

AYAUHASCA: USOS E ESTATUTOS

O uso ritual de ayahuasca, *organizado por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo. Campinas: Mercado de Letras, 2002, 686 pp.*

Mauricio Fiore

A publicação de uma coletânea envolve riscos proporcionais ao grau de ambição dos organizadores. No caso de *O uso ritual de ayahuasca*, organizado pelos antropólogos Beatriz Labate e Wladimir Araújo, os objetivos da empreitada parecem ter sido atingidos, não obstante os problemas que podem ser apontados nos 25 artigos (além da Introdução) que compõem o livro. O primeiro objetivo, publicar os trabalhos apresentados no I Congresso sobre Uso Ritual da Ayahuasca, realizado na Unicamp em novembro de 1997, foi ainda incrementado, já que mais da metade dos artigos foram escritos por pesquisadores que não participaram do evento. A pretensão mais audaciosa, fazer um balanço das pesquisas e debates sobre o uso da ayahuasca, gerando discussões sobre o tema, obteve um resultado satisfatório. Os pesquisadores que lidam especificamente com a questão devem encontrar lacunas — o que não é surpreendente em uma coletânea desse tipo —, mas o importante é que, para pesquisadores ou quaisquer outros interessados, o livro não apenas serve como uma sofisticada e ampla introdução ao tema, como também passa ser uma obra de referência.

"Ayahuasca", termo quíchua que significa algo como cipó dos mortos ou dos espíritos, é um dos nomes dados à bebida preparada com a infusão de dois

ingredientes principais, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Seu uso por nativos sul-americanos da região amazônica é pré-colombiano e tem propriedades psicoativas, ou seja, interfere de alguma maneira no sistema nervoso central do ser humano. Tal propriedade seria resultado da ação da DMT (dimetiltriptamina) presente nas folhas do arbusto e das B-carbonilas e outras substâncias presentes no cipó. Embora a DMT possa ser rapidamente neutralizada quando ingerida oralmente, as B-carbolinas agem diretamente nos neuroreceptores que a neutralizam, abrindo caminho para a sua atividade cerebral, o que explicaria seu efeito psicoativo. No início do século XX, durante a grande onda migratória para a Amazônia, movida primordialmente pela borracha, o contato com os índios fez que os "brancos" incorporassem a ayahuasca em suas crenças religiosas e práticas terapêuticas. A primeira seita fundamentada no consumo da bebida é fundada por Raimundo Irineu Serra entre as décadas de 1920 e 30, e a partir daí outras seitas são fundadas, até que na década de 1960 passam a atrair habitantes dos grandes centros urbanos, expandindo o uso da bebida pelo Brasil e pelo mundo.

O conjunto de certezas gerais e introdutórias parece terminar aí. Controvérsias e debates que envolvem as diferentes disciplinas científicas, dogmas religiosos e concepções jurídicas fazem da ayahuasca e seu consumo um tema profícuo, que o livro de Labate e Araújo desenvolve em três grupos de artigos: o primeiro trata do uso indígena ou "nativo" da bebida, num diálogo direto com a etnologia; o segundo percorre as diferentes seitas que conferem à bebida papel central, como o Santo Daime e a União do Vegetal; e um conjunto final de artigos aborda aspectos psicofarmacológicos da ayahuasca. Se um dos objetivos do livro era travar diálogo com outros

pesquisadores que não apenas os especialistas no tema, é isso que buscaremos aqui, ao discutir, mesmo que brevemente, os dados e as análises da obra.

Os artigos da primeira parte do livro descrevem sistematicamente o formato dos rituais que envolvem o uso da ayahuasca — ou "*yagé*", nome dado à bebida por algumas tribos amazônicas. A discussão de temas clássicos da etnologia como xamanismo e antropomorfismo associa-se ao debate sobre o consumo de alucinógenos por tribos indígenas. Os artigos de Pedro Luz e Esther Langdon abordam o significado do uso da bebida em diversas tribos amazônicas, que conformaria uma espécie de "psicointegridade" (Langdon, p. 68), ou seja, um tipo de vínculo social primordial estabelecido por essa prática (Luz, p. 63). O ritual de ingestão da ayahuasca culminaria no momento em que a vida cotidiana é ultrapassada para se atingir um mundo de "verdade" (Luz, p. 61), onde todos os elementos da natureza estariam numa mesma dimensão.

Nessa mesma linha, os artigos de Bárbara Keifenheim e de Luis Eduardo Luna buscam inserir o uso de ayahuasca no sistema cosmológico das sociedades indígenas, escapando da separação evolucionista entre magia e religião, responsável por uma série de equívocos no entendimento de rituais xamânicos ou equivalentes. O primeiro percebe entre os kaxinawás um ritual sinestésico em torno da ayahuasca, não necessariamente xamânico (o que envolveria sobretudo o tabaco), com a retomada de um mito primordial em cuja perspectiva todas as dimensões da natureza estavam ligadas entre si, perspectiva essa que o segundo discute com referência ao antropomorfismo. O artigo de Mariana Franco e Osmildo Conceição revela o aspecto curativo que os seringueiros percebiam na ayahuasca, mais distanciado de um caráter religioso estabelecido.

Completam essa primeira parte dois artigos escritos por profissionais da medicina que, no intuito de defender as "causas" nativas, acabam derrapando nas análises. Germán Zuluaga argumenta que os povos indígenas que descobriram a ayahuasca (localizados segundo ele no "piemonte" amazônico) estariam sendo roubados pelo "homem branco", que tem usado a bebida de maneira "leviana". Muito mais preocupado com "curandeiros charlatães" do que com a biopirataria — questão urgente que ele apenas menciona —, o autor ignora reflexões teóricas das ciências sociais já há muito consolidadas e essencializa em demasia termos como "cultura" e "conheci-

mento", alertando para o roubo cultural da ayahuasca de seu "verdadeiro" contexto indígena tradicional, culturalmente "puro". Seria muito mais proveitosa, talvez, uma discussão acerca dos direitos dos povos indígenas aos conhecimentos farmacológicos que vêm sendo sistematicamente usados pela ciência de maneira muito pouco regulamentada. Jacques Mabit, não obstante um bom levantamento sobre o ritual e os efeitos provocados pela bebida, confunde uma proposta de análise médica ou psicológica com as possíveis revelações visionárias proporcionadas pela ayahuasca. Ao criticar a aplicação do conceito de alucinação aos efeitos da bebida, o que seria um erro ou produto de uma fantasia, o médico francês cumplicia o equívoco de se imaginar que a "eficácia" da ayahuasca é medida pelo grau de veracidade das visões. Sua discussão sobre os potenciais clínicos da bebida é decerto instigante, mas a falta de problematização da relação sujeito-objeto, tão cara à psiquiatria, diminui potencialmente debates mais objetivos.

A segunda e maior parte do livro é dedicada às religiões ayahuasqueiras no Brasil, e já no início do bom balanço bibliográfico feito por Beatriz Labate um fato chama a atenção: somente aqui se desenvolveram religiões populares não-indígenas baseadas no uso da bebida. Embora os fiéis não atinjam expressão demográfica nacional, perfazendo hoje cerca de dez mil (p. 232), essas religiões se tornaram muito visíveis publicamente. Se suas origens remontam ao contato entre os índios e os seringueiros pioneiros que ocuparam a Amazônia, Labate identifica hoje um possível processo de "daimização" das populações nativas, ou seja, o ritual do "santo-daime" (outro dos tantos nomes da ayahuasca) tem atraído os descendentes daqueles que por primeiro teriam apresentado a bebida aos brancos. Englobam-se sob o termo genérico "Santo Daime" aquelas religiões que se dizem fiéis aos ensinamentos primordiais de Mestre Irineu, o Cefluris (Centro Eclético de Fluente Luz Universal) e o Alto Santo, cujas diferenças são bem apreendidas com a leitura do livro.

Oito artigos fazem uma discussão detalhada sobre os elementos simbólicos que compõem o ritual do santo-daime. No caso das novas seitas pode-se observar, ao lado de um processo xamânico, uma fusão de elementos do espiritismo e do umbandismo com uma forte base cristã, mais propriamente católica — e nesse ponto o artigo de Sandra Goulart tem especial interesse, ao ressaltar nas origens dos cultos

ao daime traços de um catolicismo tradicional do interior do Brasil, marcado pelas relações de compadrio e aliança. Entretanto, Clodomir Monteiro relativiza o "sincretismo" que seria a base do Santo Daime, na medida em que a incorporação pode ter-se dado diretamente por descendentes africanos vindos do Nordeste, sem concurso da umbanda ou do kardecismo. Deve-se lembrar também que o contato maciço com populações urbanas a partir da década de 1960, que resultou na expansão do santo-daime para além dos limites amazônicos, também influenciou na organização das seitas, com a incorporação, por exemplo, do uso da maconha. Entre os seguidores de Mestre Sebastião, fundador de uma das linhas daimistas, o Cefluris (MacRae, pp. 455-457), a "santa-maria", nome dado pela seita à maconha, é considerada sagrada.

Se a análise do processo simbólico e da organização do Santo Daime é um ponto forte dos artigos, a falta de distanciamento parece no entanto bloquear discussões mais profundas. Como uma resposta à contínua discriminação sofrida pelo Daime, alguns artigos insistem em partir das respostas da própria crença para legitimar o uso da ayahuasca, de modo que, como afirmou Lévi-Strauss, a teoria nativa acaba servindo de explicação da realidade justamente por parecer mais próxima da realidade que se quer explicar¹. Assim, o ritual passa a ser hipervalorizado: ora argumenta-se que só por meio dele se poderia, de fato, sair do território das simples alucinações (Monteiro, p. 389), ora se fazem juízos de valor que divisam bons e maus usos de substâncias psicoativas, situando-se o Daime no primeiro caso (Dias, p. 422). O mesmo pode ser dito dos artigos que tratam da União do Vegetal, dois deles escritos por membros da organização e um outro por um ex-membro. Nenhum deles escapou de um tom panfletário que impede uma reflexão analítica para além de uma questão ociosa: "a UDV é boa ou ruim?" — a ponto de o livro estar sofrendo uma interpelação judicial da própria UDV. De qualquer maneira, a densidade descritiva dos artigos dá condições ao leitor de dominar razoavelmente as formas das grandes religiões ayahuasqueiras do Brasil, estimulando futuras pesquisas.

A discussão médico-farmacológica é o centro da última parte do livro. Um tanto irregulares, esses últimos cinco artigos representam muito mais um caminho por onde podem ser trilhadas novas pesquisas do que uma fonte de dados conclusivos. A UDV dá a tônica dos três primeiros textos. Interessado em demonstrar a "positividade" do uso da "hoasca" (nome usado pelos seguidores de Mestre Gabriel, fundador da UDV), o Departamento Médico-Científico da seita tem estimulado a produção de pesquisas entre seus membros: de testes psiquiátricos a estudos clínicos gerais, procura-se demonstrar insistentemente que entre eles a hoasca não afeta em nada uma vida saudável; ao contrário, propiciaria, entre outros benefícios, a abstinência em dependentes de outras "drogas". O artigo do multidisciplinar Benny Shanon é audacioso em demasia: busca demonstrar que certos arquétipos universais são trazidos à tona quando acionados pela ayahuasca. A discussão é, de fato, interessante, mas a psicologização radical do autor — "o estudo da ayahuasca pertence, em primeiríssimo lugar, ao domínio da psicologia e, mais especificamente, à psicologia cognitiva" (p. 633) — não leva em consideração diversos trabalhos antropológicos que já trataram do tema de maneiras bem diversas. Encerrando o livro, quem busca uma discussão específica sobre a farmacologia da DMT — na ayahuasca como em outras plantas — vai encontrar no artigo de Jonathan Ott um excelente estudo introdutório.

Se o objetivo dessa parte do livro era trazer o peso dos estudos psicofarmacológicos, uma sugestão para futuros trabalhos talvez caiba aqui: a inclusão de uma discussão mais profunda sobre o conceito de alucinógeno, no qual o ayahuasca se insere em termos gerais, que está longe de estar resolvida e se enquadra diretamente na relação entre ciências médicas e sociais. Basta lembrar que, enquanto muitos estudiosos ou membros das religiões ayahuasqueiras preferem usar o termo "enteógeno", ligado diretamente a uma concepção mística das chamadas "plantas de poder", a medicina usa termos como, além do próprio "alucinógeno", "psicodisléptico", "psicotomimético" ou "psicolítico"².

(1) Lévi-Strauss, Claude. "Uma introdução à obra de Marcel Mauss". In: Mauss, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU, 1974 (esp. pp. 25-26).

(2) Ver por exemplo Karniol, Isac G. "*Cannabis sativa* e derivados". In: Seibel, Sérgio D. e Toscano, Alfredo Jr. (orgs.). *Dependência de drogas*. São Paulo: Atheneu, 2000; Carneiro, Henrique. *Amores e sonhos da flora: afrodisíacos e alucinógenos na botânica e na farmácia*. São Paulo: Xamã, 2002.

Façamos por fim uma reflexão a respeito de um tema que poderia ter sido mais debatido ao longo da coletânea, e que só foi tocado pelo artigo de Edward MacRae, na verdade um pleito pela tolerância para com as religiões ayahuasqueiras. A lógica que parece nortear os artigos do livro é a de que o uso da ayahuasca não pode ser visto como um consumo qualquer de psicoativos, por envolver rituais religiosos tradicionais. O próprio título do livro restringe o tipo de uso de ayahuasca — ritual — que se pretende discutir. Ora, os rituais são um objeto clássico das ciências sociais, principalmente da antropologia, mas cuja definição precisa não é consensual. O fato de os rituais terem sido pensados primariamente como diretamente relacionados aos aspectos religiosos ou místicos não deve levar à falsa idéia de que estão sempre relacionados aos domínios do sagrado³. Para Edmund Leach, pode-se entender ritual como um ato ou uma sucessão de atos prescritos e não-instintivos que não se explicam racionalmente, dado que nesse caso, segundo ele, a idéia de racionalidade deve ser relativizada: "Um psiquiatra pode qualificar de 'ritual privado' o contínuo lavar as mãos de um neurótico compulsivo, ao passo que para este se trata de um procedimento higiênico racional"⁴.

Além disso, é necessário lembrar que em 1986, depois de um rigoroso processo repressivo movido contra o uso da bebida, a ayahuasca foi autorizada pelo (extinto) Conselho Nacional de Entorpecentes. Após uma forte movimentação reivindicatória por parte das diversas religiões ayahuasqueiras — e com base num estudo que, envolvendo antropólogos, psicólogos, médicos, policiais, juristas etc., chegou à conclusão de que o uso de ayahuasca não oferecia riscos aos participantes dessas seitas —, estabeleceu-se a descriminalização do seu uso específico em rituais religiosos, em nome da preservação das liberdades religiosas constitucionais. Isentaram-se de proibição as duas plantas usadas na preparação da bebida, mas não a DMT isoladamente, seu principal psicoativo, que continua proscria até hoje. Esse estatuto especial da ayahuasca tem enfrentado contestações, e em 31 de dezembro de 2002 a Secretária Nacional Antidrogas convocou um novo estudo sobre o assunto.

No entanto, parece-me equivocado imaginar que tais peculiaridades do uso de ayahuasca impeçam o tratamento da questão mediante uma discussão mais ampla e profunda, que envolva o consumo contemporâneo de substâncias psicoativas legais e ilegais. Por isso o artigo de MacRae — que prossegue uma reflexão já desenvolvida em outro trabalho⁵ e cujos estudos tiveram papel central na luta pela legalização do uso religioso da ayahuasca — ressalta o papel do controle social exercido internamente entre os membros do Santo Daime, que evita um padrão de uso destrutivo da bebida. Os conceitos trabalhados por MacRae se inspiram em estudos do médico norte-americano Norman Zinberg e do cientista social holandês Jean-Paul Grund, que perceberam entre usuários de substâncias psicoativas três elementos decisivos na definição do que se poderia chamar "padrão de uso": a substância utilizada, o *setting* e o *set*⁶. Grosso modo, pode-se resumir assim: os efeitos bioquímicos desejados e que cada substância específica proporciona, que variam decisivamente; o *setting* seria o contexto social do uso, o ambiente em que se consome a substância e a maneira pela qual ela é adquirida; já o *set* é entendido como as características individuais do usuário, o que envolve sua concepção de mundo e características psicológicas. Outro trabalho anterior, de Howard Becker, identificou entre usuários de maconha norte-americanos uma rede de informações sobre os efeitos da erva que servia como conhecimento comum passado de usuários experientes para novatos, impedindo que se mantivessem certas condições e formas de uso consideradas negativas⁷.

Esses exemplos demonstram as possibilidades de um debate mais profundo nos estudos sobre a ayahuasca e outros psicoativos. A separação hierárquica entre o que seria do domínio do religioso e o que seria secular faz que a discussão sobre o consumo da ayahuasca se distancie do debate mais profícuo sobre o consumo de substâncias psicoativas no mundo contemporâneo. A suspensão da proibição da bebida, por se basear exclusivamente na idéia de

(5) MacRae, Edward. *Guiado pela Lua*. São Paulo: Brasiliense, 1992.

(6) Zinberg, Norman. *Drug, set and setting*. New Haven: Yale University Press: 1984; Grund, Jean-Paul C. *Drug use as a social ritual*. Roterda: IVO, 1998.

(7) Becker, Howard S. *Outsiders: studies in the sociology of deviance*. Nova York: The Free Press, 1966.

(3) Cf. Benedict, Ruth. "Ritual". In: *Encyclopedia of the social Sciences*. Nova York: Macmillan, 1948, p. 396.

(4) Leach, Edmund. "Ritual". In: *Enciclopédia internacional de las ciencias sociales*. Madri: Aguilar, 1976, pp. 383-384.

liberdade de culto religioso, criou uma contradição com conseqüências na própria relação entre as religiões ayahuasqueiras, além de ameaçar a pétrea separação entre as religiões, o indivíduo e o Estado. Os conflitos entre a UDV e suas congêneres, que envolve inclusive o uso de maconha, evidencia que o Estado, ao conferir liberdade exclusiva a determinadas religiões pelo fato de possuírem sentido apenas em seu contexto, dá a essas religiões o poder de decidir o que é um ritual "de verdade" e o que não é, bem como veta ao indivíduo a liberdade de escolher ante qualquer forma de percepção mística, religiosa ou filosófica, mesmo que ela seja inteiramente inédita.

É evidente que a liberação do consumo de ayahuasca representou um avanço inédito ao considerar de fato a influência de fatores socioculturais na política oficial sobre substâncias psicoativas⁸, mas hoje assistimos a uma disputa por determinada pureza ou verdade religiosa que, como é bem sabido pela antropologia, não pode ter vencedores. Numa analogia grosseira, poderíamos pensar num Estado que proibisse o consumo de álcool para todos os cida-

dãos com a exceção dos cultos cristãos, mas apenas aqueles autorizados pelo Vaticano, excluindo por exemplo os rituais da Igreja Ortodoxa... Se em determinado momento foi estratégico o argumento da liberdade religiosa para que a própria sobrevivência dos grupos fosse garantida, já está na hora de ayahuasqueiros e pesquisadores encararem a questão de um ponto de vista mais amplo, que não exclua a riqueza do repertório social e religioso que envolve o uso de ayahuasca e tente pensá-lo no interior de uma sociedade que não permite ao indivíduo escolher quais substâncias pode usar, seja por proibi-las, seja por estimulá-las. Como afirma o próprio MacRae, isso é necessário "para fazer face a visão, ainda predominante em nossa sociedade, que insiste em abordar o tema do uso de psicoativos de maneira simplista, atentando somente para definições de cunho farmacológico, deixando de dar a devida importância a suas dimensões psíquicas e socioculturais e manifestando grande intolerância perante a idéia de que possa haver um emprego espiritual de qualquer dessas substâncias, todas elas genericamente consideradas 'drogas'" (p. 458).

(8) Cf. MacRae, Edward. "A importância dos fatores socioculturais na determinação da política oficial sobre o uso ritual de ayahuasca". In: Zaluar, Alba. *Drogas e cidadania: repressão ou redução de danos*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Maurício Fiore é mestrando em Antropologia pela FFLCH-USP e membro do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos.