020.

STAUB, Ênio. *Entrevista concedida a Alberto Groisman*. Florianópolis, dez. 2011.

WISER, Glenn. U.S. patent and trademark office reinstates Ayahuasca patent flawed decision declares open season on resources of indigenous peoples. *CIEL*. 25 jun. 2001. Disponível em: <https://www.ciel.org/wp-content/uploads/2015/06/PTODecisionAnalysis.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2020.



Disponível em:

<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=589282055012>

Como citar este artigo

Número completo

Mais informações do artigo

Site da revista em redalyc.org

Sistema de Informação Científica Redalyc
Rede de Revistas Científicas da América Latina e do Caribe,
Espanha e Portugal
Sem fins lucrativos acadêmica projeto, desenvolvido no
âmbito da iniciativa acesso aberto

Alberto Groisman

**O fim da Ayahuasca? (pelo menos como conheci a bebida
e seu uso nos anos 1980s): saberes e transformações**
**The End of Ayahuasca? (at least how I had known the
drink and its use in the 1980s): knowledge and
transformations**

**¿El fin de la Ayahuasca? (al menos cómo conocí la bebida
y su uso en la década de 1980): saberes y
transformaciones**

Revista NUPEM (Online)

vol. 13, núm. 28, p. 194 - 212, 2021

Universidade Estadual do Paraná,

ISSN-E: 2176-7912

DOI: <https://doi.org/10.33871/nupem.2021.13.28.194-212>