

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NO URUGUAI TAMBÉM HÁ SANTO DAIME:
ETNOGRAFIA DE UM PROCESSO DE TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA

JUAN SCURO

Porto Alegre

2012

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

NO URUGUAI TAMBÉM HÁ SANTO DAIME:
ETNOGRAFIA DE UM PROCESSO DE TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA

JUAN SCURO

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social como requisito
parcial à obtenção do grau de
Mestre em Antropologia Social

Orientador: Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Porto Alegre
Fevereiro, 2012

NO URUGUAI TAMBÉM HÁ SANTO DAIME:
ETNOGRAFIA DE UM PROCESSO DE TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA

JUAN SCURO

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social como requisito
parcial à obtenção do grau de
Mestre em Antropologia Social

Banca Examinadora:

Ari Pedro Oro – Orientador (UFRGS)

Airton Jungblut (PUC-RS)

Alberto Groisman (UFSC)

Emerson Giumbelli (UFRGS)

À minha família.

AGRADECIMENTOS

A lista seria bem longa se fosse mencionar aqui todas as pessoas que de uma ou outra forma, sabendo ou não, contribuíram para que este trabalho se materializasse.

Agradeço infinitamente minha família, meu pai e minha mãe, por terem me posto no mundo e me apoiado em tudo o que empreendi. Obrigado. A Lucia e Nacho, meus irmãos, por terem me acompanhado e cuidado, cada um à sua maneira, desde que estou neste mundo. Obrigado para você também Cristina.

Gostaria muito de agradecer, pela paciência, confiança, acompanhamento e sutileza na orientação, o meu orientador, Prof. Dr. Ari Pedro Oro. Muito obrigado pela sua justa orientação.

A todos e a cada um dos professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul com os quais tive o privilegio de ter aulas, aprendi (ou melhor, estou aprendendo) muito de cada um deles, especialmente a Prof. Dra. Cornelia Eckert, pelo apoio que sempre me deu.

Gostaria de agradecer a todos os bons professores que tive na Facultad de Humanidades da Universidad de la República, no Uruguai. Junto a eles dei meus primeiros e mais importantes passos na antropologia. Agradeço muito especialmente ao meu Mestre, o Prof. Dr. Nicolás Guigou. Quero também agradecer ao iminente antropólogo que abriu os caminhos, nas trevas, dos estudos antropológicos sobre religião no Uruguai; meu profundo reconhecimento e agradecimento ao Professor Titular Renzo Pi Hugarte. Agradeço também à Prof. Dra. Sonia Romero.

Ao Prof. Dr. Néstor Da Costa, Prof. Dr. Rafael Bayce, Prof. Dr. Alberto Groisman, pela sua disponibilidade em me alcançar os seus próprios trabalhos.

A todas as pessoas que integram o Núcleo de Estudos da Religião (NER) do PPGAS da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, muito obrigado.

Aos membros da banca examinadora desta dissertação, Prof. Dr. Airton Jungblut, Prof. Dr. Alberto Groisman, Prof. Dr. Emerson Giumbelli e, mais uma vez, Prof. Dr. Ari Pedro Oro

Aos colegas da turma de mestrado e doutorado de 2010, pelas horas compartilhadas e as muitas trocas, muito especialmente Pedro e Jéssica pela amizade. À Jessica devo um enorme agradecimento pela sua companhia, ajuda, carinho, infinita paciência e muito mais; sua companhia faz a vida muito mais prazerosa. Agradeço também ao pessoal do “Ap. 1”, pela amizade e apoio.

Esse trabalho não teria sido possível sem a colaboração de todos os daimistas com os quais interagimos ao longo da pesquisa. Agradeço enormemente Ernesto Singer, dirigente da igreja Céu de Luz em Montevideu. Ele me abriu as portas de sua casa, trabalho, igreja e tornou possível esse trabalho. Muito obrigado mesmo, a ele e sua esposa, Alejandra, por terem permitido minha entrada em suas vidas. Obrigado a seus filhos Sebastián, Jerónimo e Clara. Sou muito grato a Stella, Cândida, Guillermo, Noé e Virginia, por terem me permitido, eles também, entrar nas suas casas e compartilhar muitas de suas experiências. Agradeço a toda a comunidade daimista de Céu de Luz.

Outra pessoa que tornou possível esse trabalho é Wilton Souza, dirigente da igreja CHAVE de São Pedro, em Porto Alegre. Ele também me abriu as portas de sua igreja e do seu espaço para tornar realidade esse trabalho. Agradeço a toda a comunidade de CHAVE, muito especialmente a Thiago e Bruna, eles me abriram as portas de sua casa. Sou grato também a Giulia pelas conversas mantidas.

Agradeço a Jorge Vargas e sua esposa Roselia, da igreja Céu de São Jorge em Santana do Livramento. Eles também me abriram as portas de sua casa.

Finalmente, agradeço à CAPES por permitir me manter em Porto Alegre, a toda a Comissão Coordenadora do PPGAS e a sua secretaria Rosemeri Feijó, por ter a habilidade de fazer com que as coisas mais difíceis se tornem mais fáceis.

Resulta curioso que uma das partes do trabalho que começa a se pensar desde o início da pesquisa, “os agradecimentos”, acaba sendo as últimas palavras digitadas. Por isso, estou esquecendo muitas pessoas que tornaram possível este trabalho, a eles também meu agradecimento.

RESUMO

Este trabalho versa sobre a transnacionalização da religião Santo Daime para o Uruguai a partir da década de 1990. O trabalho mostra como se produziu esta transnacionalização e quais os mecanismos que essa nova alteridade gera num novo contexto nacional. Traça certos aspectos que singularizam o campo religioso uruguaio para compreender o contexto no qual o Santo Daime se insere. Propõe-se identificar traços de uma subjetividade daimista que se transnacionaliza. O conjunto da dissertação evidencia como a modernidade brasileira é produtora de religião. A etnografia começou de forma multissituada, realizada em três igrejas daimistas localizadas em três cidades diferentes: Porto Alegre (Brasil), Santana do Livramento-Rivera (fronteira Uruguai-Brasil) e Montevideu (Uruguai); porém, a ênfase recaiu na comunidade daimista uruguaia. Finalmente propõe, tensionando o próprio método multissituado, uma articulação dos diferentes contextos em questão.

Palavras chave: Santo Daime, Ayahuasca, Uruguai, Brasil, Transnacionalização religiosa.

ABSTRACT

This dissertation deals with the transnationalization of the Santo Daime religion to Uruguay from the 1990s. The work shows how this process occurred and which are the mechanisms that this new alterity mobilize in a new national context. Traces some aspects that singularize the Uruguayan religious field to understand the context in which the Santo Daime is integrated. Aims to identify traces of a daimista subjectivity that is transnationalized. The whole dissertation shows how brazilian modernity is religious producer. The ethnography begins multi-sited, in three daimista churches, located in three different cities: Porto Alegre (Brazil), Rivera-Santana do Livramento (Uruguay-Brazil border) and Montevideo (Uruguay). However, the emphasis was on uruguayan daimista community. Finally propose, stressing the multi-sited method an articulation of the different contexts in question.

Key words: Santo Daime, Ayahuasca, Uruguay, Brazil, Religious Transnationalization.

RESUMEN

Este trabajo trata sobre la transnacionalización de la religión Santo Daime al Uruguay a partir de la década de 1990. El trabajo muestra cómo se produjo este proceso y cuáles son los mecanismos que esta nueva alteridad articula en un nuevo contexto nacional. Traza ciertos aspectos que singularizan al campo religioso uruguayo para comprender el contexto en el que el Santo Daime se integra. Propone identificar trazos de una subjetividad daimista que se transnacionaliza. El conjunto de la disertación muestra cómo la modernidad brasilera es productora de religión. La etnografía comenzó de forma multisituada, en tres iglesias daimistas localizadas en tres ciudades diferentes: Porto Alegre (Brasil), Rivera-Santana do Livramento (frontera Uruguay-Brasil) y Montevideo (Uruguay); sin embargo, el énfasis estuvo en la comunidad daimista uruguaya. Finalmente propone, tensionando el propio método multisituado, una articulación de los diferentes contextos en cuestión.

Palabras clave: Santo Daime, Ayahuasca, Uruguai, Brasil, Transnacionalización

SUMARIO

INTRODUÇÃO	9
Capítulo 1 - RELIGIÃO E MODERNIDADE. TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA E MOVIMENTOS NO CAMPO RELIGIOSO URUGUAIO.....	16
1.1. Religião e modernidade	17
1.2. Transnacionalização religiosa.....	25
1.3. Movimentos no campo religioso uruguaio	32
1.3.1. Um campo ayahuasqueiro uruguaio?	35
Capítulo 2 - AMAZONAS, AYAHUASCA, SANTO DAIME. A CHEGADA DE UM NOVO OUTRO NO URUGUAI.....	39
2.1. O surgimento dos cultos ayahuasqueiros brasileiros.....	40
2.2. Do Mestre Irineu ao Padrinho Sebastião	42
2.3. Continuidades e descontinuidades, a ayahuasca entre indígenas e daimistas	50
2.3.1. Traços de uma subjetividade daimista I: a morte de si.....	56
2.3.2. Traços de uma subjetividade daimista II: voltando à natureza.....	61
Capítulo 3 - O SANTO DAIME NO URUGUAI	67
3.1. A presença do Santo Daime no Uruguai	67
3.2. O surgimento da igreja Céu de Luz.....	70
3.2.1. O pedido de retorno da bebida milagrosa e o herói humilde.....	71
3.2.2. 18 de Abril de 1996	72

3.2.3. A construção da igreja e o novo retiro.....	73
3.3. Personagens, redes, encontros	74
3.3.1. Ernesto	75
3.3.2. A relação com Porto Alegre	79
3.3.3. Wilton	80
3.4. Pertencer à Igreja do Santo Daime	84
3.4.1. Parcerias e desconfortos: ou, os limites da fé.....	85
3.5. Desdobramentos do Santo Daime no Uruguai	89

Capítulo 4 -O DAIME QUE NUNCA CHEGOU E A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO NA FRONTEIRA

95

4.1. Depender do Santo Daime	96
4.2. O Santo Daime que nunca chegou.....	97
4.3. Substâncias itinerantes.....	98
4.4. E a ayahuasca?.....	101
4.5. O processo brasileiro de regulação da ayahuasca.....	104
4.6. O processo uruguaio	108
4.7. A construção de sentido na fronteira	113

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....

122

REFERÊNCIAS

129

ANEXO - Da minha própria experiência com o Santo Daime -

138

INTRODUÇÃO

Começar uma pesquisa antropológica sobre a transnacionalização do Santo Daime implica na interseção de vários eixos temáticos envolvendo temporalidades e áreas geográficas diversas. Disso resulta que o trabalho etnográfico torna-se uma tarefa nada fácil. Um primeiro aspecto relevante nesse processo concerne a relação do antropólogo com o tema e/ou grupo humano escolhidos para desenvolver o projeto de pesquisa. Em meu caso, antes de iniciar este trabalho, não tinha nenhum tipo de relação com o Santo Daime em particular, nem com o mundo *ayahuasqueiro*¹ em geral.

O início desta pesquisa data a meados de 2010. Tinha ouvido falar da *ayahuasca* por ocasião da divulgação de algum encontro sobre a temática no Museu Nacional de História Natural e Antropologia de Montevidéu (minha cidade natal); o tema me chamou a atenção, mas, por algum motivo, não participei do encontro. Só iria ouvir falar do Santo Daime e conhecer alguém que pesquisava em torno dos usos da *ayahuasca* numa reunião do Núcleo de Antropologia Visual da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, quando a Prof. Dra. Silvia Martins, convidada pela Prof. Dra. Cornelia Eckert para apresentar seu trabalho, falou, precisamente, sobre o Santo Daime e a *ayahuasca*. Antes disso, também tinha ouvido dizer algumas vezes (antes de morar no Brasil) que algumas pessoas se reuniam em alguns lugares fora de Montevidéu para tomar *ayahuasca*. De fato, conhecia pessoas que tinham tomado *ayahuasca* em diferentes situações no Uruguai, mas, por vários motivos, o meu contato e conhecimento em relação à substância não tinham passado disso: algum conhecido que tinha experimentado a *ayahuasca*. Fora isso, essa palavra tinha sido ouvida ou lida poucas vezes por mim. Ter ouvido Silvia Martins falar naquela reunião me “encantou” e provocou em mim rapidamente grande interesse para trabalhar. O encantamento daquela fala fez com que começasse um processo de imersão na literatura sobre o Santo Daime, sobre a *ayahuasca*, etc. As primeiras leituras feitas contribuíram bastante para reforçar a admiração pelo tema e produzir uma saudável ansiedade e vontade de aprofundar na

¹ Diremos, por enquanto, que a *ayahuasca* é o resultado da cocção de algumas plantas, utilizada há muito tempo e com diversas finalidades por populações indígenas do Amazonas Ocidental. Essa bebida é, hoje, agente sagrado de um amplo conjunto de expressões religiosas, dentre elas, a religião do Santo Daime. Iremos desenvolvendo ao longo do trabalho diversas abordagens sobre tal substância.

pesquisa. No entanto, começava a perceber que aquelas primeiras informações (na sua maioria, obtidas pela Internet) tinham certo “ar exotizante” que eu mesmo estava reproduzindo, sendo, de certa forma, a própria escolha do tema, sem dúvida, resultado de uma relação de estranhamento e fascinação, produto do encontro entre os meus interesses e as formas pelas quais ia me introduzindo na temática. Endosso, neste sentido, as considerações de Luiz Eduardo Soares quando diz, em relação ao Santo Daime, que ele “encanta, recruta, fascina, mas também inquieta, choca, mobiliza polêmicas e enseja críticas radicais” (Soares, 1990:267).

Comecei a mergulhar na literatura e procurar dados sobre a existência de igrejas do Santo Daime tanto em Porto Alegre quanto em Montevideú. Porto Alegre tinha se transformado na minha cidade, e era interessante abrir uma fresta, uma forma possível de “entrar em campo” no mesmo lugar onde estava morando. De qualquer forma, o interesse em estudar processos relacionados ao Uruguai nunca deixou de existir. Assim, encontrei uma forma de articular ambas as situações, propondo-me certos desafios metodológicos, trabalhando de forma multissituada (Marcus, 1998), embora a ênfase estivesse sempre colocada no Uruguai. Se a proposta de trabalho multissituado pretende ser um desafio à etnografia, não é menor o desafio que ela traz para o pesquisador. As inquietações se somavam à própria linha de pesquisa que vem desenvolvendo há muito tempo meu orientador, o Prof. Dr. Ari Pedro Oro. A ideia de transnacionalização começava a tomar forma.

O Uruguai apresenta algumas características que fazem dele um lugar privilegiado de estudo “do religioso” e – o mais interessante – por motivos diferentes (talvez, diria, radicalmente diferentes) dos que fazem do Brasil outro campo “espetacular” para o estudo dessas temáticas. O processo de formação da nação moderna, coincidente com um reforçado e estudado processo de laicismo radical, fazem do Uruguai um espaço que chama a atenção para estudos em torno das temáticas religiosas.

Estudar a religião do Santo Daime no Uruguai se apresentava como uma forma de contribuição original, pois se trata de um campo pouco explorado. Deter-nos numa manifestação religiosa recente (a existência do Santo Daime como religião não tem ainda um século de vida) chamava muito minha atenção. No Uruguai, tal religião não chega a ter duas décadas de existência.

Comecei o trabalho de campo “propriamente dito” no Uruguai quando conheci Ernesto Singer, dirigente da igreja daimista Céu de Luz, na área metropolitana de

Montevidéu. Começando a mapear um campo de trabalho possível, Ernesto me permitiu entrar em contato com Wilton Souza, dirigente da igreja daimista CHAVE de São Pedro, em Porto Alegre, e ele, por sua vez, me facilitou o acesso a Jorge Vargas, dirigente de Céu de São Jorge na cidade de fronteira (Uruguai-Brasil) Santana do Livramento. Se quisesse trabalhar em torno do processo de transnacionalização da religião do Santo Daime para o Uruguai, tinha, então, um mapa interessante de trabalho, com três igrejas localizadas em três cidades e dois países diferentes, sendo, no terceiro caso, uma cidade de fronteira. O processo de pesquisa, porém, fez com que a atenção se focasse mais no Uruguai.

O Santo Daime é *uma* das formas de uso da *ayahuasca*. Outras apropriações e significações são elaboradas em grupos que “fogem” (por dizer de alguma forma) da religião, formando o que entendo constituir um campo *ayahuasqueiro* uruguaio. Dentro desse campo, é possível encontrar formas de uso da substância por grupos com relativo grau de institucionalização e formalização burocrática, ritual etc., como o Santo Daime. Outros grupos também iniciados dentro do universo do Santo Daime estão presentes no Uruguai, principalmente no litoral norte, sendo, atualmente, a voz mais crítica ao Santo Daime. Também existe um grupo de caráter multiterapêutico que inclui a *ayahuasca* dentre suas ofertas.

Este trabalho, como indica o título, versa sobre o processo de transnacionalização do Santo Daime ao Uruguai e não abrange outras formas de uso da *ayahuasca*. Isso não significa que não se possa identificar, como mencionamos, a existência de um campo *ayahuasqueiro* uruguaio.

Três aspectos (de diferentes ordens, mas relacionados) chamaram minha atenção no início desta pesquisa. O primeiro tinha a ver com a percepção de certas ideias sobre o tema de estudo, das quais eu mesmo era alvo. No próprio meio acadêmico recebi diferentes comentários que não faziam mais do que confirmar as descrições de Luiz Eduardo Soares citadas anteriormente sobre as reações que o Santo Daime provoca, mas, neste caso, as reações confirmavam os aspectos de “choque” e “mobilização” (e não de “encantamento” ou “fascínio”). Não parece simples trabalhar com grupos usuários de algum tipo de “substância modificadora da consciência”, como a *ayahuasca*. Evidentemente, antes de chegar “ao grupo em si”, as “controvérsias” já faziam parte do meu trabalho, lembrando o percurso metodológico escolhido por Emerson Giumbelli ao tentar “fugir” dos “campos clássicos” baseados no estudo de “grupos” (Giumbelli, 2002). Preconceitos, temores, anedotas foram expressas ao longo

do tempo, levando-me a perceber a complexidade e dificuldade do tema no qual estava inserido.

Essas percepções que ia tendo guardam relação com um segundo ponto que gostaria de mencionar. Parece ser que as lógicas de pensamento reinantes, por exemplo, na academia, privilegiam certos tipos de argumentações, apresentação de dados, descrições, enfim, elementos retóricos próprios que legitimam um tipo de discurso e não outro. Por outro lado (sem por isso perderem necessariamente qualidade “acadêmica”), certas tendências apologéticas dificultam a legitimidade desse discurso (apologético) em esferas mais “academicistas”, produzindo também uma retórica própria que pode tender à divergência. No campo dos estudos sobre religião, um exemplo desse “cruzamento” de interesses é expresso por Antônio Flavio Pierucci (1999). Se operarmos uma interseção dos campos de estudo sobre “religião” e “substâncias psicoativas” (como a *ayahuasca*), a problemática da legitimação de tipos de discurso se torna bem mais dificultosa e a probabilidade de produzir discursos divergentes se incrementa consideravelmente.

Produzir um amplo conjunto de pesquisas provenientes de diversas áreas sobre o conjunto dos usos de uma substância como a *ayahuasca*, é, sem dúvida, de relevância ímpar para a constituição e legitimação de um campo de estudos acadêmicos que abordam a temática em questão. No entanto, a mesma legitimidade alcançada pelo acúmulo e qualidade das pesquisas pode, depois de certo tempo, transformar-se num elemento contrário ao próprio processo de legitimação se, no conjunto dessas pesquisas, não se observam matizes relevantes. Talvez, a primeira metade da afirmação de Soares, a parte que fala de “encantamento” e “recrutamento” tenha sido o “motor” de boa parte da produção acadêmica sobre o tema.

Como produzir um trabalho acadêmico sobre essas temáticas que tente conciliar os sentidos encontrados colocados por Soares sobre o Santo Daime? Longe de pretender, com essa pergunta, mostrar uma solução, ela serve para introduzir o terceiro ponto que queria mencionar.

Logo no início da pesquisa, precisava tomar uma decisão de caráter “epistêmico-metodológico”. As primeiras informações com que me deparei ao começar a estudar a *ayahuasca* e a doutrina do Santo Daime diziam respeito à necessidade de tomar *ayahuasca* para participar dos rituais. Essa exigência parecia razoável. No entanto, a própria forma de expressar essas ideias (e de encontrar-me com elas) produzia em mim uma sensação de carregada ênfase e exotização do ritual em si mesmo. De fato, muita

literatura sobre o tema tem dedicado várias páginas à descrição dos diferentes rituais praticados pelas religiões que fazem uso da *ayahuasca*. Entendi que, ao mesmo tempo em que se produzia uma ampla literatura acadêmica sobre essas temáticas, em grande medida elas também ajudavam a reproduzir certa exotização ao enfatizarem os aspectos descritivos dos rituais. A proposta do meu trabalho pretendia, na medida do possível, ser outra, tentando trazer uma contribuição que diferisse da já abundante descrição ritual.

Por alguns meses, considerando tais questões, perguntava-me como seria possível (se isso era possível) desenvolver uma pesquisa em torno do Santo Daime sem ter que tomar o próprio Daime (*ayahuasca*). Se as narrativas lidas e ouvidas sobre o tema enfatizavam a “virada”, “mudança”, “*cambio radical*” que produz tomar *ayahuasca* na vida de quem a toma, queria, então, problematizar, pelo maior tempo possível (embora, talvez, pouco) o início do meu trabalho sem ter experimentado essa “mudança” que, segundo essas narrativas, a *ayahuasca* produziria em mim.

Até onde poderia “chegar” sem tomar *ayahuasca*? Era realmente imprescindível para o desenvolvimento do meu trabalho tomar *ayahuasca*? Por um lado, queria tentar prolongar esse momento (prévio a tomar *ayahuasca*) pelo maior tempo possível a fim de, justamente, ter a maior quantidade de “experiência”. Ouvir e ler narrativas sem ter experimentado aquilo do que se está falando resulta uma experiência interessante, no mínimo um grande desafio à imaginação e, de fato, a forma mais geral pela qual são feitas as etnografias. Por outro lado, dar conta desta pesquisa na forma e nos prazos estipulados exigia uma rápida “imersão em campo”. E a própria “dinâmica do campo” exigia, por sua vez, experimentar a *ayahuasca*, pois as possibilidades de troca com daimistas seriam dificultosas demais sem começar pela experiência. Embora tivesse oportunidades de trocas com daimistas antes de eu mesmo tomar *ayahuasca*, as possibilidades de aprofundar nelas se dificultariam.

Tomar *ayahuasca* num ritual daimista significava, então, várias coisas. Por um lado, poderíamos dizer que, de certa forma, representa o “estar lá” que caracterizou (e caracteriza) certa forma de autoridade etnográfica (Clifford, 1999). Ou, então, na dialética experiência-interpretação que James Clifford prefere para problematizar a trilhada “observação participante”, tomar *ayahuasca* colocava o peso (é preciso dizer?) do lado da experiência. No entanto, outra leitura do mesmo assunto é possível se o fato de se ter a experiência mencionada no campo em questão for pensada como uma forma de acessar propriamente ao “campo”, forma “imposta” por ele mesmo. Uma terceira

leitura diz respeito aos próprios interesses (“espirituais” ou de qualquer outra ordem) do pesquisador enquanto sujeito que habita o mundo e é ele também sujeito de desejo. Ninguém nos obriga (seria desejável) a escolher nossos campos de estudo. Não reconhecer a presença desses três aspectos numa pesquisa como esta significaria “pular” alguns passos.

Mas não bastava ter uma única experiência com a *ayahuasca* para compreender o verdadeiro significado da mesma. Assim me foi expresso inúmeras vezes por todos os daimistas com os quais interagimos ao longo deste trabalho. De fato, como veremos ao longo dos capítulos, o aprendizado com a *ayahuasca* envolve um longo e difícil caminho ao longo do tempo. Se essa experiência fosse a única legitimadora da autoridade, quando se teria a suficiente experiência-autoridade?

O “encantamento” durou algum tempo, talvez o necessário (por enquanto) para me ver afetado (Favret-Saada, 2005; Goldman, 2005) pelo próprio “campo”. O “campo” estava “mexendo” comigo. Porém, o “encantamento” duraria pouco. Em anexo, relato a minha própria experiência com a *ayahuasca*, o que eu senti a primeira vez que experimentei a bebida.

Logo se aproximaria um distanciamento necessário que desembocaria no tempo da escrita, e esse é outro tempo. Mas não se trata da minha experiência; trata-se, segundo Clifford (1991), de produzir textos, e não precisamente autobiográficos.

Finalizando esta introdução, faço uma breve referência ao título deste trabalho. A primeira parte, “No Uruguai também há Santo Daime”, pretende mobilizar dois aspectos diferentes. Por um lado, faz sentido se pensado em termos de transnacionalização. O Santo Daime (como veremos no capítulo 2), religião fundada no século XX no Amazonas, tem se espalhado pelo mundo a partir, principalmente, das duas últimas décadas. A literatura sobre o tema levanta essas questões, fazendo-se a lista dos países nos quais tal religião está presente, cada vez mais extensa. Se primeiro teve que “conquistar” o Brasil para, depois, atravessar fronteiras nacionais, hoje está presente em vários continentes. No entanto, resulta difícil achar uma menção à presença do Santo Daime no Uruguai em decorrência, é claro, de várias razões que não vamos desenvolver aqui. Se este trabalho pretende mostrar alguns aspectos da referida transnacionalização, “No Uruguai também há Santo Daime” soma, à longa lista de países onde essa religião está presente, mais um, o Uruguai.

Por outro lado, e mais importante neste trabalho, se a transnacionalização implica numa reterritorialização, esse novo território, no caso que nos ocupa, é o

Uruguai. Como veremos no capítulo primeiro, têm sido identificados traços que particularizam a relação que o referido Estado-nação tem desenvolvido com a esfera do religioso e com a alteridade de modo geral. Nesse capítulo veremos a relevância e singularidades que teve no Uruguai o processo de secularização desenvolvido nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX. Resulta curioso notar que dentro desse mesmo período de tempo desenvolveu-se o chamado “boom” da borracha no Amazonas, aspecto que, como veremos no capítulo 2, teria favorecido o surgimento do Santo Daime. Mas, voltando à especificidade do Uruguai, tem sido identificado, então, no período mencionado, um modelo de “apagamento” da diferença, que hoje é interpelado num contexto diferente. “No Uruguai também há Santo Daime” quer dizer também que podemos revisitar aquele modelo dizendo que hoje “No Uruguai também há Santo Daime” para nos adentrarmos nas formas pelas quais essa alteridade se desenvolve no Uruguai.

Para tentar dar conta do esboço até aqui mencionado, este trabalho se divide em quatro capítulos. O primeiro traz um contexto necessário para compreender as formas que a “modernidade ocidental” tem estabelecido de se relacionar com o fenômeno religioso. Isso nos permite observar as particularidades do modelo uruguaio de estabelecimento de relações Estado-Religião e compreender o surgimento do Santo Daime dentro de um contexto de emergências religiosas que a modernidade produz. No segundo capítulo, traçaremos algumas especificidades do Santo Daime, esboçando o que temos denominado como traços de uma subjetividade daimista. Tal subjetividade será desenvolvida a partir de dois tipos de relações que os daimistas estabelecem que chamaram minha atenção. Um diz respeito à relação com a “morte de si”, o outro com a “natureza”. O capítulo terceiro mostra o processo de formação da comunidade daimista uruguaia, apresenta os personagens desta etnografia e se adentra nas singularidades que a igreja Céu De Luz representa. Finalmente, o quarto capítulo tenta mostrar alguns pontos de significativa importância para a comunidade daimista uruguaia que envolve a comunidade religiosa com a institucionalidade do Estado. O capítulo problematiza os diferentes mecanismos que se articulam frente à nova alteridade religiosa.

Enfim, o processo de escrita etnográfica não é mais (nem menos) que *um* traço no universo de possibilidades estilísticas que convivem em eterno conflito com a aporia da representação textual em torno da alteridade.

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO E MODERNIDADE, TRANSNACIONALIZAÇÃO RELIGIOSA E MOVIMENTOS NO CAMPO RELIGIOSO URUGUAIO

No presente capítulo, será traçado um percurso por diferentes aportes teóricos que nos permitirão vislumbrar eixos possíveis a partir dos quais pensar em torno do lugar do religioso na contemporaneidade. Trata-se de um trajeto necessário quando se pretende dar conta de alguns dos múltiplos elementos que circundam uma aproximação das manifestações religiosas e do que elas significam no conjunto da sociedade.

Para abordar essas temáticas, é possível abrir uma fresta através da qual observar os processos envolvidos no fenômeno religioso, privilegiando as convergências estabelecidas entre a emergência de certa modernidade e os processos de secularização que ela teria produzido. A associação que tem se estabelecido entre modernidade e religião sob o signo da secularização produz um leque de miradas que inclui visões antagônicas ou antagonizadas. O tema da secularização das sociedades ocidentais modernas ocupa um lugar de “baixo contínuo” nos estudos sobre religião. O processo de secularização e suas múltiplas leituras conformam um quadro a partir do qual é possível pensar o fenômeno religioso na contemporaneidade.

Como veremos neste capítulo, tem se insistido numa forte empatia entre um dos processos escolhidos como fundadores da narrativa de uma modernidade secularizada (cujo *locus* privilegiado seria a França de finais do século XVIII) e a “importação” de alguns traços desse modelo de relação entre Estado e religião por parte do nascente Estado-nação uruguaio, entre finais do século XIX e início do XX. Se certas formas e “representações do sagrado” foram desterritorializadas e hoje constituem eventos

fundadores das narrativas das modernidades (no primeiro caso, com pretensões universalistas e, no segundo, como localização ou “repetição” do modelo), deparamo-nos com a desterritorialização de narrativas no entorno do fenômeno religioso como processo social digno de ser estudado.

Neste capítulo, pretende-se trazer elementos teóricos que permitam contextualizar o nosso tema de estudo. Para isso, é preciso percorrer, embora sucintamente, algumas leituras sobre o lugar da religião na modernidade, os processos de transnacionalização religiosa e a especificidade da relação dessa esfera no espaço social uruguaio.

1.1 Religião e modernidade

A união desses dois termos – religião e modernidade – remete, “necessariamente”, a um terceiro e não menos problemático conceito, o de secularização. Se do encontro daqueles emerge este último, dele surgem ideias (ou ideais) tais como “pluralismo religioso” ou “liberdade religiosa” (Giumbelli, 2002), que “fecham” a narrativa. Mas, por onde começar? Lembramos as advertências feitas sobre a dificuldade polissêmica do termo “secularização” (Caetano e Geymonat, 1997), que, por exemplo, são levadas em consideração por Guigou (2000). Longe de pretender acabar com a polifonia, é bom considerar que:

For at one time the secular was part of a theological discourse (*saeculum*). *Secularization* (*seacularisatio*) at first denoted a legal transition from monastic life (*regularis*) to the life of canons (*saecularis*) –and then, after the Reformation, it signified the transfer of ecclesiastical real property to laypersons, that is, to the ‘freeing’ of property from church hands into the hands of private owners, and thence into market circulation. In the discourse of modernity the secular presents itself as the ground from which theological discourse was generated (as a form of false consciousness) and from which it gradually emancipated itself in its march to freedom (Asad, 2003:186).

A última frase, que faz referência ao discurso secular moderno, não deixa de ser problemática. Ao mesmo tempo em que se “privatiza”, “libera-se” e, portanto, se estabelecem as condições de possibilidade de doutrinação das teologias. É isto o que Giumbelli identifica como a “descontinuidade conceitual que funda o sentido moderno da noção de religião” (Giumbelli, 2002:30). A situação, longe de resolver o “problema”, o instaura, pois a mesma narrativa secular moderna preocupada em “minimizar” os efeitos

da “religião” a cria. Eis um ponto crucial e mitologicamente fundamental para a narrativa ocidental moderna. Foge ao nosso foco de estudo e às nossas capacidades atuais refinar nosso olhar neste momento (*no* e *do* qual se escreve). No entanto, é possível transitar por alguns dos marcos escolhidos como constituintes das narrativas modernas em torno ao processo de secularização. A repetida ênfase na secularização como separação e autonomia das esferas do social que caracterizariam uma modernidade produtora de democracias liberais nas quais se reduziria a presença do religioso no âmbito público, isto é, a secularização como “uma separação mediada por um vazio” (Guigou, 2000:20), é, de fato, só *uma* das formas possíveis de regulação das relações entre Estado e religião (Giumbelli, 2002:50). Entretanto, embora outras relações sejam possíveis, “a França é o único país da Europa Ocidental que oficialmente e *com orgulho* é secular, isto é, que define a si e a sua democracia como reguladas por princípios de *laïcité*” (Casanova, 2010:7).

Embora o modelo secularizador francês – de religião civil da nação e de privatização de outras dimensões religiosas – não tenha afetado eventualmente a maioria da população francesa, e sua exposição mais radical tenha durado poucos anos, teve, porém, uma profunda influência na própria França assim como no exterior. Como veremos, as características deste modelo irão imperar mais fortemente no processo de secularização uruguaio (Guigou, 2000:33).

Temos aqui traços de uma especificidade de significado ímpar para a abordagem das temáticas em torno do fenômeno religioso no Uruguai. Mas, então – antes de adentrarmos nas especificidades do tema –, quais as narrativas sobre essa modernidade secular?

Danièle Hervieu-Léger realiza importantes contribuições em torno da relação entre religião e modernidade, ou sobre o lugar daquela nesta. Estudar a modernidade sob a ótica da secularização marca um “baixo contínuo” para uma aproximação das temáticas em torno do religioso na atualidade. De qualquer forma, sabemos que a construção de uma narrativa não consiste mais do que em escolher lembrar (selecionar) certos eventos em detrimento de outros, e isso, sempre, é resultado de uma relação de forças. Diz Hervieu-Léger:

El origen de la secularización de las sociedades modernas está marcado por desajustes en el tejido social en el que la religión constituía la base, la trama misma. La desestructuración de las formas de solidaridad del pasado y el desmoronamiento social de los ideales religiosos son dos procesos que se incluyen mutuamente: la religión decae porque el cambio social merma la capacidad colectiva de crear ideales; la crisis de los ideales deshace los vínculos sociales. Sin embargo, lo que resulta de este doble movimiento no es el fin de la religión, sino su metamorfosis (Hervieu-Léger, 2005:47).

A perda de influência da religião nas decisões cotidianas e a metamorfose do fenômeno religioso são aspectos que se repetem nas leituras sobre a secularização moderna. No entanto, a afirmação “*la religión decae porque el cambio social merma la capacidad colectiva de crear ideales*” resulta um tanto quanto problemática em relação aos argumentos da metamorfose que a mesma autora traz, ao pensar, por exemplo, em torno das chamadas “religiões seculares”. Analisando o processo de secularização da França pós-Revolução e a constituição de uma religião civil da nação, Nicolás Guigou afirma que

a dimensão religiosa foi re-apreendida pelo conjunto de símbolos e representações emblemáticas da própria nação. O caráter “sagrado” desse tal empenho obstaculiza o uso do termo secularização pois bem poderíamos afirmar que essa sacralidade fora transplantada a outro “locus” social. Esta afirmação não pode nos levar, porém, a substancializar o sagrado, no sentido de uma continuidade durkheimniana de eterna produção de evangelhos (Guigou, 2000:29).

A ideia de metamorfose, da qual o “tipo” “religião civil” poderia ser um exemplo, coloca a Hervieu-Léger num dos “pólos” que Pierre Sanchis identifica em torno à questão da secularização. Outro ponto do debate estaria constituído pelo que Sanchis resume da tese da secularização de Tschannen como diferenciação, racionalização, desencantamento e mundanização (Sanchis, 2001).

Voltemos à socióloga. Hervieu-Léger caracteriza a modernidade como o momento a partir do qual emerge uma racionalidade específica, a crença na ideia de progresso, a diferenciação das instituições, a especialização dos diferentes domínios da atividade social, a autonomia do “indivíduo-sujeito capaz de fazer o mundo no qual ele vive e construir ele mesmo as significações que dão sentido à sua própria existência” (Hervieu-Léger, 2008:32).

Será que o modelo mito-prático utilizado por Guigou (2000) (inspirado em Sahlins) para o estudo da “nação laica” uruguaia constitui uma ferramenta a partir da qual é possível compreender a narrativa produzida em torno do processo de secularização? Não é isso o que, em certa medida (embora não em termos de mito-práxis), propõe Giumbelli (2002) para o caso da “regulação” “do fenômeno religioso” na França?

A “laicização” das sociedades modernas implicaria, ainda segundo Hervieu-Léger, um “afastamento” das regras ditadas por uma instituição religiosa a respeito da vida social. “A religião deixa de fornecer aos indivíduos e grupos o conjunto de referências, normas,

valores e símbolos que lhes permitem dar um sentido à sua vida e a suas experiências. Na Modernidade, a tradição religiosa não constitui mais um código de sentido que se impõe a todos” (Hervieu-Léger, 2008:34), afirma a autora. As sociedades laicizadas desvinculam a união entre o Estado e a institucionalidade religiosa. “Nas sociedades modernas, a crença e a participação religiosas são ‘assunto de opção pessoal’” (Ibid.). Embora seja assunto pessoal, Giumbelli (2002) demonstra como, no caso francês, a suposta “autonomia” das esferas está longe de ser radical, posto que o Estado manifesta uma especial atenção e disponibiliza sua institucionalidade a fim de “regular” o “problema” da religião. Assim, se, por um lado, assistimos à referida “queda” da institucionalidade religiosa, o “vazio” deve ser preenchido por novas expectativas depositadas no programa da modernidade.

Um primeiro paradoxo com respeito às sociedades ocidentais modernas seria, segundo Hervieu-Léger, que elas “extraíram suas representações do mundo e seu princípio de ação, em parte, de seu próprio campo religioso” (Hervieu-Léger, 2008:35); “*How could it be otherwise?*” (Asad, 2003:187). A modernidade seria sustentada por representações que provêm do campo religioso e ela mesma geraria uma nova configuração das relações existentes entre a religião e a sociedade. Por exemplo, a autora afirma que

As representações liberais do desenvolvimento econômico ilimitado e a concepção marxista da sociedade comunista do futuro não dão o mesmo conteúdo para a visão de um mundo em que poderia reinar definitivamente a prosperidade econômica e a harmonia social. Mas elas têm em comum o fato de ser orientadas para uma concepção da realização da história que apresenta múltiplas afinidades com as representações judaicas e cristãs do fim dos tempos (Hervieu-Léger, 2008:38).

Em vez das óbvias continuidades ironizadas por Asad (2003:187), Giumbelli (2002:28) enfatiza a descontinuidade moderna da noção de religião. O contraponto pode continuar.

Assistimos a um projeto de modernidade que traz ao centro a emancipação do indivíduo, a invenção do cidadão. Trata-se de um projeto que faz o desejo inatingível. Lá onde a continuidade da narrativa privilegia uma ruptura, Dias Duarte e Giumbelli (1995) vêem agora uma continuidade que relativiza a tríade Renascimento, Reforma e Revolução. Na análise de Hervieu-Léger, a ruptura provoca um espaço de criação de novas formas de religiosidade.

A oposição entre as contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem, conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do ‘sagrado’ ou novas apropriações das tradições das religiões históricas” (Hervieu-Léger, 2008:40).

O processo de laicização e secularização das sociedades ocidentais modernas, “privatizadoras” da religião, que afasta a esfera religiosa da esfera política, provoca, então, novos surgimentos, novas formas e sentidos para o fenômeno religioso? O que é, então, religião?

Não se trata de obter uma definição do que é ou não é religião, mas sim de prestar atenção às formas do crer, às diferentes manifestações da crença. A separação das esferas sociais produzidas pela modernidade secularizada, a “saída da religião”, estabelece ao mesmo tempo a possibilidade de metaforizar essas lógicas religiosas em novos espaços ou âmbitos da sociedade moderna. É isso o que Hervieu-Léger atribui a Jean Séguy como um grande aporte sob essa perspectiva moderna do estudo das manifestações religiosas. Não se trata de igualar as religiões históricas com as novas formas denominadas seculares ou metafóricas, mas, sim, tentar compreender o que há de comum nessas lógicas. Um aspecto no qual, segundo Hervieu-Léger, Séguy tem que se limitar à definição ideal-típica de Weber é o relativo à questão do vínculo que a religião estabelece entre os homens e as forças sobrenaturais. Neste ponto, algumas das denominadas religiões seculares ou metafóricas – segundo o conceito desenvolvido por Séguy a partir do conceito de religião analógica de Henri Desroche (Hervieu-Léger, 2005) – não colocam a questão da ligação com o sobrenatural. Por esse motivo, prefere-se não denominar essas religiões metafóricas como “religiões” num sentido estrito.

Onde estaria, então, a religião?

O que parece estar em jogo nas distintas visões sobre o lugar da religião na contemporaneidade são matizes de uma mesma afirmação. O religioso, as práticas e manifestações religiosas não desaparecem na modernidade. Marcel Gauchet sintetiza da seguinte forma sua visão sobre tal processo:

La salida de la religión es la salida de la estructuración religiosa de las sociedades; un proceso que duró siglos en Occidente, y en donde está a punto de acabar. Un proceso que, gracias a la globalización, alcanza hoy al conjunto de las civilizaciones y tradiciones del planeta, provocando los sobresaltos fundamentalistas que a los occidentales, para los que la estructuración religiosa no quiere decir gran cosa, les cuesta tanto

comprender. (...) la salida de la religión no significa el final de las creencias religiosas. Ellas cambian de sitio y de función, pero subsisten en el interior de un mundo que la religión ya no organiza (Gauchet, 2005:294).

Não se trata, então, de uma oposição entre religião e modernidade, como se esta não produzisse aquela. De fato, a própria diversidade de apreensões do cristianismo, no caso do Ocidente, que começaram a ser explícitas a partir da Reforma, permite uma pluralidade de manifestações e leituras do símbolo religioso que acompanha o próprio processo de secularização das sociedades ocidentais.

Ou, então, para o caso brasileiro,

a ampliação do espaço das religiões afro-brasileiras e de muitas outras expressões religiosas, na sociedade brasileira contemporânea, revela que aqui não há oposição entre religião e modernidade, como se pretendeu alhures. (...) a modernização brasileira estimula a 'religiosização', estabelecendo uma pluralidade de expressões do sagrado" (Oro, 1993:90).

No Uruguai,

O campo religioso está se recompondo e, dado o itinerário do religioso no Uruguai, adquire importância a mudança de lugar social que está se dando entre o privado e o público. A situação religiosa no Uruguai é uma situação de trânsito. Sai-se de uma etapa histórica de décadas, onde o religioso foi fortemente confinado ao privado íntimo, para uma re colocação social do religioso, em meio a um espaço com múltiplos produtores de bens de salvação, com uma clara flexibilidade doutrinal. (Da Costa, 1999:101).

Voltando aos aportes franceses:

Nous percevons une crise de crédibilité des promesses de la « science », de la « raison » et du « progrès », c'est à-dire une crise même de l'idée de futur, de plus en plus perçu comme une menace. L'espace religieux devient alors l'un des espaces privilégiés d'un véritable laboratoire du social dans lequel s'élaborent des réactions à un rationalisme vécu comme une menace ainsi que un mode de connaissance qui pose des limites et impose des renoncements. Ce qui se constitue alors, ce sont des formes de religions émotionnelles dans lesquelles est valorisée la libération de l'affect à travers des tentatives de reconstitution de lien social (...)

Une partie des affirmations identitaires comme appartenances fortes voire exclusives à un groupe, qui avaient tendance à se constituer autrefois à partir de la classe sociale (en particulier la classe ouvrière), peuvent se reconstituer aujourd'hui à partir de l'adhésion religieuse. Le XX^e siècle avait vu l'empire du social et des idéologies sociales. En ce

début du XXI^e siècle se profile l'importance des religions (Laplantine, 2003:26).

Françoise Laplantine coloca essa volta da religião abordando basicamente duas formas dela se manifestar na contemporaneidade. Por um lado, estaríamos diante da possibilidade das reivindicações identitárias e étnicas que colocam as fronteiras (não somente religiosas) no centro da atenção. As reivindicações de caráter religioso problematizam outras identidades representadas, por exemplo, nos nacionalismos, ao estabelecerem mecanismos de pertença a universos simbólicos transnacionais. Isso não significa necessariamente o não pertencimento à institucionalidade do Estado ou o direcionamento para organizações sociais de tipo teocrático (embora, como veremos, a matriz do Santo Daime no Amazonas possa ser pensada como voltada para essa direção), mas problematiza a convergência semântica do Estado-nação como unidade homogênea, já que se desenvolvem processos de pertença – como manifesta a expressão *emic* do “povo daimista” – de nível trans ou supranacional (só para trazer um exemplo). Outra forma de se vincular a essas fronteiras é reafirmá-las – em vez de atravessá-las – por meio do que Laplantine identifica como os fundamentalismos contemporâneos. Por outro lado, e de forma diferente, o “retorno” do religioso se vê expressado na pluralização das formas religiosas.

Les processus de transformation du religieux s'effectuent aussi d'une manière rigoureusement inverse à la précédente : non plus fois par réactivation de la mémoire particularisante du groupe et de ses « racines », mais dans le flux migratoire du sacré et de la transformation des cultures les unes par les autres. Un certain nombre d'hommes et de femmes de ce début du XXI^e siècle choisissent les religions qui leur conviennent pour ainsi dire « à la carte ». Dans un processus que Lévi-Strauss a qualifié de « bricolage » ils composent leurs menus à partir d'éléments éminemment disparates : les paganismes (en particulier venus d'Orient), la contre-culture des années 1965 dont la veine est loin d'être épuisée, les traditions parallèles occidentales (ésotérisme, occultisme), un fonds judéo-chrétien toujours disponible, la science enfin ou plutôt cet imaginaire de la science qu'est la science-fiction (Laplantine, 2003:16).

O percurso argumentativo até aqui exposto nos coloca finalmente numa contemporaneidade que parece não ter como negar a presença do fenômeno religioso, tanto na construção de subjetividades quanto no espaço público.

Acrescentaríamos à ideia de religião “*a la carte*”, baseada no modelo do *bricolage* de Lévi-Strauss (1970), a ideia de *butinagem* religiosa de Edio Soares, que entendemos como

uma releitura do conceito do pensador estruturalista. Edio Soares (2009) outorga uma cota de criatividade ao que ele define de *butinagem* religiosa. A desinstitucionalização religiosa da modernidade produz uma individualização e subjetivação das crenças. Retomando a ideia de *bricolage* de Levi-Strauss, Soares desenvolve a questão da mobilidade do praticante. A proposta é deixar de ver o praticante num lugar fixo e dependente da institucionalidade religiosa para passar a vê-lo como um agente móvel que transita por diferentes percursos religiosos. Edio Soares vê nessa mobilidade do praticante uma propriedade intrínseca ao âmbito religioso, geradora de uma tradição multiforme em permanente construção (Soares, 2009). Assim, as “matérias primas” já estabelecidas (finitas) do conceito do estruturalista se transformam, conforme a ideia de Soares, em novas possibilidades criativas: o indivíduo passa a ter a possibilidade de construir novas formas de crença por si mesmo com os elementos à disposição, e sua criação se transforma, por sua vez, em nova “matéria prima”. A esse indivíduo da contemporaneidade religiosa Soares atribui o conceito de “*butineur*’ un sujet créatif, ouvert à l’imprévisible, et non un ‘bricoleur’ qui ne fait que recomposer les ‘cartes’ d’un univers religieux clos et prévisible » (Soares, 2009:52). Um elemento estreitamente ligado ao *butineur* é o movimento, o trânsito, tanto do indivíduo entre diferentes universos simbólicos quanto das próprias narrativas religiosas que “chegam” ao indivíduo, desterritorializando-se e possibilitando novas articulações e significações de conteúdos ou de tradições prévias. No praticante *butineur*, tudo acrescenta, incrementa, as possibilidades de criação; nada resta.

Le butinage est un arrangement entre le prévu et l’imprévu, entre le garanti et l’aventure, le structuré (la tradition) et la structure (la réalité quotidienne du butineur), c’est-à-dire entre le ‘pré’ et le visible, et aussi les invisibles. C’est dans cet arrangement, ces multiples ‘entre’, que se joue la création, la fabrication. Pourtant, le butinage s’arrête là où les formations syncrétiques ou hybrides se réalisent. Le butinage est processus, production et non produit (Soares, 2009:60).

Aproveitamos a imagem de movimento que Soares traz, desse indivíduo que transita e cria, que percorre diferentes universos simbólicos de forma multidirecional, para nos introduzir no conceito de transnacionalização religiosa. Não acontece na transnacionalização religiosa, uma tensão entre o prévio e o porvir, entre a tradição que chega armada de um aparelho narrativo a um novo contexto e esse novo contexto que deixa tudo na frente para produzir a realocação e a ressemantização religiosa?

1.2 Transnacionalização religiosa

Começamos pela problemática da globalização, que nos confere um marco a partir do qual pensar o fenômeno da transnacionalização.

A globalização não é um fenômeno novo no mundo (Capone, 2010; Matory, 2009). Mas, qual globalização? Enzo Pace (1999) entende que o termo “globalização” é polivalente, e é preciso levar em consideração alguns pontos-chaves para a sua abordagem. Por um lado, o Ocidente teria construído uma narrativa da pós-modernidade a partir da última década do século passado. A queda do Muro de Berlim, em 1989, é o fato histórico e simbólico escolhido para traçar um novo mapa-mundi unido e globalizado. Pace se remete à teoria do sistema-mundo de Wallerstein para definir a globalização “não tanto [como] um fenômeno a descrever, mas antes [como] um instrumento metodológico de pesquisa e de compreensão da realidade social contemporânea” (Pace, 1999:26). Dois elementos são centrais na perspectiva de Pace para dar conta dessa globalização. Em primeiro lugar, os indivíduos experimentaríamos a fragilidade das fronteiras simbólicas nos respectivos sistemas que pertencem, entendendo assim a globalização como uma perda de identidade, ou como uma tendência ao desenraizamento. Os grandes movimentos migratórios têm lugar importante nessa perspectiva, produzindo, assim, “um processo objetivo de desculturalização, de perda do sentido de identidade cultural ou de queda do nível de identificação simbólica que permite a uma pessoa, do ponto de vista cognitivo, sentir-se ela mesma e diferenciar-se do Outro” (Pace, 1999:27). Um segundo ponto que Pace destaca – e, para isso, vai remeter à figura de Clifford Geertz – é a crença na relatividade. Tal crença permite “derrubar” absolutismos estruturados para dar conta de um Outro que age de forma diferente da própria. Assim, a globalização é, segundo Pace, “um processo de decomposição e recomposição da identidade individual e coletiva que fragiliza os limites simbólicos dos sistemas de crença e pertencimento” (Pace, 1999:32). Nas palavras de Otávio Velho,

A globalização, sem ser sinônimo de totalidade, ocuparia a sua posição como o novo nome do desenvolvimento e da modernização que se querem universais. Mas, agora, universais não mais como metafísica, nem – depois do momento pós-colonial – como projeto imposto, maliciosamente ou não, de determinado lugar; ou, inversamente, como

simples oposição a este. Pode ser tratada como um jogo de linguagem permitido por interconexões concretas, como artefato e ao mesmo tempo como um mito com muitas versões. Mas versões num sentido forte, que acentua a inseparabilidade entre o mito e seus usos. Usos que permitem reinterpretar o aqui e agora e, neste contexto, poderão até reafirmar identidades e interesses particulares, não autorizando nenhuma ingenuidade que ignore as realidades de poder envolvidas (Velho, 1999:57-58).

Vejamos, então, como se manifestam processos de transnacionalização religiosa nesse quadro de globalização, pensando a globalização mais como uma possibilidade de interconexões recíprocas do que como um processo unidirecional e homogeneizante. Um aporte esclarecedor do conceito de transnacionalização é feito por Stefania Capone. A antropóloga italiana faz uma apresentação desse conceito e do modo de utilizá-lo para o estudo das paisagens religiosas contemporâneas. A partir da década de 1990 surgiram, segundo a autora, novas perspectivas nos estudos das migrações. Nesses estudos, impõe-se a perspectiva “*from below*”, que enfatiza o ponto de vista dos migrantes. Pondo de lado as abordagens de caráter assimilativo, a preocupação passa a ser a constituição e as formas de manutenção das identidades e dos vínculos ou laços que os migrantes mantêm com as suas comunidades de origem “do outro lado da fronteira”. Tal mudança na perspectiva desses estudos se manifesta pela utilização do termo “transnacional” em lugar de “internacional”.

Si le terme “international” est normalement utilisé pour désigner des activités menées par des États-nations, le terme « transnational » définit toute activité initiée et menée par des acteurs non-institutionnels, qu'ils soient des groupes organisés ou des individus qui croisent les frontières des États-nations (Capone, 2010:237).

A virada de perspectiva coloca o indivíduo, grupo ou movimento, no centro da atenção, independentemente das articulações institucionais dos Estados-nações. Stefania Capone atribui a Ulf Hannerz uma cota de responsabilidade na adoção do termo “transnacional” e no abandono da ideia de globalização. Segundo Capone, Hannerz entende que o termo “transnacionalização” é mais humilde e apropriado para dar conta dos processos contemporâneos. Essa globalização, porém, não é um fenômeno novo, pois já conhecemos outros momentos da história nos quais se poderia falar de globalização, como nos exemplos dos colonialismos. De fato, Hannerz prefere uma análise de fluxos, imagem que foge da clássica relação centro-periferia em vez de partir de relações estáticas para pensar os processos de trocas culturais globais. Embora a ideia de fluxo possa remeter a um aspecto mais “líquido”, Hannerz mantém uma posição crítica em relação à perda das

noções de centro e periferia, não para remarcar sua existência, mas para distinguir fluxos assimétricos. E “fluxo”, em Hannerz, não significa unicamente movimento espacial, deslocamento territorial, mas tem também uma dimensão temporal (Hannerz, 1997).

Para Capone, tais fluxos não implicam grandes requerimentos de movimento. Essa aparente contradição entre transnacionalização e não necessidade de movimento é articulada na ideia de redes sociais que os grupos estabelecem no novo lugar aonde chegam. Com o desenvolvimento de redes sociais, o movimento deixa de ser imprescindível e pode ser minimizado graças à expansão dessas redes nas quais cada indivíduo é um nó (Capone, 2010).

No estudo de fluxos migratórios, constata-se, então, um processo de desterritorialização que vai ser acompanhado por outro processo sucessivo de reterritorialização. É neste movimento, na articulação desses dois tempos, que se centra a ideia de transnacionalização. Como colocávamos, a problemática da transnacionalização surgiu a partir do estudo de grandes fluxos migratórios, principalmente para os Estados Unidos, mas ela não se limita, como em nosso caso, a contingentes migratórios. Embora os grupos humanos migrantes possam ser pensados como paradigma da transnacionalização, encontramos também fluxos de imagens, símbolos etc.

A transnacionalização determina uma série de vínculos ou movimentos que não seguem necessariamente a lógica Norte/Sul, mas que podem apresentar trajetos inversos, Sul/Norte, ou mesmo Sul/Sul. As redes desenvolvidas tiram do centro um único ponto hierárquico para horizontalizar as formas de apropriação, embora seja necessário lembrar, mais uma vez, o destaque dado por Hannerz à assimetria desses fluxos. Os processos de transnacionalização, na visão de Capone, têm um forte arraigo no local. Não se trata de um “entre” diferentes territórios, mas sim de uma reterritorialização. Dessa perspectiva é possível observar os níveis de agenciamento que os grupos locais alcançam nas novas localidades.

À tipologia das diferentes paisagens sociais desenvolvidas por Appadurai, Capone agrega a categoria de *religioscape*, querendo indicar a importância da religião, que, conforme a autora, desempenharia o mesmo papel das finanças, dos meios de comunicação, etc. Assim, dessa perspectiva multilocal, o próprio antropólogo se transforma em agente de globalização ao intercambiar informações entre diferentes locais ou grupos. A perspectiva transnacional obriga o antropólogo a realizar um trabalho multilocal ou multisituado.

Vejamos, a propósito dessa questão, outros aportes produzidos por outros autores.

Algumas ideias desenvolvidas por Thomas Csordas (2009) para dar conta dos mecanismos, as estratégias e as formas em que se materializa a transnacionalização religiosa, são relevantes para a apresentação da referida transnacionalização. Em *Transnational Transcendence*, Csordas enfatiza a necessidade de estudos empíricos relativos à transnacionalização religiosa. Para isso, o autor se pergunta quais seriam os elementos que estariam em boas condições de ultrapassarem fronteiras. Nesse sentido, são apontados dois aspectos determinantes da viagem do sagrado pelo mundo. Entende Csordas que uma *portable practice* ou *transposable message* são importantes elementos que facilitam a transnacionalização em apreço. Por “*portable practice*”, o autor entende

rites that can be easily learned, require relatively little esoteric knowledge or paraphernalia, are not held as proprietary or necessarily linked to a specific cultural context, and can be performed without commitment to an elaborate ideological or institutional apparatus (Csordas, 2009:4).

Por outra parte, a ideia de *transposable message*

includes the connotations of being susceptible to being transformed or reordered without being denatured, as well as the valuable musical metaphor of being performable in a different key. Whether a religious message is transposable and in what degree depends on either its plasticity (transformability) or its generalizability (universality) (Csordas, 2009:5).

Segundo os exemplos colocados por Stefania Capone e André Mary (no prelo), essas condições apontadas por Csordas não seriam suficientes para explicar a transnacionalização religiosa. O caso do candomblé brasileiro é um exemplo que eles trazem de manifestação religiosa que encontra dificuldades para se expandir fora das fronteiras do Brasil. Aqui estaria envolvida outra série de fatores que têm a ver com a possibilidade de estabelecimento de redes, contatos, vínculos que permitam efetivar essa transnacionalização. Voltemos a Csordas para ver como se efetua, conforme ele, a transnacionalização religiosa. O autor entende que a *missionization*, *migration*, *mobility* e a *mediatization* são os quatro principais canais que a religião encontra para se transnacionalizar (Csordas, 2009). Em relação à mobilidade, ele traz o exemplo da própria expansão do Santo Daime para a Europa, no caso para a Holanda, estudada por Alberto

Groisman (Groisman, 2000; 2004; 2009). Csordas define essa expansão como um processo de “globalização inversa”. Esses processos estariam ligados a novos movimentos religiosos que “conquistam” o “centro”, a metrópole, e que provêm da periferia. Trata-se de uma modalidade de intersubjetividade religiosa no contexto da globalização que Csordas chama de “*pan-indigenous*”. Fazendo referência ao trabalho de Groisman sobre o Santo Daime na Holanda, Csordas diz:

From the heart of the Amazon and crossing the Atlantic from the opposite direction is another religion embodied in new churches such as the *União do Vegetal* and the *Santo Daime*. This religion has incorporated the hallucinogenic *ayahuasca* as a sacrament in its rites and has recently moved from its origin in Brazil into the cosmopolitan centers of Europe (Csordas, 2009:8).

Um aspecto que parece ser significativo para o caso da expansão do Santo Daime fora do território brasileiro deve ser discutido e problematizado a partir dos conhecimentos trazidos por diferentes abordagens etnográficas sobre o fenômeno. Em relação às modalidades que essa manifestação religiosa encontra para se expandir, por enquanto elas não parecem responder necessariamente a grandes movimentos migratórios. Como assinala Groisman, nesse processo parece ter mais relevância o fato de estabelecer “sophisticated form of intrareligious, transreligious, and transnational alliances” (Groisman, 2009:185). Como vimos, tal modalidade parece corresponder à ideia de *mobility* de Csordas ou, então, na aprofundada questão das redes sociais colocadas em jogo nesses processos de transnacionalização religiosa das que fala Capone.

No processo de transnacionalização religiosa são colocadas em jogo, então, a adoção e a ressemantização de um novo universo simbólico por parte de um segmento de população “estrangeira” que não pertenceria originalmente à terra de origem da manifestação religiosa. Segundo Groisman, o sucesso do Santo Daime na Holanda responde basicamente a dois eixos de apreensão do novo universo por parte da população local. Em primeiro lugar, é manifestado um interesse real por compartilhar e se apropriar de um conhecimento baseado em experiências de populações indígenas. Ao mesmo tempo, o interesse na expansão da consciência é, na apresentação dessa narrativa religiosa, um atrativo que possibilita a rápida apreensão por parte de comunidades locais. De outro lado, existe também, para o caso estudado por Groisman na Holanda, um sentimento de revisão e reparação dentro da população europeia pelas formas de exploração praticadas no “novo mundo” (Groisman, 2000; 2004; 2009). Essas características, além das facilidades de

ordem legal que a doutrina encontrou na Holanda, facilitaram o processo de expansão para o referido país europeu. *“In this way, a ‘religious project’ becomes a ‘political project’, and participation in the religious organization is motivated by moral as well as political concerns”* (Groisman, 2009:196).

Começamos este capítulo mostrando certos processos constitutivos de uma narrativa localizada na Europa dos três “R”: Renascimento, Reforma, Revolução. Trata-se de uma narrativa que pretende impor certas formas de verdade e que conseguiu desenvolver os mecanismos necessários para legitimar a proposta fora dos seus territórios de origem. As movimentações em torno de imaginários construídos no interior do próprio “Ocidente” em relação a si mesmo e a alteridade parecem favorecer, hoje, fluxos imagéticos que habitam o “centro”, o “coração da modernidade”. Nas últimas três décadas, como tentamos mostrar até aqui, tem se evidenciado o surgimento permanente de “novas” formas religiosas que “conquistam” o espaço público, interpelando o suposto sucesso das formas de conhecimento que a “modernidade” teria privilegiado. A década de 1980, marco a partir do qual é possível pensar a multiplicação das narrativas religiosas, coincide com o surgimento, no interior do Estado francês, de formas de “regulação” das “seitas” naquele país (Giumbelli, 2002:93). Longe de querermos estabelecer associações aleatórias, pretendemos sublinhar a ênfase colocada por Giumbelli no sentido de apontar que a religião não é mais uma esfera igual a outras, como quer a tese da secularização.

Se ela [a religião] se define pela crença em poderes invisíveis ou sobrenaturais (...) relativiza duas instâncias eleitas pela modernidade como essenciais: a objetividade da natureza e a autonomia da humanidade. Enquanto tal, ela não pode nos oferecer nem a verdade real, que depende do reconhecimento das determinações estabelecidas pela natureza, nem a boa convenção, que deriva da afirmação do poder da autonomia humana (Giumbelli, 2002:418).

Trata-se de uma luta de verdades. Como mostra Groisman no caso do Santo Daime na Holanda,

The Dutch version of Santo Daime implied in a morality that influences the process of transposition, as an ethical codification - inspired by an ‘alternative’ view – was applied to the appropriation of indigenous knowledge. In this sense, Dutch *daimistas*’ discourse on the way they appropriate the knowledge produced in the Brazilian setting of Santo Daime, suggests that they reject a ‘commercial’ treatment of the circulation of this indigenous knowledge, and invest in mechanisms to control its emergence within religious practices. The process of transposition thus may not be seen as a result, for example, of an economic initiative to commercialise an exotic commodity, as

ayahuasca can be considered, although reciprocity is expected (Groisman, 2000:240).

A transnacionalização religiosa implica, então – e, talvez, principalmente –, em fluxo de imagens. Para pensarmos essa troca de imagens, continuando no contexto europeu, podemos propor o seguinte:

Un componente importante de este éxito parece ser su doble conexión, con la selva tropical, representada como un paraíso virgen de naturaleza intacta, y con los Amerindios, representados como sus guardianes y depositarios de una sabiduría primordial. Presente en la cultura europea desde la época romántica, la imagen de la selva amazónica ha ocupado el papel simbólico de lugar por excelencia misterioso y exótico, radicalmente opuesto al Occidente tanto a nivel cultural como natural. A pesar de la modernización y de la urbanización que las oleadas extractivas de materias primas y los frentes pioneros han provocado en ciertas regiones, la selva “salvaje” e intacta, asociada con los indios, no parece haber perdido su papel emblemático en el imaginario occidental. La capacidad de la *ayahuasca* de condensar esta imagen y de convertirla en una sustancia consumible hace de ella una metonimia móvil de la selva amazónica y del mundo indígena (Losonczy e Mesturini, 2010:169).

Essa afirmação é condizente com o que Groisman identifica, pensando na epidemiologia de representações de Sperber, como mecanismo através do qual se possibilita a expansão do Santo Daime na Holanda (Groisman, 2000). Além disso, o autor sugere que “*rings of experimental resonance*” (2000:239) veiculados por narrativas que circulam pelas redes sociais contribuem para o referido processo de propagação. Como vimos, embora os mecanismos de transnacionalização privilegiem as trocas entre os indivíduos conformados em redes – aspecto que “horizontalizaria” os fluxos –, eles não deixam de manter os “centros”. Nesse caso, as imagens de propagação e ressonância escolhidas por Groisman se juntam ao imaginário europeu sobre o Amazonas descrito acima, criando, de certa forma, um novo “centro”. A despeito disso, em face de afirmações como a seguinte, torna-se necessário relativizar essa “globalização inversa”:

One Dutch *daimista* mentioned, for example, that while the Brazilians have the knowledge about *daime*, they (the Dutch) have the knowledge to ‘develop’ and ‘sustain’ the communities in Brazil, indicating that a ‘symmetrical’ negotiation is expected from this relationship (Groisman, 2000:240).

Com efeito, isso nos leva a afirmar que,

La geografía de los itinerarios chamánicos permea las fronteras sociales, étnicas y nacionales y contribuye a transformar la posición simbólica de territorios y grupos, antaño considerados como periféricos o atrasados, dentro de una geografía jerarquizada según la lógica del progreso. Los intercambios rituales, intelectuales y comerciales, mediatizados por un chamanismo representado como saber experimental ritualizado, juegan con las categorías jerárquicas asociadas al valor “progreso” y las recomponen, a su vez, dentro del espacio ideológico nacional y global. Pero en cuanto a las relaciones económicas pragmáticas, siguen persistiendo las desigualdades y se va construyendo otra forma de dependencia de los grupos indígenas, hoy a menudo tributarios de los empresarios del turismo étnico y chamánico internacional (Losonczy e Mesturini, 2010:181).

Nas citações anteriores, temos começado a mencionar alguns termos como *ayahuasca* dos quais nos aproximaremos no próximo capítulo. Até aqui vimos como foi construída a narrativa da secularização moderna e como, nas últimas décadas, vem se outorgando uma renovada relevância às temáticas em torno da religião. As últimas décadas coincidem com um acelerado processo de interconexões globais, uma notória presença do fenômeno religioso no espaço público e, portanto, com um fluxo considerável de narrativas, imagens, símbolos e experiências em torno da religião. Também apresentamos alguns traços desse processo envolvendo o universo *ayahuasqueiro* na Europa.

Agora, antes de finalizar estas primeiras reflexões em torno do lugar do fenômeno religioso e de seus mecanismos de transnacionalização, faremos uma aproximação da especificidade uruguaia em relação às referidas temáticas.

1.3 Movimentos no campo religioso uruguaio

Al tiempo que ha surgido renovada evidencia sobre una cierta erosión de la tradicional percepción del Uruguay como ‘país laico’ y ‘sociedad secularizada’, se advierten transformaciones relevantes respecto a la valoración y a los ‘usos’ sociales de lo religioso entre los uruguayos. En forma paulatina pero crecientemente visible, comienza a percibirse una cierta modificación del ‘lugar’ asignado a lo religioso (Caetano e Geymonat, 1997:19).

A particularidade do modelo laico uruguaio é bem conhecida. Parte considerável da produção acadêmica em torno das temáticas religiosas tem se dedicado a identificar os traços de um modelo, de um vínculo com o religioso original nessa região. Esforços

provenientes de diversos pensadores da temática dão conta das singulares relações que têm se estabelecido entre religião e Estado no Uruguai.

Patrimônio quase exclusivo de abordagens históricas (a própria temporalidade do processo privilegia tais abordagens), o tema só foi “antropologizado” no início deste século por Nicolás Guigou (2000). Longe de pretender remarcar fronteiras disciplinares (produto elas mesmas do pensamento moderno que tentamos problematizar) é preciso mencionar, como parte do mesmo processo estudado, o fato de o tema ser “antropologizado”, o que indica uma fuga que “abre” o assunto a leituras que fogem do império de certas abordagens. Em outras palavras, a possibilidade de que as temáticas em torno do fenômeno religioso possam ser discutidas em espaços públicos diferentes, como está acontecendo hoje no Uruguai, evidencia, simultaneamente, dois processos sintetizados na citação de Caetano e Geymonat. Assim como se identifica na própria gênese do processo de secularização, um movimento que ao mesmo tempo em que “afasta” o fator religioso, cria-o, os elementos que aparecem na citação mencionada (e por esse motivo insistimos no significado do trabalho de Guigou) produzem (ao mesmo tempo em que são produzidos por) uma modificação na configuração do fenômeno religioso no espaço social uruguaio. Como o mesmo Guigou (2000) assinala, os estudos sobre temáticas religiosas no Uruguai tiveram que dar especial atenção ao processo de secularização. Assim, esse tema se transforma não só em mito fundador da nação moderna enquanto constitutiva de uma religião civil da nação uruguaia (Guigou, 2000), mas também em “mito” dentro da própria formação de um conjunto de estudiosos das temáticas que orbitam em torno à questão do religioso no Uruguai.

Assim, o modelo de laicismo radical que caracterizou o Uruguai da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do XX (Caetano e Geymonat, 1997) parece estar sofrendo certas mutações nos últimos vinte e cinco anos, no mínimo. Assim o evidenciam os aportes dos últimos tempos, preocupados em observar as mudanças no interior do campo religioso uruguaio e o lugar que as diferentes manifestações religiosas ocupam no espaço social da nação (Da Costa, 2004, 2008; Geymonat, 2004; Guigou, 2006; 2008; Pi Hugarte, 1993; 1998; 1999).

O modelo laico “originário” e mítico tem sido, ao mesmo tempo, produtor de uma invisibilização da pluralidade religiosa que, recebendo alteridades, “nacionalizou-as” rapidamente. Ou então,

Todo o campo religioso passou, no Uruguai, por uma forte modelização que incluiu a sua privatização. O ‘jacobinismo’ que, não esqueçamos, era produzido a partir de um ‘reformismo de lo alto’ e não continha o grau de violência não simbólica de seu êmulo inicial, impôs-se ao delimitar um âmbito público fortemente laicizado, com uma grande presença da religião civil da nação, e um âmbito no qual os cidadãos podiam, eventualmente, cultivar suas diferenças mais marcadas de índole variada. A laicização uruguaia foi anticatólica, embora não permitisse que as manifestações religiosas não católicas trazidas pela imigração ocupassem instâncias públicas, e desalentou inclusive que as diferenças culturais se magnificassem neste mesmo âmbito (Guigou, 2000:63).

E Guigou continua observando algumas características do processo secularizador uruguaio de construção da religião civil da nação:

O âmbito público tendeu logo à homogeneidade: não somente se tratava de construir uma nação onde pudessem sentir-se representadas as heterogeneidades dos diversos tipos mas também que as mencionadas heterogeneidades passassem pela peneira de tornar-se nacionais (Guigou, 2000:65).

O trabalho de identificação dessa religião civil da nação realizado por Guigou teve como alvo fundamental, mas não único, a interpretação de textos escolares de leitura obrigatória no período escolhido pela historiografia nacional como fundador da moderna nação uruguaia. O começo da reforma vareliana da educação em 1877 marca um ponto de inflexão a partir do qual vão se constituir os “templos” da referida religião civil da nação, isto é, as escolas (Guigou, 2000).

Se esse modelo caracterizou as últimas décadas do século XIX e as primeiras do XX, devemos nos perguntar pela sua atualidade “mito-prática” nos alvares do século seguinte. Alguns trabalhos publicados nos últimos tempos vêm dando conta de uma diversidade religiosa outrora invisibilizada. O retorno da democracia possibilitou um novo contexto no qual a religião passou a ter um novo lugar na vida pública uruguaia. Um fato significativo e repetidamente narrado é escolhido como ponto de inflexão a partir do qual o fenômeno religioso teria passado a ter uma visibilidade que antes não tinha. A instalação e posterior decisão de manter a denominada “Cruz do Papa” em 1987 no espaço público montevideano, colocou, definitivamente, o fenômeno religioso num novo lugar (Caetano e Geymonat, 1997; Caetano, 2004).

A década de 1990 marcou uma nova relação com a religião e o seu lugar no espaço público. A progressiva visualização de singularidades se expressa nos trabalhos

realizados sobre a temática religiosa, sendo a trajetória de pesquisa de Renzo Pi Hugarte (1993, 1999), só por citar alguns aportes, de grande relevância. Outros autores que realizaram estudos sobre o assunto são: Bayce (1992), Romero (1993), Da Costa (1999) e Oro (1999), dentre outros. Têm sido vários os aportes que procuram visualizar as singularidades religiosas no Uruguai. A última década trouxe nova luz sobre o campo religioso uruguaio. Os trabalhos de Geymonat (2004), Filardo (2005), Da Costa (2002; 2008), Rovitto (2006) e Guigou (2008) constituem alguns, entre outros, aportes de autores uruguaios, neste sentido. Os trabalhos mencionados dão conta de uma pluralidade religiosa sem dúvida significativa, se levarmos especialmente em consideração as reduzidas dimensões da população uruguaia².

O contexto multiculturalista atual produz a visibilidade dos outros internos. As últimas décadas têm sido, ao mesmo tempo, produtoras de diversidades religiosas e de pesquisas em torno delas. O mesmo contexto “dilatador” da “rigidez” do laicismo radical uruguaio de outrora coincide (como vimos acima de forma ‘global’ e como veremos nos próximos capítulos ao abordarmos a expansão dos usos rituais da *ayahuasca*) com a formação do que começamos a perceber como um “campo *ayahuasqueiro* uruguaio”.

1.3.1 Um campo *ayahuasqueiro* uruguaio?

Como dissemos, não abordaremos ainda as especificidades da *ayahuasca* nem o surgimento dos atuais usos urbanos dessa infusão. Só diremos, por enquanto, que a *ayahuasca* é o resultado de uma preparação de diversas plantas utilizada de forma milenar por populações indígenas da Amazônia ocidental. Veremos essas especificidades no capítulo seguinte. Agora só pretendemos mostrar que os movimentos no campo religioso uruguaio das últimas décadas coincidem com a chegada de novas práticas religiosas em torno do uso de tal substância. Diferentes formas de consumo ritual de *ayahuasca* começam a se consolidar desde o início da década de 1990, formando o que hoje identificamos como um campo *ayahuasqueiro* uruguaio, que configura um dos quadros nos quais se insere o Santo Daime.

² Segundo informações disponíveis no site do Metrô de São Paulo, circulam por suas redes, em média diária, uma quantidade de pessoas que se aproxima muito da população total do Uruguai. Se, dito de forma mais coloquial, “a população uruguaia cabe no metrô de São Paulo”, deveríamos considerar, ante qualquer tentativa de comparação, essas particularidades.

Trata-se de um campo *ayahuasqueiro* com multiplicidade de práticas relacionadas ao uso da bebida. O uso ritual da *ayahuasca* mobiliza aparatos de diferentes ordens, tais como o burocrático (institucionalidade do Estado³), o acadêmico⁴, o institucional (não estatal) e “usuários”; enfim, um conjunto amplo de agentes. No interior do conjunto das diversas formas de uso da *ayahuasca* existem, como é de se esperar, tensões e disputas que se manifestam de diversas formas. Tais formas de distinção se expressam, por exemplo, mediante interpelações entre diferentes grupos com respeito à qualidade da substância utilizada, aos seus componentes, à utilização de outras “plantas de poder”⁵ nos diferentes rituais praticados, a comportamentos cotidianos e a outros deslocamentos de responsabilidades de diferentes ordens. Os deslocamentos de responsabilidades transcendem aspectos tais como “a qualidade da substância” (que poderíamos definir como estritamente ligados a um saber ritual, à adscrição a linhagens ou fontes de autêntico conhecimento) e passam para outras ordens (extrarrituais), moralizando práticas alheias. Ao mesmo tempo, existem estratégias de solidariedade mútua que estabelecem alianças temporais com o objetivo de alcançar metas comuns. Um exemplo são alguns encontros mantidos entre representantes de diferentes agrupações *ayahuasqueiras* com a finalidade de mobilizar os capitais disponíveis para a legitimação do uso ritual da *ayahuasca* no Uruguai (veremos aspectos relacionados à regulação dos usos da *ayahuasca* no capítulo 4).

As práticas de consumo ritual da *ayahuasca* no Uruguai não remontam a mais de vinte anos. Entre os usuários de *ayahuasca* é possível confirmar as limitações do conceito de religião. A categoria “religião” é apropriada de formas diversas dentro do campo *ayahuasqueiro*, o que continua confirmando sua associação com práticas institucionalizadas e a exclusão dessa categoria de outros conjuntos de práticas “menos”

³ Veremos estes pontos mais especificamente no capítulo 4.

⁴ Ao mesmo tempo em que essas manifestações religiosas, terapêuticas, ganham visibilidade, surgem reflexões de ordem acadêmica em torno das temáticas que orbitam em torno dos “cruzamentos” religião e drogas. Um exemplo de tal interesse e produção acadêmica em torno do uso de substâncias psicotrópicas é uma publicação de 1997 com os aportes e reflexões de Rafael Bayce, Gabriel Eira, Juan Fernández e Cristina Garcia. Nessa compilação, Rafael Bayce, embora sem fazer menção à presença de grupos no Uruguai, introduz a questão do chamanismo e do uso da *ayahuasca*.

⁵ Neste trabalho, não entraremos no debate criador de neologismos para as substâncias modificadoras da consciência. Expressões como “plantas de poder”, “enteógenos”, “alucinógenos” continuam, no meu juízo, substancializando a experiência de consumo de “drogas”. Não é nosso interesse atual “escolher” um conceito mais ou menos “adequado” ou “analítico”. Diremos, somente, que a *ayahuasca* u outras substâncias similares “modificadoras da consciência” são substâncias psicotrópicas, isto é, que atuam sobre o sistema nervoso central.

institucionalizadas. As idéias de crença e espiritualidade substituem o oxidado conceito de religião.

Dentro do campo *ayahuasqueiro* encontramos agrupações “mais institucionalizadas” que outras, no sentido de uma filiação a uma linha espiritual com certo grau de administração burocrática (cujo exemplo poderia ser o da própria igreja do Santo Daime), até outros tipos de uso “menos institucionalizados” para o caso de rituais praticados por poucas pessoas em contextos domésticos (o campo da saúde “física” e “mental” aparece como alvo interessante de observação dessas práticas). No caso de processos de institucionalização e filiação, trata-se de organismos estrangeiros com sedes “matrizes” localizadas principalmente no Brasil (como o Santo Daime). O Peru também atua como fonte para agrupações *ayahuasqueiras* no Uruguai. Recentemente, num debate nacional sobre temáticas em torno das “drogas”, estiveram representados alguns grupos usuários de *ayahuasca*.

O Santo Daime faz parte desse campo *ayahuasqueiro* uruguaio. Presente no Uruguai há quinze anos, conta com uma igreja na área metropolitana da capital do país. A relativamente pouca magnitude desse movimento não significa que não existam outros usuários de *ayahuasca* no Uruguai que desenvolvam seus próprios mecanismos de obtenção da substância. No processo de fundação da referida igreja não existiu nem um processo proselitista, nem um processo migratório de dimensões consideráveis. O que existiu foi o movimento de um indivíduo que conheceu essa manifestação religiosa em território brasileiro e que, depois de um período de moradia no Brasil, levou a doutrina para o Uruguai. Embora o estado de Rio Grande do Sul tenha tido uma considerável relevância nos processos de expansão de religiões provenientes do Brasil para o Uruguai, esse estado do sul brasileiro não foi o lugar pioneiro que possibilitou a presença do Santo Daime no Uruguai. Cidades como Florianópolis ou Rio de Janeiro e o próprio estado do Amazonas tiveram um maior protagonismo no começo da Igreja daimista uruguaia. Porém, como veremos no capítulo 3, não se passariam muitos anos antes do estabelecimento de relações com daimistas gaúchos.

A religião do Santo Daime e as denominadas religiões *ayahuasqueiras* em geral dependem do desenvolvimento de amplas redes transnacionais por diferentes motivos. Além dos pontos intrínsecos a qualquer manifestação religiosa, as diferentes igrejas desse grupo religioso dependem (para a continuidade dos seus rituais) da permanente circulação da *ayahuasca*. Se a esse fato somarmos a questão dos diferentes *status* legais da referida

substância nos diferentes países, torna-se imprescindível, então, a permanente rearticulação dessas redes a fim de garantir a administração do Daime⁶.

Por não ter acompanhado de forma suficientemente próxima outras agrupações ou usos possíveis de *ayahuasca* no Uruguai, escolhemos não mencionar especificamente esses grupos ou modalidades de uso nesta apresentação de um campo *ayahuasqueiro*. No entanto, cabe assinalar, por exemplo, que preocupações acadêmicas atuais estão acompanhando essas modalidades de uso urbano de *ayahuasca*. Um exemplo disso é o trabalho de Ismael Apud (2011). Já no caso do Santo Daime cabe destacar a monografia feita sobre o tema por parte de Victor Sanchez (2006).

Um poderoso aparato narrativo, eclético e proveniente de uma região do mundo que consegue unir diferentes categorias que, prévias ao mundo “pós-colonial”, são consideradas marginais, transforma-se agora num “centro” para o qual apontam muitos olhares. Trata-se da periferia da periferia (tradição amazônica dentro de um país latino-americano), que agora vira centro e consegue, articulando diferentes estratégias narrativas (expansão da consciência, conhecimento indígena, desafio à laicidade dos Estados-nações), espalhar-se pelo mundo e atravessar diferentes fronteiras.

Vejamos então, no próximo capítulo, a que estamos nos referindo com isso.

⁶ Nome pelo qual, no Santo Daime, se designa à *ayahuasca*. Podem se referir à bebida como Daime ou Santo Daime.

CAPÍTULO 2

AMAZONAS, AYAHUASCA, SANTO DAIME: A CHEGADA DE UM NOVO OUTRO NO URUGUAI

O final do século XIX e as primeiras décadas do XX significaram para a Amazônia brasileira um momento de grande exploração (tanto humana quanto de recursos naturais), que poderíamos resumir sob a denominação de “primeiro ciclo da borracha”. A extração maciça de caucho dos seringais amazônicos provocou, entre outras muitas coisas, uma significativa corrente migratória a estados como o Acre, no limite com o Peru e a Bolívia. O território do atual estado brasileiro do Acre, rico em recursos naturais, foi ocupado por grandes contingentes de população brasileira, muitos dos quais provinham do nordeste do país com o objetivo de povoar aquela região e explorar o caucho.

Esse contexto de expansão e demarcação dos limites do Brasil, de forte exploração da borracha, fez com que vários nordestinos (dentre eles, Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime) se deslocassem para aquela região. A *ayahuasca*, uma cocção de plantas utilizada por populações indígenas e vegetalistas⁷ da região, seria conhecida por pessoas provenientes de outras regiões, como o próprio Irineu Serra. Assim surgiram as hoje denominadas religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, das quais o Santo Daime, presente no Uruguai há mais de uma década, faz parte.

⁷ “Vegetalistas” são pessoas não índias que teriam conhecido os saberes indígenas, xamânicos, diretamente dessas populações. Segundo Luna (1986), existe uma grande continuidade entre os saberes dos vegetalistas e os xamânicos indígenas, pois aqueles teriam aprendido diretamente destes. Embora Luna utilize o ambíguo termo “mestiço” para se referir aos vegetalistas, o que importa destacar é que se trata de indivíduos não necessariamente nascidos em comunidades indígenas ou filhos de índios, mas que, por diversas aproximações, estabeleceram contatos diretos com os saberes indígenas e se fizeram detentores do conhecimento deles.

O presente capítulo traça um percurso através de alguns elementos que permitem uma aproximação da questão do Santo Daime. Tradições orais vinculadas ao uso da *ayahuasca* e criadoras do próprio Santo Daime enquanto religião são hoje “textualizadas”, produzindo assim uma “história” do Santo Daime. Por outro lado, propomos trazer, a partir do nosso mergulho etnográfico, alguns traços que nos permitam compreender uma forma particular de subjetividade religiosa em nossas cidades contemporâneas que privilegia um *locus* amazônico como produtor de imagens.

2.1 O surgimento dos cultos *ayahuasqueiros* brasileiros

A expressão “religiões *ayahuasqueiras* brasileiras” (Labate, 2004) tem sido utilizada para dar conta de um conjunto de manifestações religiosas originadas no Brasil que utilizam como *sacramento*⁸ e principal agente de acesso ao sagrado uma preparação de origem vegetal utilizada há muito tempo por populações indígenas⁹ da Amazônia Ocidental, a *ayahuasca*. Os movimentos religiosos fundados a partir do uso ritual da *ayahuasca* são os chamados Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal.

Utilizando outra denominação, Sandra Goulart (2004) prefere chamar esse conjunto de práticas ligadas ao consumo ritual da *ayahuasca* de “cultos *ayahuasqueiros*”. Segundo a antropóloga, esse conjunto designaria uma única tradição com três “linhas” diferentes, novamente: o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal.

Ora consideradas como linhas de uma mesma tradição (ênfase na *ayahuasca* como denominador comum), ora como religiões diferenciadas (ênfase nas especificidades que as linhas foram desenvolvendo), essas formas de uso da *ayahuasca* produzidas no Brasil se caracterizam por ter institucionalizado (embora de formas e em graus diferentes) certas doutrinas religiosas cuja principal descontinuidade em relação a

⁸ É comum, entre os daimistas, se referirem ao Santo Daime (à bebida e ao ato de tomar-la) como um *sacramento*. Iremos desenvolvendo ao longo desse trabalho o significado que tal atribuição de sentido tem para os daimistas, sendo que, a bebida, sacramentalizada pela doutrina do Santo Daime, adquire conotações subjetivas. O fato de ingerir Santo Daime, representa a entrada, entre outras coisas, do espírito da planta naquele que a consome.

⁹ Uma hipótese contrária à origem indígena do xamanismo *ayahuasqueiro* é proposta por Peter Gow (1996) ao identificar um possível transito de saberes não necessariamente no sentido floresta/cidade mas no inverso. Agradeço Alberto Groisman pela referencia de dito texto.

outros usos da *ayahuasca* é o imaginário cristão que as permeia. Tal “cristianização”¹⁰ do uso da *ayahuasca* é representada na figura do fundador da primeira das referidas religiões *ayahuasqueiras*, o Santo Daime. Embora as primeiras experiências de Raimundo Irineu Serra com a *ayahuasca* datem do início da década de 1910 (Oliveira, 2007), é atribuída à década de 1930 a gênese da sistematização ritual desses novos usos da bebida amazônica. A década de 1930 marcaria, então, a fundação, em Rio Branco (estado do Acre), do Santo Daime, primeira das três fundações que se produziram até a década de 1960. Depois da fundação do Santo Daime por parte do maranhense Raimundo Irineu Serra, na década de 1930, em Rio Branco, seria fundado, na mesma cidade, em 1945, o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (mais conhecido como Barquinha) por parte do também maranhense Daniel Pereira de Mattos (Sena Araujo, 2009). Finalmente, em 1961, o baiano José Gabriel da Costa fundou, na Amazônia, a União do Vegetal (UDV), consolidando-se em Porto Velho em 1965 (Brissac, 2009).

Os processos de fundação dessas três leituras da *ayahuasca*, efetivados por indivíduos provenientes de tradições culturais e religiosas não necessariamente ligadas ao mundo amazônico, aconteceram no Brasil durante a primeira metade do século XX, ao longo de um gradual processo de urbanização e reconhecimento de “outros internos” à própria nação brasileira. Um conjunto de saberes e práticas próprias de populações ameríndias da Amazônia Ocidental começou a entrar, de forma gradativa, pela construção de narrativas religiosas, no repertório de práticas religiosas urbanas graças ao processo de expansão das referidas religiões a partir da década de 1970 no Brasil.

Os três momentos de fundação em apreço teriam respondido a “chamados” ou “visões” recebidos pelos fundadores depois de terem começado a utilizar com certa periodicidade a referida substância psicotrópica-*sacramento*. Da mesma forma, ao longo das trajetórias dessas diferentes linhas aconteceram e acontecem contínuas rupturas, lutas, disputas que vão gerando um complexo mapa de bifurcações permanentes produzidas por lideranças que entendem as mensagens espirituais de formas diversas e vão incorporando variações rituais.

Como aponta Goulart, as fundações das três linhas (Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal) nas décadas de 1930, 1940 e 1960, respectivamente, foram produto

¹⁰ Novamente, não se trata de achar “origens”, mas sim de identificar traços, movimentos. A “cristianização” do uso da *ayahuasca* por parte das religiões *ayahuasqueiras* não é necessariamente nem a primeira nem a única, mas é sim, um elemento significativo nestas tradições religiosas.

do encontro de migrantes nordestinos na região amazônica. Tanto Irineu Serra quanto Daniel Pereira (ambos do Maranhão) chegaram ao Acre no contexto do primeiro *boom* da extração da borracha. Daniel Pereira fez parte da incipiente doutrina criada por Irineu durante mais de dez anos e, depois, criou a sua própria linha. Por outro lado, o baiano José Gabriel da Costa também formou os chamados exércitos da borracha, no segundo ciclo da extração. Os primeiros fiéis das religiões que nos ocupam também teriam sido os próprios seringueiros do entorno dos fundadores (Goulart, 2004)

Veremos a seguir alguns traços da história que foi se constituindo em torno dessas religiões. Particularmente, abordaremos o processo de fundação da primeira das linhas, o Santo Daime, e veremos alguns episódios que permitem compreender a filiação doutrinária da Igreja do Santo Daime no Uruguai. A igreja Céu de Luz de Montevideu está filiada à linha expansionista do Santo Daime, linha denominada Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), fundada por um seguidor de Raimundo Irineu Serra que, depois do falecimento do fundador, em 1971 criou, em 1974, o novo centro. O fundador dessa linha expansionista foi Sebastião Mota de Melo.

2.2 Do Mestre Irineu ao Padrinho Sebastião

Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime, acabou sendo mais conhecido como Mestre Irineu. Também é comum ser chamado de Mestre Império Juramidam¹¹, ou Chefe Império Juramidam. O Mestre Irineu teria nascido no dia 15 de dezembro de 1890 ou 1892¹², em São Vicente Ferrer, no estado do Maranhão. Em torno dele foi

¹¹ Oliveira (2007) vê nesta designação dos daimistas para o Mestre Irineu possíveis influências do Culto do Divino Espírito Santo do Maranhão, ambiente religioso que fez parte da infância do Mestre e que, segundo a autora, pode estar presente no Santo Daime. Sobre o significado do Império Juramidam no Santo Daime, Alberto Groisman diz: “A ‘força’ do ‘Jagube’ e a ‘Luz’ da ‘folha Rainha’ correspondem, na visão grupal, a duas entidades do plano espiritual que fundamentam sua cosmologia. Estas entidades que figuram no complexo simbólico personificado, e que ‘habitam’ o Daime, são o ‘Mestre- Império Juramidam’ – ‘Juramidam’, para o grupo, é uma expressão sintética que reúne o todo (Cosmos-Jura-Pai), ou seja a fonte do poder espiritual e o coletivo (Sociedade-Midam-Filhos), a força da luta dos espíritos encarnados e a Virgem da Conceição, ou a ‘Rainha da Floresta’. Estes dois ‘seres’, do mundo espiritual, representam as duas fontes principais das motivações grupais no que se refere às formas de abordar a vida espiritual. Como ‘espíritos guardiões’, o ‘Mestre- Imperio Juramidam’ e a ‘Rainha da Floresta’ deslocam-se no campo simbólico identificados com a ‘Força’ e com a ‘Luz’, respectivamente, que o Daime concede a quem o toma” (Groisman, 1991:162).

¹² Comumente tem se utilizado a data de 1892 como data de nascimento de Raimundo Irineu Serra, porém dados recentes parecem indicar a possibilidade de o seu nascimento ter ocorrido em 1890 (Oliveira, 2007; Labate, 2008).

construída uma figura mítica, e sobre sua vida e suas qualidades espirituais foram sendo tecidas diversas narrativas. Filho de Sancho Martinho de Mattos e Joana D'Ascensão Serra, a família de Irineu, composta de mais seis irmãos, que teria recebido uma educação fortemente católica, sustentava-se da coleta de babaçu (Oliveira, 2007).

Mestre Irineu migrou em 1912 para o Acre (Abreu, 1990; Macrae, 1992). Ele teria saído de São Vicente Ferrer por volta de 1910, ou 1911, com destino, primeiro, à capital do estado do Maranhão e, depois, para Belém do Pará, onde teria começado a ingressar na Amazônia via Manaus. As possibilidades trazidas para os migrantes pela extração da borracha na Amazônia teriam sido o principal incentivo para Irineu sair da sua terra natal em busca de oportunidades de trabalho, embora existam, claro, outras interpretações de sua saída. Assim, ao chegar ao Acre teria trabalhado como seringueiro e também teria integrado a Comissão de Demarcação de Limites. A migração de nordestinos à região do Acre foi muito significativa desde finais do século XIX e até as primeiras décadas do XX: a propaganda da extração da borracha coincidia com períodos de seca e depressão no Nordeste. Essas migrações de nordestinos teriam significado muito na expansão territorial do Brasil por terem ocupado o território do Acre (Oliveira, 2007).

É nesse contexto que Mestre Irineu experimentaria, nos idos de 1914 e da mão de antigos moradores da região já envolvidos no uso da *ayahuasca*, o uso dessa bebida. Segundo Christian Frenopoulo, esses primeiros contatos que desencadeariam a fundação das igrejas de *ayahuasca* ao longo do século XX significaram uma ruptura ou descontinuidade significativa no uso da *ayahuasca*, que, a partir do uso normatizado pelas igrejas, passaria a enfatizar aspectos de subjetivação moralizante em vez de objetivações de seres e lugares existentes nas cosmologias dos curandeiros que fazem uso da *ayahuasca* (Frenopoulo, 2011). Pois “a circulação da mensagem religiosa implica necessariamente em uma reinterpretação (Bourdieu, 2011:51). *Ayahuasca* sintetiza um conjunto de variadas formas de uso e significados atribuídos à bebida, os quais Júlia Otero dos Santos (2010) se preocupa em mostrar, evidenciando principalmente as descontinuidades simbólicas. Porém, a antropóloga assinala que no caso do Santo Daime (e de outros grupos que tomam Daime e não Vegetal)¹³ existe uma dotação de intenções à bebida que se aproximam às visões indígenas (:8). Veremos mais adiante como esses rasgos nos permitem pensar em torno a uma subjetividade daimista.

¹³ No Santo Daime e na Barquinha a ayahuasca é denominada Santo Daime ou Daime, na União do Vegetal a bebida é chamada Vegetal.

Mas, o que está se colocando é o caráter centrífugo e não centrípeto do símbolo religioso, tal como sinalado por José Jorge de Carvalho (2000:5).

Ou, então, pensando no encontro dos espaços da morte descritos por Michael Taussig (1993), podemos pensar o surgimento dessas novas narrativas religiosas como o resultado do referido encontro, no qual os significantes foram deslocados, produzindo novos significados. É sobre essa tensão entre continuidades e rupturas que tentamos, mais adiante, construir o que chamamos de traços de uma subjetividade daimista. Tais traços são o constante resultado do processo significativo.

O paradigma dessa ressemantização produzida a partir do encontro dos espaços da morte é representado pela imagem mítica e fundadora das visões do Mestre Irineu com a *ayahuasca*. A imagem de tal encontro produz, na gênese mesma do novo símbolo religioso em processo de criação, a convergência de três grandes vertentes culturais que flutuam no imaginário brasileiro (e latino-americano) como constituintes de uma nação culturalmente diversa. Os universos simbólicos do cristianismo, das tradições da população negra e os saberes indígenas convergem de forma estrepitosa numa narrativa religiosa que rapidamente e de forma eclética recebe todos os aportes míticos, simbólicos, rituais e cosmológicos possíveis, sintetizando numa narrativa religiosa o surgimento da nação brasileira como o resultado do encontro de tais universos simbólicos. O negro Irineu Serra, proveniente do Nordeste e educado num contexto católico, chegou a um Brasil ainda pouco explorado onde habitavam os seres da floresta. Ao mesmo tempo em que se delimitavam os limites do próprio Estado brasileiro, se sintetizava uma narrativa religiosa que rapidamente alcançaria os grandes centros urbanos terminando (ou começando) um processo de legitimação ainda em construção.

A imagem fundadora escolhida, a *miração*¹⁴ do próprio Mestre Irineu como efeito do uso da *ayahuasca*, faz parte da narrativa daimista. Relatamos a seguir uma das muitas textualizações existentes sobre as primeiras experiências de Irineu Serra com a *ayahuasca* descrita por Edward MacRae.

Suas primeiras experiências teriam incluído a visão de lugares distantes, como o seu Maranhão natal, Belém do Pará e outros locais.

¹⁴ Expressão com a qual os daimistas se referem aos efeitos que o Santo Daime pode produzir. Embora a palavra tenha uma evidente conotação visual, as mirações não estão referidas unicamente a esse sentido, já que elas podem envolver outras impressões que serão compreendidos *a posteriori*. Pode se tratar de uma sensação (ouvir, ver, ou sentir alguma coisa) que no momento, ou depois, fará sentido para o indivíduo enquanto aprendizagem ou *insight*.

Mas a principal seria a aparição repetida de uma entidade feminina, chamada Clara, e que veio a ser identificada como Nossa Senhora da Conceição, ou com a Rainha da Floresta. Durante essas aparições, ela lhe teria dado instruções a respeito de uma dieta que deveria seguir, preparando-se para o recebimento de uma missão especial e tornar-se um grande curador.

Obedecendo a essas recomendações, Raimundo Irineu Serra se embrenhou na mata, onde ficou oito dias tomando ayahuasca, sem conversar com ninguém, evitando especialmente mulheres, pois as instruções eram de que ele não deveria vê-las nem pensar a respeito.

A alimentação restringiu-se a ‘macaxeira insossa’, ou seja, mandioca cozida sem condimentos, nem sal nem açúcar. Ressalto esse fato, pois conta-se que um companheiro seu (às vezes identificado como Antonio Costa) ia colocar sal na macaxeira, mudando de idéia na última hora. Mestre Irineu, que não estava presente naquele momento, foi avisado do fato por uma voz. Mais tarde, comentou o incidente com seu companheiro, que confirmou a veracidade e ficou impressionado com os poderes que Mestre Irineu vinha adquirindo.

Outro episódio que costuma ser relatado sobre seu período de iniciação é a visão que ele teve da lua aproximando-se dele, trazendo em seu centro uma águia. Era Nossa Senhora da Conceição, ou a Rainha da Floresta, que vinha lhe ‘entregar os seus ensinós’. Essa ‘miração’ teve importância fundamental no posterior desenvolvimento do trabalho de Mestre Irineu, passando a constituir o tema do seu primeiro hino, além de fornecer um dos principais símbolos do culto do Santo Daime, onde a lua representa a idéia de essa doutrina ter sido ensinada pela Virgem Mãe e a águia faz alusão ao grande poder de visão que é dado aos seus seguidores (MacRae, 1992:63-64)¹⁵.

A longa citação se justifica, pois nela parece estar textualizado o mito fundador da doutrina do Santo Daime. Com efeito, nela está contida parte da simbologia que iria se desenvolver ao longo do tempo. Depois dessas experiências e de sua participação no Círculo de Regeneração e Fé (CRF), centro criado naquela época em Brasília junto

¹⁵ Destas mirações Irineu Serra teria recebido também o nome da própria bebida que, a partir daquele momento, foi rebatizada como Santo Daime. Posteriormente, coincidiriam o nome da bebida e o próprio nome da doutrina. Sobre a origem do nome muitas versões repetem a ideia de ele estar relacionado ao verbo dar e às formas “dai-me amor”, “dai-me força”, “dai-me Luz” (MacRae, 1992; Goulart, 2004). Monteiro da Silva (1983) também atribui essa origem à designação da bebida, mas considera o espanhol como língua de origem, já que teria sido nessa língua que se possibilitaram as primeiras experiências com a *ayahuasca*, pois, naquela região, vegetelistas peruanos poderiam ter estado vinculados ao conhecimento da *ayahuasca* por parte de Irineu Serra. Macrae (1992) identifica na mesma miração na qual teria sido sugerido o nome da bebida o fato de a Rainha da Floresta ter dado o título de Chefe Império Juramidam a Irineu Serra.

Os *hinos* dos que fala a citação são versos que a pessoa pode receber numa miração, conformando, assim, os ensinamentos da doutrina. O primeiro e mais importante hinário que conforma a doutrina do Santo Daime são os hinos recebidos pelo Mestre Irineu e que conformam o Hinário do Cruzeiro. Outros padrinhos e madrinhas vão recebendo também hinos ao longo das experiências com o Santo Daime. Como indica Oliveira (2007), os títulos de Padrinho ou Madrinha para se referir a autoridades dentro da doutrina responderiam a uma tradição nordestina de tratamento entre as pessoas como sinal de respeito. Hoje, dentro do Santo Daime, é atribuído esse título às pessoas mais influentes da doutrina, com mais tempo e experiência dentro dela.

com os irmãos Costa, que teriam sido os primeiros parceiros de Irineu Serra nas suas experiências com *ayahuasca*, o Mestre Irineu se mudou para Rio Branco e começou a realizar trabalhos públicos com *ayahuasca* (MacRae, 1992). MacRae destaca a relação que Irineu Serra começou a estabelecer com o governador do Acre, Guiomar dos Santos, contato que poderia ter influenciado no abandono de certos usos da *ayahuasca* ligados à tradição dos curandeiros amazônicos, como o uso de forças de forma “moralmente ambígua”. A boa relação com o governador teria influenciado no sentido de dar, na nova doutrina, importância a aspectos rituais “brancos” católicos, deixando atrás a ênfase na possessão. De qualquer modo, as relações com o governador acabaram fazendo com que, na década de 1940, o Mestre Irineu recebesse em doação, diretamente do governador, umas terras que poderiam ser divididas entre os frequentadores do culto. Naquele lugar, foi construída uma primeira igreja batizada Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU), conhecida como Alto Santo (MacRae, 1992).

Segundo os relatos, o Mestre Irineu era filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e à Ordem Rosa-Cruz. Vários autores destacam a presença dessas influências representadas, por exemplo, nos princípios básicos da doutrina: Harmonia, Amor, Verdade e Justiça. Até 1940, a nova doutrina criada pelo Mestre Irineu tomava forma, novos adeptos recebiam *hinos*¹⁶ também, e o próprio hinário do Mestre, o Cruzeiro, tomava forma definitiva (MacRae, 1992).

A nova doutrina religiosa criada pelo Mestre Irineu incluía traços de diversas manifestações religiosas e culturais, como o espiritismo, o catolicismo, o vegetalismo amazônico e a umbanda (Goulart, 2009). Mais um passo nessa direção de ecletismo seria produzido depois do falecimento do Mestre Irineu com a criação de uma nova linha espiritual denominada, justamente, Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Tal vertente seria fundada pelo Padrinho¹⁷ Sebastião, um seringueiro nascido no estado do Amazonas no dia 7 de Outubro de 1920. Sebastião Mota de Melo teria começado desde muito cedo a ter visões e ouvir vozes, tendo trabalhado, antes de conhecer a *ayahuasca*, dentro de sessões espíritas. Sebastião incorporava guias do espiritismo, como o médico José Bezerra de Menezes e o

¹⁶ Versos recebidos pelos daimistas nas mirações. As principais figuras da doutrina, como o Mestre Irineu, criaram o hinário (conjunto de hinos) mais importante para o Santo Daime. Os hinos “recebidos” pelos daimistas podem passar a fazer parte dos rituais praticados. Os hinos representam os ensinamentos que são cantados nos rituais, sendo, de certa forma, os “evangelhos” daimistas.

¹⁷ Forma de designar as autoridades da doutrina. Trata-se de uma forma de respeito e reconhecimento utilizada tradicionalmente em diversas regiões do Brasil, e Oliveira (2007) atribui à influência nordestina o emprego desses termos (Padrinho, Madrinha) no Santo Daime.

professor Antônio Jorge. Em 1959, mudou-se para Rio Branco e, em 1965, tomou Santo Daime com o Mestre Irineu, quem ele vinha procurando para curar uma doença (MacRae, 1992). Desde essa data e até o momento do falecimento do Mestre Irineu em 1971, Sebastião Mota conduzia alguns trabalhos com Santo Daime na chamada Colônia 5000 na periferia de Rio Branco. Foi a morte do Mestre Irineu o fato que desencadeou uma série de disputas que produziram uma divergência de linhas, uma primeira que seria refundada por Sebastião Mota e outra que continuaria no Alto Santo com a condução de Leôncio Gomes. Como é de se esperar nesse tipo de organizações religiosas, os aspectos carismáticos dos seus líderes são fundamentais na hora de produzir novos movimentos de adeptos. O Padrinho Sebastião, depois da morte de Irineu Serra e após várias disputas, teria saído do Alto Santo acompanhado por vários fiéis. Era o início da mais significativa divergência produzida dentro da tradição. Os rituais do Alto Santo continuariam sua própria vida, e se produziram também uma série de conflitos que levaram à criação de algumas igrejas, mas sempre dentro de Rio Branco. Essa linha não continuou se expandindo. Já o CEFLURIS, fundado em 1974, pelo Padrinho Sebastião, produzia novas expectativas de caráter messiânico¹⁸,

¹⁸ Ari Pedro Oro (1989) tem estudado o surgimento de um movimento messiânico amazônico denominado Irmandade da Santa Cruz. Um aspecto interessante do seu trabalho é, justamente, o estudo da trajetória de vida do fundador dessa doutrina, José Francisco da Cruz, nascido em 1913 em Minas Gerais. Nas épocas das que vimos falando aqui, José Francisco teria percorrido grandes regiões dentro e fora do Brasil, destacando seu contato com os índios Tikuna, da região do Alto Solimões. Os Tikuna, conforme Luna (1986), fazem uso da *ayahuasca*. Seria interessante aprofundar as possíveis relações que o próprio José Francisco da Cruz possa ter estabelecido com a substância. Entre outras coisas, Oro descreve trechos da infância de José Francisco nos quais ele teria tido vários tipos de visões a partir das quais teria começado a construir o seu próprio carisma. Descreve Oro: “Pelo que foi exposto, pode-se inferir que José Francisco da Cruz apresenta fortes traços que o aproximam do portador de carisma profético, embora se observe também nele a presença de certos traços que o aproximam do feiticeiro-carismático e do sacerdote. É, portanto, apoiando-se de modo especial em sua graça pessoal e extraordinária, recebida diretamente de Deus, que ele funda a sua legitimidade. Mas para reforçar esta legitimidade ele recorre a Formulários e Estatutos, isto é, a regras escritas, *legais*. Igualmente, o fato de se nomear *missionário*, *apóstolo*, de vestir batina, de realizar rituais tradicionais da igreja Católica, parece revelar a sua intenção de assentar igualmente nessa *empresa de salvação* a legitimidade da sua autoridade. Pode-se pois afirmar que enquanto profeta e *reformador* ele quer ignorar a Igreja Católica; mas precisa usar batina e imitar certos rituais desta mesma Igreja para obter sucesso, o que revela, em última instância, que ele não pode se passar da cultura católica” (Oro, 1989:75). Embora a relação com a Igreja Católica possa ser diferente para os casos de Irineu Serra e Sebastião Mota de Melo, os traços descritos por Oro para José Francisco bem podem se atribuir às figuras daimistas mencionadas. Do mesmo modo em que ele se atribui o terceiro momento dentro do cristianismo depois de Cristo e Lutero (Oro, 1989:103), uma leitura do símbolo daimista da Cruz de Caravaca (cruz de dois braços, sendo o inferior maior ao superior) é o significado que ela atribuiria ao próprio Mestre Irineu como segunda vinda de Jesus à Terra. Tal leitura é levada a um extremo quando narrativas daimistas manifestam, por exemplo, a possibilidade de os próprios seguidores do Santo Daime serem essa segunda vinda de Cristo à Terra, identificando-se, assim, com a simbologia referida.

Para o caso da historiografia daimista, embora concordemos nos traços “proféticos” das duas figuras mencionadas, é bom considerar essas trajetórias e seus sucessos em tanto lideranças religiosas em termos de “eficácia simbólica” (Levi-Strauss, 2008). “Para acabar de vez com a representação do carisma como

conduzindo seus seguidores à Nova Jerusalém no interior do Amazonas. A sucessão e continuidade do Padrinho Sebastião à frente do CEFLURIS não foi um processo simples. Não vamos nos deter nesse aspecto já bem documentado. O surgimento do CEFLURIS em 1974 introduziu algumas variações na doutrina inaugurada pelo Mestre Irineu. Algumas dessas modificações foram, por exemplo, a incorporação do *Cannabis* (designada pelos seguidores desta linha como Santa Maria) como planta sagrada. Em 1981, o Padrinho Alfredo (filho de Sebastião e atual dirigente da instituição depois da morte de Sebastião em 1990) introduziu o *trabalho*¹⁹ de São Miguel. As *concentrações* dos dias quinze e trinta de cada mês já tinham sido instituídas pelo Mestre Irineu. Tais *trabalhos* podem durar em torno de quatro ou cinco horas, privilegiando um espaço de meditação silenciosa. Por outro lado, outro conjunto importante dos *trabalhos* são os *hinários*, que têm datas específicas e podem durar mais de dez horas. Atualmente, o CEFLURIS tem um calendário²⁰ ritual no qual são estipuladas as datas dos diferentes tipos de *trabalhos*.

A refundação do CEFLURIS seria em 1988 na atual sede matriz da igreja no Amazonas, uma vila denominada Céu do Mapiá. O nome de Céu, como sugere Oliveira (2007), dá conta da ideia de paraíso para o qual estariam indo os seguidores de Sebastião, ideia de fundação de uma Nova Jerusalém na Terra, desta vez na Floresta Nacional do Purus, na Reserva Nacional do Inauini-Pauini. As terras ocupadas pela vila Céu do Mapiá foram concedidas pelo Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), que já desde 1980 vinha colaborando com os empreendimentos produtivos liderados por Sebastião Mota de Melo. Segundo MacRae (1992), foi em janeiro de 1983 que a comunidade se mudou para essa nova área indicada pelo INCRA, nas margens do igarapé do Mapiá, afluente do Rio Purus.

A nova sede do CEFLURIS seria destino de peregrinações de estrangeiros, *hippies* e aventureiros motivados pelo modelo de vida comunitária e pelo uso de

propriedade associada à natureza de um indivíduo singular, seria preciso ainda determinar, em cada caso particular as características sociologicamente pertinentes de uma biografia singular que tornam um determinado indivíduo *socialmente* predisposto a sentir e a expressar com uma força e uma coerência particulares certas disposições éticas ou políticas já presentes, em estado implícito, em todos os membros da classe ou do grupo de seus destinatários” (Bourdieu, 2011:74).

¹⁹ “Trabalho” é a forma como os daimistas denominam os seus rituais.

²⁰ O calendário inclui as datas significativas das principais lideranças do Santo Daime, por exemplo, datas de morte e nascimento do Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e aniversário do Padrinho Alfredo. Também fazem parte do calendário oficial as principais datas do calendário católico, tais como São Sebastião, São José, Santo Antônio, São João, São Pedro, Natal e Santos Reis. Nessas datas são cantados e bailados os principais hinários da doutrina, tais como o hinário do Mestre Irineu, do Padrinho Sebastião, Padrinho Alfredo.

psicoativos proposto na vila Céu do Mapiá. Tal “troca” com um universo de pessoas de “fora” do contexto amazônico começou a produzir rapidamente o conhecimento e expansão dessa linha do Santo Daime fundada pelo Padrinho Sebastião. Não foi fácil para a comunidade legitimar o uso dos seus *sacramentos* (veremos alguns episódios desse processo no capítulo quarto). O que cabe destacar aqui agora é que a comunidade daimista de Céu do Mapiá se constituía como um modelo de referência para várias pessoas provenientes de contextos urbanos que começavam a conhecer aquilo e possibilitaram a rápida expansão do CEFLURIS. Para 1990, data da morte do Padrinho Sebastião, tal linha expansionista teria alcançado os principais centros urbanos brasileiros e, a partir da presidência do sucessor (filho de Sebastião), Padrinho Alfredo, o CEFLURIS experimentaria o seu processo de transnacionalização.

Para essa época, quando o Padrinho Sebastião ainda morava em Céu do Mapiá, Ernesto, o fundador da igreja Céu de Luz de Montevideú, já teria entrado em contato com a doutrina e morado na própria vila do estado do Amazonas (abordaremos este tema no capítulo seguinte). No mesmo ano de sua partida do Uruguai, 1988, começava a se dar no país um interesse pelo estudo da chamada “nova consciência religiosa”, que o antropólogo Luiz Eduardo Soares resume da seguinte forma:

indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico – não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária – e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição – sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas –, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. Meditação, contemplação, busca de “equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos” encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas. O ‘holismo’ místico-ecológico substitui, para esses indivíduos – errantes do novo século, como provavelmente gostariam de ser chamados –, o clamor das ‘revoluções’ social e sexual. Sua vocação tornou-se antes alternativa que revolucionária, e o ideal de unidade cósmica suplantou projetos passionais, restritos ao ‘século’ (Soares, 1990:265-266).

É nesse contexto que Soares insere o sucesso do Santo Daime. A década de 1990 significou, então, para o CEFLURIS, um momento de crescimento e expansão fora dos limites do Brasil. Em 1997, no IX Encontro das Igrejas realizado pela comunidade, foi consagrado o princípio de separação entre as instâncias espiritual/religiosa e social/financeira/administrativa. Dessa forma, em 1998, foi criada a Igreja do Santo Daime, denominada Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal - Patrono Sebastião Mota de Melo (ICEFLU). Por outro lado, era criado o Instituto de Desenvolvimento Ambiental (IDA-CEFLURIS). É a essas instituições que pertence a igreja do Santo Daime no Uruguai, Céu de Luz; mas, antes de aprofundarmos na especificidade dessa igreja (no capítulo seguinte), veremos a seguir alguns traços que nos permitam compreender, para além dos acontecimentos histórico-míticos descritos, o significado do uso da *ayahuasca*. Tentando evitar o elemento anedótico ou exotizante do fato de utilizar o Santo Daime uma substância psicotrópica como *sacramento*, a intenção é tentar dar conta de como tal substância contribui para criar determinadas subjetividades específicas nos contextos urbanos aos quais chega a referida narrativa religiosa.

2.3 Continuidades e discontinuidades, a *ayahuasca* entre indígenas e daimistas

É comum achar, nos diversos trabalhos sobre religiões *ayahuasqueiras*, uma descrição da *ayahuasca* que privilegia os aspectos farmacológicos da preparação. Embora seja *uma* forma de se aproximar daquela substância difícil de deixar de considerar num trabalho destas características, tentaremos traçar aqui outra aproximação possível. Deixaremos a leitura que a química moderna pode realizar para o capítulo quarto. Neste capítulo, será privilegiada essa leitura por ela ser detentora de uma linguagem conhecida e da legitimação requerida pelos diferentes agentes que fazem parte da institucionalidade do Estado moderno. Começamos, então, por trazer alguns trechos que permitam contextualizar a referida substância no seu entorno “original” de uso, isto é, no quadro de populações ameríndias da Amazônia Ocidental.

Luis Eduardo Luna (1986) identifica vários grupos humanos ameríndios que utilizam a preparação vegetal em apreço com diversos fins. O trabalho pioneiro de Luna sobre vegetalismo amazônico tem servido de pedra fundamental nas posteriores

descrições que têm sido feitas da *ayahuasca*. Todos, ou quase todos os trabalhos acadêmicos sobre a temática, começam suas apresentações da *ayahuasca* dizendo: o termo ayahuasca, um dos muitos nomes que recebe a bebida que surge a partir da cocção de um cipó, *Banisteriopsis Caapi*, e uma folha, *Psicotria Viridis*, tem origem na língua quéchua significando *Aya*: morto, espírito; *waska*: liana, sendo possível a tradução de *Ayahuasca* como “liana dos mortos” ou “liana dos espíritos”. O mesmo Luna identifica setenta e dois grupos indígenas pertencentes a mais de vinte famílias linguísticas diferentes que utilizam essa bebida como agente central nos sistemas religiosos e culturais. Sob o nome *ayahuasca* tem se designado, então, um conjunto de cocções de diversos vegetais que pode receber diversos nomes em função do grupo que o utiliza. Por outro lado, os vegetais que fazem parte da cocção também podem variar, sendo que os dois antes mencionados estão sempre presentes. Originária de populações indígenas da Amazônia Ocidental, a bebida atravessou, nas últimas décadas, os limites da floresta, passando a ser consumida, inclusive, fora do continente americano.

A *ayahuasca* é utilizada tanto por populações indígenas quanto por vegetalista ou curandeiros, não indígenas, mas que tiveram contato e aprenderam os usos dessa bebida com aqueles. Tal modalidade de uso é praticada principalmente em países como o Peru, a Colômbia e o Equador. O trabalho de Luna (1986) é baseado, justamente, nessa segunda modalidade de uso da *ayahuasca* no Peru. Por outro lado, no Brasil, foi criado outro uso possível da substância a partir da “cristianização” e criação das denominadas religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, embora, como dissemos, a “cristianização” não seja patrimônio exclusivo das religiões *ayahuasqueiras* brasileiras. É dentro dessa terceira modalidade de uso, a das chamadas religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, que encontramos o Santo Daime, e é nela que vamos nos deter neste trabalho. Uma quarta forma de uso tem se desenvolvido a partir da chegada da bebida aos principais centros urbanos. Saindo da normatividade imposta nos rituais das religiões *ayahuasqueiras*, vão se desenvolvendo outros grupos denominados *neoayahuasqueiros* urbanos (Labate, 2004).

Evidentemente, as atribuições de significado que sejam outorgadas à bebida, bem como as formas de consumi-la, têm se ampliado na medida em que o conjunto dos consumidores se espalha e diversifica. Isso produz um universo de sentidos que orbitam em torno da bebida e das imagens produzidas, a partir dela e dos seus contextos, nos diferentes ambientes nos quais é consumida. A modalidade de uso que surge nas primeiras décadas do século XX no Brasil, com a fundação da primeira das religiões

ayahuasqueiras, o Santo Daime, baliza a mais evidente ruptura ou descontinuidade na trajetória simbólica da cocção. O universo imagético-simbólico cristão é introduzido na narrativa *ayahuasqueira*, articulando um poderoso aparato eclético.

No entanto, antes de abordarmos essas reapropriações feitas a partir das religiões *ayahuasqueiras* brasileiras, faremos uma aproximação da bebida que privilegie as leituras que dela têm sido feitas pela etnografia ameríndia, tentando compreender o lugar que a referida bebida ocupa entre alguns grupos dos quais temos descrições etnográficas. É desse conhecimento ameríndio da *ayahuasca* que as populações não índias têm aprendido o seu uso.

As descrições de La Roque Couto (2009) e de Groisman (1991), que enfatizam o sistema de “xamanismo coletivo” imperante no Santo Daime e a “práxis xamânica” desse sistema, respectivamente, evidenciam a forte presença de traços provindos das cosmovisões ameríndias em relação à *ayahuasca* no Santo Daime. Isso nos permite traçar séries por momentos convergentes, por momentos divergentes, que vão se entrelaçando ao longo dos processos significativos. Não se trata de achar semelhanças ou diferenças entre umas e outras formas de uso da bebida como quem compara duas fotografias. As formações de sentidos estão sendo temporal e espacialmente construídas (e destruídas, que não é outra coisa que a mesma construção).

Vejamos algumas descrições²¹ que nos permitam adentrar nos significados da *ayahuasca*.

Xamãs e não-xamãs utilizam-se da *ayahuasca* (*nixi pae*, *jagé*, *kamarampi*, *caapi*) como operadores que, agindo sobre o corpo, permitem o trânsito entre o mundo ordinário e a *realidade verdadeira* onde vivem os espíritos, como no sonho e na morte; mas, ao contrário do que ocorre na morte, de maneira reversível, e ao contrário do que ocorre no sonho, de maneira controlada (Almeida, 2009:16).

E, chegando aos usos da *ayahuasca* entre grupos humanos de línguas pano, arauak e tukano, Luz (2009) traz as seguintes descrições.

Entre os Kaxinawá,

na vida cotidiana é percebido apenas o lado ordinário da realidade, não se revelando aquele aspecto mais sutil da identidade comum de todas as coisas vivas. Neste estado normal da percepção só conseguimos ver os corpos e suas utilidades. Porém nos estados alterados de consciência, e é aqui que entra o *nixi pae* [*ayahuasca*], aquele que está nessa condição se defronta com o outro lado da realidade, percebendo estes como *huni kuin*, gente nossa. Desta

²¹ Para outras descrições de usos de *ayahuasca*, esta vez no Putumayo, ver Taussig (1993).

maneira, o consumo do nixi pae possibilita a percepção da igualdade entre os seres, vendo como humanos (iguais) os seres encantados (Luz, 2009:38).

Entre os Yaminawa,

o tempo e o espaço do mundo espiritual é aquele do sonho e das visões, e não o do mundo do conhecimento e da percepção. Isto tem implicações importantes para a cosmovisão Yaminawa. A terra dos mortos, bai iri, para onde vão os weroyoshi [espírito] daqueles que faleceram, sua localização e experiência deriva das visões provocadas pelo shori [ayahuasca]. Sob o efeito da bebida o weroyoshi dos vivos pode ir até a terra dos mortos (Luz, 2009:42).

Quanto aos Airo-pai, afirma o autor:

Este grupo acredita que a realidade é multidimensional. Este lado da realidade, o mundo das atividades cotidianas, comum a homens e mulheres, o mundo normal da comunidade, incluindo as roças, a floresta e a superfície dos rios, é visto quando de olhos abertos e chamado iyetente. Há ainda um outro lado da realidade, o mundo dos espíritos e dos ‘monstros’, este é invisível aos olhos mas sempre presente. Para ter acesso a ele é preciso ter um tipo de visão especializada – toyá –, que se adquire através do yagé [ayahuasca] (Luz, 2009:49-50).

Os Airo-pai procuram estabelecer contato com o outro mundo para obter conhecimentos e proteção, mas essa é uma tarefa perigosa devido aos ‘monstros’ que lá habitam e que podem matar a pessoa. A única maneira segura de se fazer isto com um relativo controle sobre os perigos do outro mundo é através do yagé e outras plantas psicoativas (Luz, 2009:50).

Entre os Barasana,

a função da bebida neste grupo é transportar os indivíduos até o estado ancestral, devido à sua habilidade de fluir através das linhas de descendência, conectando o passado e o presente e possibilitando a viagem até o passado ancestral. Assim, a bebida representa a possibilidade de voltar ao início (...)

Os efeitos da bebida são ainda comparados a uma pequena morte e, quando os iniciados a ingerem, afirma-se que eles cessaram de viver (Luz, 2009:56).

As longas citações se justificam devido a sua riqueza descritiva e ao conteúdo que apresentam. Trata-se de elementos que, de certa forma, ecoam em narrativas de daimistas, tentando dar conta de suas experiências com a substância. Evidentemente, os contextos nos quais se utiliza a bebida e os indivíduos que dela se valem não são os

mesmos para os casos indígenas e daimistas. Ou, então, os *set* e *setting*²² são diferentes, e isso, claro, vai determinar experiências também diferentes. A despeito disso, traços de significado são atribuídos de forma convergente ao que aqui foi descrito. A interpretação de Groisman (1991) de uma “práxis xamânica” no Santo Daime dá conta dessa relação existente entre a cosmologia daimista e o lugar que a bebida ocupa nos contextos indígenas. Por outra parte, experiências narradas por daimistas em relação a contatos com seres falecidos ou entidades celestiais estabeleceriam uma continuidade simbólica que, embora ressignificada e recontextualizada, mantém traços ou leva a experiência ao contexto “originário” no qual a força da bebida teria sua maior expressividade, isto é, na floresta amazônica.

As conclusões de Pedro Luz em relação aos usos indígenas da bebida acabam ficando muito próximas da leitura que Groisman faz da cosmologia daimista. Dois aspectos importantes que convergem em ambos os trabalhos têm a ver com a crença, tanto no mundo indígena quanto no daimista, de duas dimensões da existência, uma material (visível) e outra espiritual (invisível). Logo, ambos os autores, pensando nos seus respectivos “campos”, outorgam ao segundo plano, o invisível ao qual é possível ter acesso pelo uso da *ayahuasca*, um *status* de completa verdade. Descrevendo aspectos da espiritualidade daimista Groisman afirma:

Tanto o “Astral”, de natureza implícita, invisível, como o mundo da “Matéria” que é visível, ilusório, são reais, ou seja, existem. A humanidade vive simultaneamente nos dois mundos, ou seja, numa só dimensão onde podem manifestar-se as duas naturezas, que, no entanto, só se revelam desta forma àqueles que “conhecem” a “espiritualidade” (Groisman, 1991:91).

²² Os termos em inglês *set* e *setting* surgem a partir da década de 1960 como forma de abordar os usos controlados de substâncias psicotrópicas. As experiências com psicodélicos que Timothy Leary estava realizando naqueles anos, incluídos trabalhos com DMT (princípio ativo da *ayahuasca*), levaram o psicólogo estadunidense a produzir textos com a finalidade de utilizar psicodélicos de forma controlada. Daquela época são, por exemplo, a publicação *The psychedelic experience: a manual based on the Tibetan book of the dead* (1964). O livro, como resume o título, é um guia para realizar um bom uso dos psicodélicos (Leary estava pensando no LSD) no que seria a sua própria versão do Bardo Thodol (sobre este livro, ver nota mais adiante). Outras publicações de Timothy Leary como *Start your own religion* (1967), apontam na mesma direção de fazer do uso dos psicodélicos uma experiência compartilhada, ritualizada e, portanto, guiada num *setting* adequado, isto é, num contexto apropriado. Seria Norman Zinberg quem, posteriormente, em 1984 e sob o título *Drug, Set and Setting. The basis for controlled intoxicant use*, aprofundaria na importância da abordagem tridimensional dos usos das substâncias psicotrópicas. As características farmacológicas da substância não determinam por si só os efeitos do uso: o *set*, ou as predisposições do indivíduo, isto é, suas condições psicoemotivas, expectativas e outros fatores pessoais, assim como o *setting*, o contexto ou a atmosfera imperante no momento do uso da substância e as pessoas que intervêm no ritual são condições também determinantes dos efeitos produzidos pelo consumo de uma “droga”.

O extremo dessa atribuição de verdade às visões viabilizadas pelo consumo de *ayahuasca* é o exposto na seguinte afirmação de Luz:

As visões são consideradas como verdadeiras, e mais, como sendo a verdade. Se o mundo no cotidiano tem um aspecto, este é transitório e ilusório; a verdadeira aparência da realidade é aquela que é percebida sob o efeito da *Banisteriopsis caapi* pelo espírito. É a planta que revela as coisas como elas realmente são (Luz, 2009:63).

No intuito de continuar transitando pelas continuidades possíveis, mostramos outras descrições dos usos da *ayahuasca* em contexto ameríndio que são condizentes com o que temos ouvido e vivido entre os daimistas. A *ayahuasca* é uma bebida que, segundo as narrativas daimistas, ensina tudo o que for necessário àquele que esteja disposto a percorrer seu “infinito particular”²³. O encontro consigo mesmo (com o *self*²⁴), o caráter de espelho que é atribuído ao Santo Daime (*ayahuasca*), como revelador da consciência, dos aspectos positivos e negativos de quem começa a aprender dela, evidencia a presença de elementos na experiência com a substância que podem não ser os mais simples ou fáceis de transitar. “Os perigos são constantes: não ver o que se quer ver, ser rodeado pela escuridão. Por barulhos feios e medo de não voltar para a realidade cotidiana” (Langdon, 2009:71). Como descrito em contexto ameríndio, tudo isso faz parte da experiência daimista. Porém, será o gradual conhecimento e aprendizado espiritual que fará com que o medo descrito vá diminuindo até desaparecer. À diferença do que acontece na tribo dos Kaxinawá, entre os quais, “via de regra, depois de ter a visão de sua própria morte, o indivíduo não participa mais das sessões” (Keifenheim, 2009:102), no Santo Daime, visões como essas podem significar o ápice da experiência religiosa.

Um relato sobre experiências de “morte” com o uso de *ayahuasca* entre daimistas revela o conteúdo místico-religioso que pode ser atribuído ao ritual

²³ Ouvir “Infinito Particular”, de Marisa Monte.

²⁴ A *ayahuasca* vem cumprir, de certa forma, o papel da confissão estudado por Michel Foucault (2005, 2011), dizer a verdade sobre si mesmo, sendo que ela (a *ayahuasca*) vai mostrar, segundo as narrativas daimistas, nossa verdade, como sendo ela mesma praticante da *parresía*. A *ayahuasca* se constitui como a alteridade necessária nesse jogo da verdade ao qual Foucault dedicou tanta atenção. Se quisermos continuar com Foucault podemos ver na *ayahuasca* uma materialização do “paradoxo da subjetividade”. Elemento ao mesmo tempo de sujeição e subjetivação, o uso da *ayahuasca* permite pensar numa subjetividade daimista que veremos mais adiante. Talvez esteja neste papel da *ayahuasca* como “examinadora da consciência” o traço mais cristão do Santo Daime.

Para uma problematização da noção de *self* como sinônimo de indivíduo livre e autônomo, dono de si mesmo, coerente e unificado, ver Nikolas Rose (1998).

correspondente. Isso não significa, claro, que em contexto ameríndio as atribuições de sentido possam ser similares, mas essas leituras fogem às possibilidades deste trabalho. O fato de ser consciente de estar “experimentando a própria morte” pode levar o sujeito, como narrado em alguns casos, a pedir ajuda a Deus naquele momento. O significado daquele pedido de ajuda é lembrado depois como a demonstração do fato de que a pessoa acredita em Deus, pois foi naquele momento que Deus teria aparecido como uma entidade existente à qual é possível solicitar ajuda. Entre os Kaxinawá, são relatadas experiências de “morte” com o uso da *ayahuasca*. “A fusão da percepção de imagens e do corpo de modo sinestésico sempre provoca uma ‘morte’ (*mawa*). O repertório dos tipos de morte é, em sua maior parte, determinado pelo tipo de cipó utilizado” (Keifenheim, 2009:116). E continua o mesmo autor: “Na luta com a serpente *Boa* os envolvendo, apertando e devorando, os bebedores de *nixi pae* vivenciam a própria morte, com a sensação de estarem sendo digeridos no interior da cobra gigante” (Ibid.:116). Ou, então, “eles já não sentem o próprio corpo e choram: ‘meu espírito foi embora’, dizendo para si mesmos ‘estou morrendo: estou morto.’” (Ibid.). Aprofundando nas descrições das “mortes”, “vêm a si mesmos sentados na raiz de uma árvore gigante nas profundezas da terra e morrem. Outros vivenciam a morte por sede. É só a voz de um cantador que pode fazer ressuscitar os ‘mortos’” (:117).

2.3.1 Traços de uma subjetividade²⁵ daimista I: a morte de si

Se, como vimos no capítulo anterior, assistimos na contemporaneidade a uma radical subjetivação das crenças, deveríamos nos perguntar, então, quais são, justamente, esses mecanismos de subjetivação. Ou, então, como são construídas essas subjetividades que fragmentam e atomizam as paisagens religiosas contemporâneas. Talvez, as religiões *ayahuasqueiras*, por sua tentativa institucionalizante e doutrinante, bem como pelo seu teor fortemente experiencial e místico, sejam exemplos interessantes para pensar o surgimento dessas subjetividades fortemente religiosas. Em outras palavras, no interior dessas manifestações religiosas é criada uma normatização ritual que prevê conduzir a experiência a determinados lugares e não a outros. No entanto, a experiência em si transborda qualquer tentativa de limitá-la a um determinado conjunto de percepções possíveis, o que nos lembra a José Jorge de Carvalho na sua visão do

²⁵ Ver nota anterior.

campo religioso “entendido como o contato com os símbolos para o devaneio, para uma suspensão temporária da ordem recional e vigilante do mundo” (Carvalho, 2000:4).

Uma experiência narrada por Wilton²⁶, dirigente da igreja daimista CHAVE (Centro de Harmonia Amor e Verdade Espiritual) de São Pedro, em Porto Alegre, diz respeito à saída do corpo que ele viveu. Esse sair de si para se poder observar de fora do próprio corpo retrata a existência mesma das duas dimensões que vimos falando, uma material (visível) e outra imaterial (invisível). Essa saída do corpo permitiu o encontro do indivíduo que estava experimentando aquilo com uma pessoa já falecida, à qual era possível ouvir e ver. Talvez seja o caso mais paradigmático de relação com o mundo para além do material no qual vivemos que a *ayahuasca* possibilita dentro do Santo Daime.

Eu estava de olhos fechados, terminou a oração de uns quarenta minutos e era um trabalho de concentração aonde apaga a luz, fica em silêncio, olhinhos fechados e tal, igual a outro que já tinha feito... e de repente eu vi a minha mãe. Minha mãe já tinha feito a passagem dela, já tinha morrido há seis anos, e eu estava de olhos fechados e me assustei e abri os olhos e ela continuava lá, estava ali. Eu fechava os olhos e estava ali, abri os olhos e estava ali, tava vendo algum tipo de alucinação, né. E ela disse assim para mim: "meu filho, eu vim aqui te buscar para te levar ao lugar onde eu estou para tu nunca mais ficar preocupado comigo", e me puxou fora do corpo. Eu me vi sentado, eu saí com ela, saí do meu corpo e me vi sentado naquela posição de olhos fechados. Eu fiquei, eu sei, duas horas fora do meu corpo, que foi o tempo da concentração. E nessas duas horas eu... inicialmente ficou tudo escuro, logo em seguida milhões de mandalas multicoloridas começaram a pipocar na minha frente, e se criavam como bolinhas de sabão, e hoje eu também sei que isto é resultado da viagem no astral que estava fazendo.

Aqui gnose tem isso de tu sair fora do corpo e fazer uma viagem no astral. E tu chega [a] essas mandalas sem nada... é como um caleidoscópio... lindo, lindo, multicolorido e de repente parou, e eu cheguei numa sensação de bem-estar, de amor, muito grande, muito elevado ao ponto que era quase uma euforia, mas estava longe dessa euforia, era amor, era amor que estava sentindo, mas um amor divino, aquele amor cá no peito da gente, não por uma pessoa e sim pela vida. Um amor... quando ele me voltou de volta no lugar, duas horas depois, eu me lembro que pensei assim comigo: “ah, o que estou vendo aqui é uma alucinação”, um papo furado, como dizem no Brasil, e minha mãe me disse "meu filho, esse é o lugar onde eu quero que tu fique, tu zele, zele por ele, porque é a salvação, é a tua salvação", e eu ouvi e prestei atenção, mas continuei duvidando. E ela: "para ti não ficar duvidando que o que está acontecendo aqui é verdade ou não, aquele rapaz agora vai cantar um hino, sou eu que estou mandando, e esse hino que ele vai cantar é toda a instrução que eu tenho para ti, tu presta atenção, porque

²⁶ Apresentaremos este personagem no capítulo 3.

é isso que eu tenho para te dizer". E aí ela voltou para o cara, o cara levantou o braço. Depois eu fui perguntar para ele se ele tinha visto alguma coisa. Não viu nada. A sincronicidade da sessão. E disse: "posso cantar um hino?". "Pode." E ele cantou um hino do Mestre Irineu que nós cantamos lá aquele dia. Vou cantar um trequinho para te lembrar.

"Encostado em minha mãe e meu papai, lá no astral para sempre eu quero estar, para sempre eu quero estar, fazendo algumas curas que minha mãe me ensinou de brilhantes pedras finas para sempre aqui estou" (Wilton).

A narrativa de Wilton está carregada dos elementos que tentamos transmitir aqui como constituintes de uma relação com o morrer que é vivenciada como estado de perfeição na vida, não simplesmente pelo fato de estabelecer uma comunicação com um ser que já morreu, mas pelo significado que esse lugar tem como espaço a ser cuidado e lembrado como espiritualmente favorável. O fato de sair do corpo e alcançar o lugar onde está a pessoa falecida, fazendo dele uma meta espiritual, faz pensar na "Luz" mencionada no *Bardo Thodol*²⁷ como lugar de máxima elevação espiritual onde é possível alcançar a harmonia. A experiência mística induzida pela *ayahuasca*, que permite ao indivíduo se visualizar de fora do seu próprio corpo e se encontrar com essas divindades que habitam o Além, é de fato o que permite a própria construção da narrativa daimista enquanto repetição de experiências individualizadas, sendo possível o acesso a esse mundo da verdade inacessível no cotidiano material. Na narrativa de Wilton aparece a possibilidade de sair de si, de encontro com o "Além" ou a "Luz", e o acesso aos ensinamentos que naquele lugar são adquiridos por quem chegou lá.

Alberto Groisman nos ajuda a compreender o significado da *miração* daimista.

A "miração" está relacionada ao campo da emergência deste 'Eu Superior', que é a dimensão que torna apto o ser humano para ter acesso a planos espirituais superiores. O "Eu Superior" manifesta-se através de um conjunto de percepções que proporcionam ao indivíduo uma sensação de "transcendência". Esta sensação traz consigo uma percepção diferente de si e do grupo, e produz a revisão de seus atos no campo dimensional do "Eu inferior". Paralelamente a esta sensação de transcendência, a "Miração" ou percepção do "Eu

²⁷ No *Bardo Thodol*, livro budista atribuído a Padmasambhava (apóstolo budista que, no século VIII, teria levado o budismo ao Tibete), encontram-se diversos ensinamentos para aquele que quer atravessar a morte; a morte não necessariamente entendida como a cessação da vida, mas, pelo contrário, como parte da vida. O *Bardo* propõe alcançar o estado de Luz que a aproximação com a morte produz, entendendo essa elevação espiritual como a própria liberação. Experiências narradas do uso da *ayahuasca* encontram semelhanças com o *Bardo Thodol* no que respeita ao processo da ingestão da bebida, trânsito por dificuldades, medos, visão de divindades e, finalmente, a conquista da Luz e da harmonia.

superior” revela ao indivíduo as experiências mais profundas da ‘espiritualidade’, ou seja, o mergulho ou a ascensão aos “planos superiores”, ao “Astral Superior”, ao “Palácio Juramidan”, aos “Jardins Espirituais”, aos locais onde residem os “seres divinos da Corte Celestial”. E, ao entrar em contato com os “seres divinos”, deles, ele recebe as mensagens que orientam a sua vida no Mundo da Ilusão. Passa assim a agir numa perspectiva “espiritual”, ou seja, privilegia aquele comportamento instruído pelos “seres divinos”, através dos “ensinos” durante os “trabalhos espirituais” ou através da “Doutrina” (Groisman, 1991:113).

Expressões como “pensei que ia morrer” fazem parte das possíveis experiências que o Santo Daime produz. Guillermo, daimista da igreja Céu de Luz, em Montevideu, expressou o medo que sentiu quando, num *trabalho*, achou que iria morrer: “y ahí me di cuenta que creía en Dios porque le empecé a pedir a Dios que me ayude”. Enquanto ele estava transitando por aquela experiência ou tendo aquela *miração*, Ernesto²⁸, o dirigente da igreja, se aproximou dele e falou: “quedate tranquilo que acá ya hemos muerto varias veces y hemos vuelto a nacer”.

Evidentemente, estamos frente a outro sentido da morte: ela já não representa aquele temeroso e não desejado final da vida, mas uma aproximação que permite conhecê-la, produzindo, assim, um novo sentido para a vida. Trata-se, por um lado, de uma morte simbólica, morte do “ego” que produz uma ressignificação da vida de quem experimenta tal sensação. É um encontro com o morrer que pode ser vivenciado pelo sujeito como um ápice da experiência religiosa. O estado de percepção de quem está atravessando aquele momento é o de uma sensibilidade extremamente aguçada com respeito ao que possa estar acontecendo no seu entorno. Assim, por exemplo, tudo o que possa ser dito à pessoa nesse momento produzirá uma lembrança que permanecerá reverberando de forma a construir e reconstruir os significados possíveis. A extrema singularidade da experiência, estar literalmente morrendo, segundo a vivência de quem está atravessando aquele momento, é, por um lado, marcada enquanto real, e, ao mesmo tempo, minimizada ao se coletivizar. Em outras palavras, a expressão “quedate tranquilo que acá ya hemos muerto varias veces y hemos vuelto a nacer”, não suprime o sentido da morte que a pessoa está vivendo. De fato, a frase inclui a possibilidade de essa morte estar sendo real. Também, “ya hemos muerto varias veces y hemos vuelto a nacer” assegura a quem está transitando aquilo que quem fala já viveu uma situação semelhante anteriormente e também “voltou” dessa situação. Daí o “quedate tranquilo”.

²⁸ Este personagem será apresentado no seguinte capítulo.

A ênfase no fato de não se preocupar com aquilo que está acontecendo é uma das chaves repetidamente narradas por daimistas para compreender os efeitos da *ayahuasca*. Receber aquilo que está acontecendo aceitando a sua forma é o mecanismo de acesso à “verdade” que vem depois da experiência. A harmonia, a “luz”, que se esconde detrás daquela situação, só poderá ser acessada se o indivíduo, entre outras coisas, transita por aquele momento com calma e serenidade. O fato de não ter como sair da situação (os efeitos da bebida estão se manifestando) e de, ao mesmo tempo, saber por experiência que aquilo logo passará e só trará benefícios e ensinamentos para quem estiver disposto a atravessar a situação, é repetidamente referido nas experiências de daimistas com a *ayahuasca*. Assim, aprender a fazer uso da bebida e deixar que ela se manifeste no organismo é um processo que pode levar tempo no indivíduo.

O momento no qual se produz a *miração* é o ápice da construção narrativa daimista. O próprio mito fundador da doutrina – a *miração* do Mestre Irineu – revela, justamente, esse momento na vida do fundador. Como afirma Taussig,

No entanto este espaço da morte é proeminentemente um espaço de transformação: através de uma experiência de aproximação da morte poderá muito bem surgir um sentimento mais vívido da vida; através do medo poderá acontecer não apenas um crescimento de autoconsciência, mas igualmente a fragmentação e então a perda de autoconformismo perante a autoridade (Taussig, 1993:29).

Ou, então, pensando, na esteira de Benjamin, na morte como momento de surgimento da narrativa, é que podemos perceber o lugar que a experiência mística induzida pela *ayahuasca* ocupa como construtora da continuidade narrativa. Diz Benjamin: “é no momento da morte que o saber e a sabedoria do homem e sobretudo sua existência vivida – e é dessa substância que são feitas as histórias – assumem pela primeira vez uma forma transmissível” (Benjamin, 1993:207).

O momento da *miração* constrói, então, o aparato narrativo da doutrina, sendo que ela, a *miração*, está relacionada a esse “aceitar”, ou “deixar” a “força” da *ayahuasca* se manifestar. A entrega do indivíduo à “força” do Santo Daime permite a *miração* e, portanto, a possibilidade de continuidade da doutrina.

2.3.2 Traços de uma subjetividade daimista II: voltando à natureza

Um dos primeiros aspectos que chamou a atenção no início desta pesquisa foi a localização das igrejas daimistas nas cidades em que elas estão presentes. Fugindo dos centros das cidades, as igrejas daimistas, como os seus membros, preferem a proximidade de um entorno que privilegia uma paisagem de natureza. Chegar a uma igreja daimista não é precisamente a tarefa mais fácil para o transeunte urbano. Os grandes prédios cêntricos escolhidos como pontos de congregação por outras denominações religiosas são deixados atrás se o percurso for em direção a uma igreja daimista. Não se chega a uma igreja daimista andando pelo centro da cidade, e nem se pode ter acesso permanente a ela depois de, por exemplo, uma jornada de trabalho na urbe. Pelo contrário, chegar a uma igreja daimista implica um deslocamento, significa iniciar uma saída do urbano para começar a estabelecer outra relação com o entorno. As igrejas daimistas visitadas ao longo desta pesquisa, tanto em Porto Alegre quanto em Montevidéu, ocupam amplos espaços verdes. A exceção é a igreja da cidade de fronteira Rivera-Santana do Livramento, que atualmente ocupa um reduzido espaço no centro dessa cidade. A igreja da fronteira é a mais recente e menor das três visitadas e a única que ainda não ocupa um amplo espaço verde e cuja arquitetura não mantém o padrão das igrejas daimistas, isto é, igrejas de seis faces. No entanto, as intenções de Jorge, o dirigente de Céu de São Jorge, em Santana do Livramento, é providenciar logo um terreno onde possa construir uma nova igreja maior que respeite a arquitetura das outras e onde seja possível ter um espaço que a atual não permite. Tanto na igreja Céu de Luz de Montevidéu, quanto na CHAVE de São Pedro de Porto Alegre, é possível, para aqueles que chegam, transitar e andar pela grama, entre árvores e plantas. Em ambos os lugares é possível apreciar o céu noturno com muita clareza devido à distância da poluição lumínica da cidade. Depois do pôr do sol, sente-se rapidamente o esfriamento do ar e começam a se ouvir os cantos dos pequenos animais noturnos. Os espaços permitem acender fogueiras, embora unicamente tenhamos presenciado essa prática na igreja de Porto Alegre e não de Montevidéu.

O tempo e o espaço da cidade mudam e não cabem no contexto dessas igrejas, onde o começo da noite vai marcando, devagar, o início dos *trabalhos*. É um ritmo pautado pelos deslocamentos das pessoas ao longo do espaço, pelas trocas e conversas em pequenos grupos de pessoas que podem permanecer distanciados sem se perturbarem mutuamente. A temporalidade está ritmada pelos preparativos do *trabalho*

que, aos poucos, vai envolvendo os presentes até que o som de um sino indica o chamado para começar a convergir em torno do altar da igreja. Se o tempo começa a se fazer mais lento, ele desaparecerá no ápice da *miraçã*o, quando os limites dos corpos se fundem numa unidade que acaba com o tempo e o espaço. A “entrega” que mencionamos anteriormente permite a fuga, a saída do tempo e do espaço mundano para acessar a temporalidade e a espacialidade da *verdade*. A fusão do corpo no espaço e o fim dos limites formais dos objetos exteriores levam o indivíduo a fazer parte de um todo que o inclui, sem ser possível, a partir desse momento, estabelecer distinções de tempo e espaço. Essas experiências são possibilitadas pelo uso de *ayahuasca*. Essa união com o entorno que a dissolução dos limites permite é, talvez, o aspecto mais difícil de verbalizar e em relação ao qual sempre se conclui na necessidade de experimentar aquilo que está se tentando narrar. A experiência, nas narrativas daimistas, transborda totalmente as capacidades comunicativas da linguagem.

“¿Cómo haces para contar una *miración*?” perguntou Guillermo; “me sentía integrado a las flores, al viento...”. O progressivo uso da *ayahuasca* exerceria uma força no indivíduo tendente à busca de um entorno natural, formas e espaços que permitam o estabelecimento de relações de proximidade com os elementos da natureza. Alguns membros da igreja Céu de Luz de Montevideu têm construído suas casas a partir de modelos de construção diferentes dos hegemônicos em nossas cidades. Opções por construir com tijolos de barro, ou montagens geodésicas, são exemplos de tentativas de desenvolver mecanismos de construção em harmonia com o entorno. Entre os daimistas mais jovens, a expectativa de conhecer a comunidade daimista matriz, Céu do Mapiá, no Amazonas, aparece como um ideal de peregrinação. No imaginário desses seguidores, esse local possibilitaria as melhores formas de estabelecimento de relações com o entorno natural. Muitos dos daimistas que estão há vários anos na doutrina já conheceram a comunidade de Céu do Mapiá. Outros daimistas, claro, mantêm seu ritmo de vida urbano, de trabalho e cotidiano fortemente pautado pelo ritmo e as relações urbanas, mas isso não significa que o interesse pelo encontro com um ambiente natural desapareça.

Trata-se de opções de vida pelas quais se tenta fugir do padrão proposto pela relação naturalista com a natureza, que a considera como separada do humano e como objeto de dominação. Pelo contrário, herdeiros de uma ontologia ameríndia “animista”, os daimistas urbanos querem estabelecer com a natureza relações que privilegiam a consciência da pertença a um único e mesmo mundo vivo, no qual o ser humano não

ocupa um lugar diferenciado, compartilhando, ao contrário, de uma mesma Humanidade com o resto da natureza.

Mas qual seria, então, essa natureza imaginada pelos daimistas? Como criar uma subjetividade urbana que privilegie relações com a natureza de uma ordem diferente daquelas com as quais o ritmo urbano nos acostuma?

Philippe Descola (2005) nos ajuda a pensar em torno do processo de “divisão” que as sociedades ocidentais (e ocidentalizadas) modernas teriam criado em relação às formas de perceber “a natureza”. Como mostra o autor, a naturalização da distinção entre natureza e cultura não é mais do que um processo histórico particular de certas sociedades que produziram (ao mesmo tempo em que foram produzidas por) um olhar singular (específico) sobre a natureza. Descola privilegia alguns acontecimentos específicos da “história ocidental” a partir do século XVI. O surgimento dessa cosmologia moderna foi o resultado de um complexo processo no qual intervieram a modificação na sensibilidade estética, a expansão dos limites do mundo, o progresso das artes mecânicas, a passagem de um conhecimento baseado na interpretação de semelhanças para uma ciência universal da ordem e da medida, a construção de uma Física matemática, de uma História natural, enfim, tudo isso no contexto de uma teoria do signo emergente (Descola, 2005). Assim, foi construído um mundo feito para ser apreendido pelo humano, mas enquanto objeto; isto é, o ser humano devia permanecer “fora” desse mundo, criando dualismos que, embora pensados como universais, não são mais que processos históricos particulares.

Uma aproximação de outras formas de pensar essas relações com a “natureza” vem da mão do pensamento de Eduardo Viveiros de Castro. O etnólogo brasileiro traz aportes para compreender certos traços das cosmologias ameríndias que evidenciam singularidades ontológicas nas quais o lugar, o significado, a relação com a “natureza” é “outro” quando comparados ao descrito por Descola como “nossa” própria ontologia naturalista.

O “perspectivismo ameríndio” (Viveiros de Castro, 2002) enfatiza a não possibilidade de pensar as cosmologias ameríndias a partir da distinção natureza-cultura. Pelo contrário, em vez de existir uma continuidade física e uma descontinuidade metafísica (característica de “nossa” cosmologia) entre o humano e a natureza, para o perspectivismo proposto por Viveiros de Castro, o que existe é uma continuidade metafísica (animismo) e uma descontinuidade física que permite as múltiplas perspectivas. Em outras palavras, em vez de propor um multiculturalismo que

preconizaria uma unicidade da natureza observada por uma multiplicidade de culturas, o etnólogo propõe um multinaturalismo que enfatiza a existência no tempo mítico de uma condição original comum entre humanos e animais compartilhando uma mesma Humanidade que, posteriormente, produzirá seres de naturezas diferentes. Isso equivale a dizer que, em vez de *uma* natureza vista por várias culturas (multiculturalismo), trata-se de *uma* cultura vista por muitas naturezas (multinaturalismo). Viveiros de Castro prefere argumentar sua teoria recorrendo a lógicas “simétricas” pelas quais é possível pensar, por exemplo, que, nas cosmologias ameríndias, os animais são “ex-humanos” e não os humanos “ex-animais”, como é visto em “nossa” própria cosmologia. Partindo dessa origem comum mítica ameríndia, a teoria de Viveiros de Castro indica que, para os ameríndios, existe a possibilidade do perspectivismo, isto é, de adotar naturezas diferentes, ou seja, subjetividades diferentes (pontos de vista) através das quais é possível adquirir conhecimento. Mais uma simetria: se nossa cosmologia preconiza um conhecimento baseado na objetivação, os ameríndios, pelo contrário, valorizam a subjetivação (a capacidade de adotar pontos de vista diferentes) como mecanismo de conhecimento.

Quem possui esse poder transespecífico é, segundo Viveiros de Castro, o xamã. Embora as perspectivas devam permanecer separadas, “apenas os xamãs podem fazê-las comunicar, e isso sob condições específicas e controladas” (Viveiros de Castro, 2002:378). Ou, então, como descreve Luna,

O Xamã, com frequência, se transforma simbolicamente (termo externo que na realidade não cobre a experiência subjetiva do xamã, para quem tal transformação pode ser real) em um animal, se cobre com sua pele ou usa uma máscara que o representa, executa danças ou sons que imitam seus movimentos ou comportamento. (...)

No xamanismo do Alto Amazonas, com frequência esta transformação se leva a cabo mediante alguma planta psicotrópica, sendo a ayahuasca, talvez, a de maior difusão e importância. A ayahuasca facilitaria a percepção multissensorial de ‘energias’ intimamente ligadas com objetos do mundo natural, e que seriam interpretadas como seres inteligentes (Luna, 2009:195).

O mito ameríndio produtor de uma cosmologia que tem a *ayahuasca* como agente coercitivo de destacada importância, fala, então, de um tempo pré-subjetivo e pré-objetivo.

O discurso mitológico e as visões alucinógenas retraçam o processo da criação de modos opostos, ainda que complementares. Os mitos acentuam o processo de diferenciação introduzido através da ruptura

da criação primordial. Ao longo de seqüências, é retratado como o ‘mundo-no-começo-das-coisas’ tornou-se o mundo fragmentado de ordens antagônicas que hoje encontramos. Nas visões alucinógenas, ao contrário, através da dissolução da ordem da percepção cotidiana, ocorre uma indiferenciação do mundo atual em derredor. Com o efeito progressivo da droga, a separação entre as coisas é abolida e substituída pela visão, determinada sinestesticamente, de um mundo pré-formal (...)

a unidade dos sentidos e a unidade da criação primordial estão inter-relacionadas. A holística baseia-se na indiferenciação tanto em termos de motivo quanto de percepção. Todavia ela deve ser controlada pois os homens do tempo atual não podem esquecer que, em última instância, ela conduz à dissolução e à morte (Keifenheim, 2009:123-124).

Tanto os aportes de Descola quanto os de Viveiros de Castro constituem guias importantes para adentrarmos na problematização de uma subjetividade daimista. Ambos os autores estão pensando em torno das formas de estabelecimento de relações com a natureza. Porém, certos traços de suas propostas fazem pensar numa espécie de substancialização “nós/eles” que pode dificultar a compreensão de um tipo de subjetividade como a que estamos propondo; um *entre*, um nomadismo simbólico que não permite ser nomeado dentro dessas ontologias.

Por outro lado, aportes de Timothy Ingold sobre essas temáticas contribuem para a reflexão sobre os mecanismos pelos quais se pode imaginar uma forma de estar no mundo particular que as práticas daimistas possibilitam. Os aspectos evolutivos do aprendizado espiritual daimista assinalados, por exemplo, por Groisman (1991), ecoam, em nossa perspectiva, como uma “educação da atenção” (Ingold, 2010) na qual o Santo Daime (a *ayahuasca*) assume, pelas *mirações*, o papel de *mostrar*, literalmente, ensinamentos ou formas de sensibilidade que serão lembradas e “copiadas” no cotidiano. Timothy Ingold, inspirado na tentativa de James Gibson de desenvolvimento de uma psicologia ecológica, dá à “educação da atenção” um valor relevante como mecanismo de transmissão de conhecimentos através das gerações. Ao longo deste capítulo, descrevemos algumas características da *ayahuasca* e o significado que as *mirações* que ela produz adquirem dentro da doutrina do Santo Daime. Na seção anterior, referimo-nos ao lugar daquele “morrer” produzido pela *miração* como ápice da experiência religiosa e como “segredo” ou conhecimento transmitido ao longo do tempo e que constrói a própria doutrina daimista. Vimos como o próprio mito fundador dessa religião está centrado nessas experiências místicas vividas pelo fundador Mestre Irineu

e como, ao longo do tempo, foram se sucedendo outras *mirações*, marcos da doutrina que dão forma aos “evangelhos”, aos *hinários*.

Timothy Ingold (2010) destaca a “educação da atenção” como forma de desenvolvimento de habilidades e técnicas sensoriais que permitem formas particularizadas de agir no mundo. Essa educação da atenção se produz, em grande medida, pela cópia e, para isso, precisa ser *mostrado* aquilo a ser copiado. O uso introspectivo da *ayahuasca* produzido a partir do surgimento das igrejas *ayahuasqueiras* (Frenopoulo, 2011) desenvolve estratégias de atenção e sensibilização nos indivíduos que dela fazem uso, introduzindo o indivíduo *dentro* do ambiente, sendo afetado permanentemente pelo entorno da mesma forma em que “o movimento do praticante habilidoso responde contínua e fluentemente a perturbações do ambiente percebido” (Ingold, 2010:18). Se o conhecimento, para Ingold, está baseado em habilidades, o processo de desenvolvimento espiritual daimista consiste, em parte, na habilidade dos fiéis para perceberem e copiarem os ensinamentos que circulam pela doutrina e que podem ser *vistos* pelo fiel a cada repetição do ritual.

Em definitivo, se, como sugere Ingold, “a contribuição dada por cada geração às suas sucessoras se revela como uma educação da atenção” (Ingold, 2010:19), propomos identificar o uso da *ayahuasca* no Santo Daime como uma forma de “educar a atenção”.

Os “traços” de subjetividade propostos não pretendem ser uma forma totalizante atribuidora de estabilidade simbólica. Pelo contrário, os “traços”, vistos, por exemplo, como “educação da atenção” consideram a forma de individualização do significado do símbolo como “pluralidade de identificações individuais” (Carvalho, 2000:4).

Feitas essas considerações, veremos, no capítulo seguinte, as particularidades da comunidade daimista uruguaia.

CAPÍTULO 3

O SANTO DAIME NO URUGUAI

Nos dois capítulos anteriores, procuramos contextualizar os mecanismos de expansão de uma manifestação religiosa que se apresenta como plausível de ser compreendida em termos de uma narrativa religiosa emergente. Para isso, traçamos alguns eixos que pudessem nos servir para pensar uma subjetividade daimista. Criamos um contexto do *locus* (temporal e espacial) onde essa forma de religião teria começado a se desenvolver. No presente capítulo, nossa proposta será a de transitar mais de perto pelos meandros que vão se formando na trajetória da comunidade do Santo Daime no Uruguai, aproximando-nos dos desdobramentos, processos, personagens e tensões que fazem do Santo Daime uma comunidade religiosa no país.

3.1 A presença do Santo Daime no Uruguai

A presença de uma igreja do Santo Daime no Uruguai está muito relacionada à trajetória do seu atual dirigente, Ernesto Singer. Ernesto é a pessoa com a qual se estabeleceu o primeiro contato no contexto deste trabalho, sendo quem possibilitou o mergulho etnográfico na temática que nos ocupa. A primeira conversa que tivemos com

ele foi em julho de 2010 na sua casa-igreja. Foi a partir desse primeiro diálogo que começamos a mapear o que resultou no presente trabalho.

O processo de formação de uma igreja não depende de uma única pessoa. De fato, assim como Ernesto, vários outros descobriam mundos de sentidos possíveis como saídas para outras formas de vivenciar o religioso. Ao mesmo tempo em que, como veremos, Ernesto procurava para sua própria vida novas formas de expressar suas inquietações, fugindo do modelo proposto por igrejas tradicionais, outras trajetórias abordavam indivíduos em busca de experiências espirituais com o universo de sentidos produzido pelo Santo Daime.

A igreja Céu de Luz (Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves), dirigida por Ernesto, é a única igreja uruguaia pertencente doutrinariamente à linha expansionista do Santo Daime fundada pelo Padrinho Sebastião em 1974, denominada Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS). Como colocado acima, a presença da igreja Céu de Luz no Uruguai está ligada à trajetória da vida de Ernesto, pois foi ele um dos primeiros a dar a conhecer o Santo Daime a outras pessoas no Uruguai. Junto com alguns poucos amigos com os que compartilhou a experiência de beber Santo Daime, Ernesto começou a construir o que hoje é a igreja Céu de Luz. Trazer essa trajetória que dá origem à igreja requer que nos desloquemos para o Rio de Janeiro e o Amazonas, lugares de grande relevância na vida de Ernesto e de Céu de Luz. Outras cidades mais ao sul do Brasil, como Florianópolis e Porto Alegre, também ocupam um lugar destacado na vida da igreja. Nos últimos anos, a cidade Rivera-Santana do Livramento, na fronteira entre o Uruguai e o Brasil, virou sede da mais nova igreja daimista constituída na região que mantém algum tipo de laço com Céu de Luz.

O estado brasileiro do Rio Grande do Sul e, mais especificamente, a cidade de Porto Alegre, tem ocupado um papel importante nos processos de expansão de manifestações religiosas que, provenientes do Brasil, chegam ao território uruguaio. A proximidade geográfica e cultural entre as regiões do Rio Grande do Sul e do Uruguai faz deste último país uma “fronteira permeável” (Pi Hugarte, 1993) aos processos de expansão religiosa, principalmente do segmento afro-brasileiro (Oro, 1999).

No caso do Santo Daime no Uruguai, a relação com Porto Alegre é estabelecida posteriormente à fundação da igreja. Os primeiros anos da igreja do Santo Daime e do campo *ayahuasqueiro* uruguaio em geral devem mais a outras regiões ou cidades do que a Porto Alegre. Na gênese do Santo Daime no Uruguai foram mais determinantes

idades como Florianópolis ou Rio de Janeiro, sendo que a capital gaúcha ocupa um lugar importante para Céu de Luz só a partir da última década.

As relações com Porto Alegre e Florianópolis são importantes atualmente em alguns aspectos da vida da igreja, principalmente no que refere à circulação do *sacramento*, o Santo Daime. Essas relações com Porto Alegre começaram no ano 2000, quando, por ocasião da visita do Padrinho Alfredo a Porto Alegre, Ernesto e Wilton (dirigente da igreja CHAVE em Porto Alegre) entraram em contato para ver a possibilidade de o Padrinho Alfredo²⁹ visitar Montevidéu. Naquela ocasião, Ernesto viajou a Porto Alegre e participou de um *trabalho* junto com Wilton na comunidade Céu de São Miguel³⁰, no município de Sapiranga, no Rio Grande do Sul.

Outras iniciativas, além das viagens de Ernesto (como veremos mais adiante), também ajudaram ao gradual conhecimento e experimentação com a *ayahuasca* nos primeiros anos da década de 1990 no Uruguai. O fluxo contínuo de uruguaios que visitam Florianópolis propicia o estabelecimento de vínculos com o Brasil por parte de um determinado conjunto da população uruguaia. A ilha catarinense é um ponto de atração de turistas uruguaios que preferem deixar o país em épocas de férias e passar um tempo num Brasil imaginado como o lugar ideal para relaxar. Esse fluxo turístico contribui para a formação de um imaginário uruguaio sobre o Brasil e para o gradual conhecimento de “diversidades” que podem não estar presentes no Uruguai. Essa relação com o Brasil contribui para imaginar um país que sempre tem mais alguma coisa a mostrar e que, portanto, abre a possibilidade da busca.

Como vimos, outras vias de conhecimento da *ayahuasca* estavam se formando no Uruguai no início da década de 1990, começando a criar um campo *ayahuasqueiro* uruguaio. Assim, o Santo Daime, enquanto religião institucionalizada, não foi a única

²⁹ Atual autoridade máxima da Igreja do Santo Daime, o Padrinho Alfredo mora na sede matriz, Céu do Mapiá, no estado do Amazonas.

³⁰ A fundação da comunidade Céu de São Miguel, em 1998, pelo Padrinho Francisco “Chico” Corrente, foi o resultado da união de três pontos daimistas da região que existiam havia alguns anos (Greganich, 2010). Na mesma época da criação dos pontos que deram origem à Comunidade Céu de São Miguel, estavam se realizando os primeiros trabalhos com Santo Daime no Uruguai por ocasião das eventuais visitas de Ernesto ao país durante os anos em que morou entre Céu do Mar, no Rio de Janeiro, e Céu do Mapiá, no Amazonas.

O Padrinho Chico Corrente foi preso na Espanha, no ano 2000, por ter querido ingressar naquele país com 10 litros de *ayahuasca*. Foi liberado depois de alguns dias de prisão. Recentemente, em dezembro de 2011, ele passou pela região de Porto Alegre, visitando a igreja CHAVE de São Pedro (dirigida por Wilton) e outras. Posteriormente, ficou alguns dias em Montevidéu visitando a comunidade Céu de Luz, poucos dias antes de falecer, em janeiro de 2012. Não era a primeira vez que Chico Corrente visitava Montevidéu.

forma pela qual os uruguaios conheceram a *ayahuasca*. É, sim, a presença no Uruguai das denominadas religiões *ayahuasqueiras* brasileiras (Labate, 2004).

3.2 O surgimento da Igreja Céu de Luz

O ano de 1991 marca um momento importante no gênese do que hoje é uma igreja do Santo Daime no Uruguai, registrada como associação civil no Ministério da Cultura sob o nome “Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves” e reconhecida pelo CEFLURIS, desde 2006, como igreja pertencente a essa linha fundada pelo Padrinho Sebastião em 1974, depois da morte do Mestre Irineu, em 1971. É com o surgimento dessa linha que o Santo Daime passaria por um processo de expansão permanente, muito especialmente a partir da atual presidência do Padrinho Alfredo, iniciada em 1990.

Voltemos para o Uruguai. Foi naquele ano de 1991 que um primeiro ritual feito entre três pessoas e dirigido por Ernesto dava a conhecer as primeiras notícias sobre a doutrina do Santo Daime e sobre os usos daquela bebida que o próprio Ernesto tinha levado para o Uruguai, naquela ocasião, em um frasco. Eis que Ernesto tinha saído do Uruguai em 1988 e passado vários anos morando entre a comunidade daimista Céu do Mar, no Rio de Janeiro, e a matriz Céu do Mapiá, no Amazonas.

Aquele primeiro *trabalho* de 1991, realizado na casa de um dos participantes, em Solymar,³¹ despertaria o interesse de aquelas pessoas por continuar conhecendo e experimentando a bebida e a doutrina do Santo Daime.

Nesses primeiros anos da década de 1990, outras vias permitiam também o conhecimento e a experimentação com o Santo Daime. Em Florianópolis começava a se formar uma incipiente comunidade daimista que, a partir de 1996, seria fundada como “Associação Ambientalista, Comunitária e Espiritualista Patriarca São José” (ACEPSJ). A relação de pessoas do entorno daquele primeiro trabalho feito em 1991 com Florianópolis foi uma ponte importante no incremento das relações que, no Uruguai, começavam a dar forma à atual comunidade daimista uruguaia.

Quatro anos depois daquele primeiro e muito pequeno *trabalho* de 1991, Ernesto voltaria para o Uruguai, dessa vez com dois litros de Santo Daime. Nos *trabalhos*

³¹ Cidade sobre a costa de Canelones, departamento limítrofe com Montevidéu.

dirigidos por Ernesto em 1995 já participavam cerca de dez pessoas, e os encontros continuavam sendo nas casas dos próprios participantes. No final de 1995, Ernesto estava novamente no Céu do Mapiá. Tinha se iniciado um processo de conhecimento da doutrina por parte de várias pessoas. O Santo Daime já fazia sentido como via de expressão e aprendizado de uma fé depositada naquela bebida e nos seus usos no contexto criado por Ernesto ao dirigir os *trabalhos*. A continuidade daquilo que tinha sido iniciado anos atrás estaria marcada pelo retorno do que, naquele momento, já era desejado por aqueles que tinham conhecido o universo daimista. Do Uruguai surgia a demanda cada vez maior daquilo que tinha começado a emergir como uma proposta simbólica efetiva.

3.2.1 O pedido de retorno da bebida milagrosa e o herói humilde

Fim de 1995, Céu do Mapiá, Amazonas. O aprendizado dos saberes da doutrina da floresta por parte de Ernesto estava produzindo um dirigente com o acúmulo de capital religioso necessário para levar à prática, no seu próprio país, aquele universo de sentido que ele estava alcançando. O pedido de retorno de quem tinha se “retirado do mundo” se formalizaria por meio de um daqueles que, tendo tido uma aproximação do Santo Daime nas primeiras experiências no Uruguai, estava precisando de mais.

Ernesto recebeu notícias de Ruben, um dos amigos que participara dos primeiros *trabalhos* no Uruguai. Já eram vários os que queriam continuar praticando aqueles encontros junto com ele. Ao pedido de retorno de Ernesto para o Uruguai para realizar mais encontros e dar continuidade àquilo que tinha começado, incrementava-se o estado de saúde do irmão de Ruben. Ele escreveu para Ernesto contando da situação do seu irmão com a esperança de que o Santo Daime pudesse ajudar naquela situação; também falava da vontade de vários amigos de continuar realizando *trabalhos*. Eles estavam dispostos a arcar com as despesas necessárias para o retorno de Ernesto.

Naquele momento, Ernesto depositava em José Gonçalves (um *feitor*³² de Santo Daime de Céu do Mapiá que depois acabaria sendo o patrono da igreja Céu de Luz) um carinho e uma fé muito grandes. Ernesto estava apreendendo muito com o “Zé”, como ele o chama, principalmente sobre a realização de *feitios*, prática na qual Gonçalves era especialista. José Gonçalves é uma pessoa do Daime há muito tempo, tendo transitado

³² Pessoa encarregada de dirigir o processo de elaboração do Santo Daime. A qualidade de feitor é, dentro das tradições *ayahuasqueiras*, um elemento de distinção e acúmulo de capital religioso importante.

nas redondezas de Céu do Mapiá. De alguma forma, Zé tinha se transformado na referência de Ernesto nos anos da sua residência no Céu do Mapiá. Ernesto e Zé estabeleceram uma amizade muito grande.

Ao receber a notícia do Uruguai, sabendo da necessidade e da vontade que vários amigos tinham de continuar com os *trabalhos*, Ernesto sugeriu para que José Gonçalves o acompanhasse ao Uruguai. Contando com o apoio de Zé, a ida ao Uruguai seria mais eficaz simbolicamente. Era a presença necessária para legitimar o que estava acontecendo e dar início a um novo período no processo de afirmação do Santo Daime no Uruguai. Ernesto pediu, então, a companhia de José Gonçalves na sua volta para o Uruguai. Depois de um *feitio* que Zé tinha que fazer no Rio de Janeiro no início de 1996, eles iriam juntos para o Uruguai. Assim o fizeram.

3.2.2 18 de abril de 1996

José Gonçalves estava no Uruguai junto com Ernesto. Dessa vez levaram trinta litros de Santo Daime. No aeroporto, o pessoal de fiscalização revisou seus pertences, mas, mesmo assim, conseguiram entrar com a bebida sem maiores dificuldades. Naqueles dias se reuniram com as pessoas que estavam querendo dar continuidade aos *trabalhos* e, finalmente, no fundo da casa do pai³³ de Ernesto, em Carrasco³⁴, realizaram o *trabalho* que marcaria a fundação da igreja. Aproveitando a presença de Zé Gonçalves, os fundadores da igreja realizaram mais alguns encontros em outros locais (como Praia Verde³⁵), totalizando uma quantidade considerável de *trabalhos* no período de um mês. Após a vinda de Ernesto e Zé do meio da floresta e dos ensinamentos transmitidos por eles, estavam dadas as condições para começar a se pensar numa certa autonomia no Uruguai para continuar conhecendo e dando forma a uma comunidade daimista própria.

Tudo estava encaminhado para a construção de uma igreja: por um lado, estava se iniciando um momento de consolidação e crescimento, havia pessoas interessadas e

³³ Juan Adolfo Singer, o pai de Ernesto, é um político pertencente ao Partido Colorado. Foi deputado substituto por esse partido entre os anos 1963 e 1964. Depois, a partir de 1967 e até 2005, ocuparia a titularidade no Parlamento, com interrupção, claro, no período ditatorial entre 1973 e 1985. Nos períodos legislativos anteriores e posteriores à ditadura (1972-1973 e 1985-1990), foi senador.

³⁴ Bairro residencial de Montevidéu.

³⁵ Pequeno balneário perto de Piriápolis, localizado a 93 quilômetros de Montevidéu pela orla do Rio da Prata.

Ernesto já detinha um alto domínio e conhecimento da doutrina. Por outro lado, era necessária a construção física de uma igreja que pudesse abrigar tudo aquilo que estava começando. Juan Singer, o pai de Ernesto, tinha naquele momento um terreno nas redondezas de Montevidéu, a vinte e quatro quilômetros do centro da cidade, lugar onde atualmente está construída a Igreja Céu de Luz e mais algumas casas, dando forma a uma pequena comunidade de residentes daimistas.

3.2.3 A construção da igreja e o novo retiro

A igreja está localizada na área metropolitana de Montevidéu, a 24 quilômetros do centro da cidade. Politicamente, o território da igreja corresponde ao departamento de Canelones, limítrofe com Montevidéu, na conurbação chamada de “Ciudad de la Costa”. A cidade de Montevidéu tem tido seu processo de expansão desenvolvido ao longo da orla marítima do Rio da Prata, atravessando a fronteira política da capital e urbanizando a região sul de Canelones. A igreja fica do lado norte da “Ciudad de la Costa”, numa área pouco urbanizada. O barulho dos aviões que chegam e decolam do aeroporto faz parte da sonoridade do lugar.

Depois dos muitos trabalhos realizados contando com a presença de Zé Gonçalves no princípio de 1996, em janeiro de 1997, depois de Ernesto ter conversado com o seu pai pelo uso do terreno, começou a construção da igreja, do templo. Esta construção já constituía uma forma de despersonalização, de desdobramento da figura de Ernesto da própria autonomia da comunidade. Ao mesmo tempo, é claro, a construção da igreja não deixava de significar a consolidação de um dirigente que vinha construindo a própria narrativa de fundação da comunidade que ia se formando em torno da sua figura e da prática conjunta de um ritual novo para muitos. O duplo processo de individualização e desdobramento da relação Ernesto-Igreja criaria as condições para o processo de formação de uma nova comunidade religiosa.

A igreja foi construída, e um grupo de pessoas ia se constituindo em torno dela. Ernesto voltou para Céu do Mapiá, e os primeiros membros ficaram dando forma ao que estava surgindo. Ernesto voltaria em 1998, ano no qual a igreja Céu de Luz já estava acompanhando o calendário ritual do CEFLURIS. O estabelecimento definitivo de Ernesto no Uruguai, em 1998, também implicava na necessidade de criar um mecanismo de obtenção de Santo Daime, pois ele não era nem é elaborado pela própria

igreja uruguaia. Provavelmente, o clima uruguaio não seja o mais adequado para o cultivo das plantas necessárias para elaborar o Santo Daime. As relações com Rio de Janeiro permitiram criar um mecanismo de traslado do Daime desse estado brasileiro para o Uruguai. Céu de Luz começou a importar Santo Daime do Rio de Janeiro por via aérea. Criou-se, então, um mecanismo que permitia o envio do *sacramento* por encomenda, mas ele não duraria muito tempo por causa dos custos da referida via de circulação.

No mesmo ano de 1998 começariam a ser realizados os trâmites de obtenção de uma personalidade jurídica junto ao Ministério da Educação e Cultura, finalmente obtida no ano de 2002.

3.3 Personagens, redes, encontros.

No início do século XXI, a igreja Céu de Luz foi se consolidando em relação a aspectos burocráticos, com a obtenção da personalidade jurídica no Uruguai, em 2002, e com o reconhecimento por parte da Igreja do Culto Eclético de Fluente Luz Universal (ICEFLU), obtido em 2006. A formalização burocrática e o processo de reconhecimento da igreja tanto dentro do Uruguai, como organização social, quanto pela própria estrutura burocrática da matriz do Santo Daime, possibilitaram, entre outras coisas, uma maior facilidade para estabelecer redes transnacionais e receber visitas de outros países e igrejas.

O “povo do Santo Daime”, designação dos daimistas para se referir às pessoas que fazem parte da doutrina, está espalhado pelo mundo. Tal coletividade de igrejas e pontos encontra mecanismos de comunicação para fazer circular informações relevantes a cada igreja e à comunidade em geral. Uma dessas informações tem a ver com as possibilidades de visitas de Padrinhos ou Madrinhas às diferentes igrejas. As visitas acontecem com frequência, sendo que a igreja receptora deve, em geral, pagar as despesas de deslocamento e oferecer hospedagem. Visitas como a do Padrinho Alfredo implicam também no pagamento de uma determinada quantia de dinheiro, contribuição para a sustentabilidade da Igreja. Receber uma visita mobiliza totalmente a comunidade de Céu de Luz. Assim aconteceu com a última visita de Francisco “Chico” Corrente ao Uruguai, em dezembro de 2011. Alguns dias antes circulavam correios eletrônicos entre os membros de Céu de Luz para notificar dos *trabalhos* que seriam feitos com a

presença de Chico Corrente, solicitar a colaboração de todos para arrumar a igreja, frequentar aquele espaço para aproveitar os conhecimentos do visitante, ter tempo para conversar com ele, além de convidar a levar comidas e bebidas, coisas para compartilhar nos momentos em que seriam realizados *trabalhos* junto do visitante. Geralmente, os visitantes permanecem hospedados no próprio espaço da igreja, da comunidade de Céu de Luz. Espaços dentro do terreno da comunidade (como a casa onde ficava a igreja anterior à atual) servem de hospedagem.

As visitas na igreja Céu de Luz têm sido várias. O Padrinho Alfredo visitou a comunidade em duas oportunidades, no ano 2000 e em 2006. A primeira visita do Padrinho Alfredo, em 2000, faria com que Ernesto e Wilton (dirigente da igreja CHAVE de São Pedro, em Porto Alegre) se conhecessem. Naquela oportunidade, Ernesto entrou em contato com Wilton sabendo da presença do Padrinho Alfredo, em Porto Alegre. Ernesto e Wilton se conheceram num *trabalho* na igreja Céu de São Miguel. Aquele encontro marcaria o início de uma relação de parceria que se mantém até hoje.

Vimos trazendo alguns episódios da vida de Ernesto que fizeram dele o atual dirigente da igreja daimista Céu de Luz em Montevideu. É o momento, então, de aproximarmos-nos mais um pouco da sua vida numa tentativa de conhecer as motivações que o levaram a sair do Uruguai em um momento da sua vida e a forma como hoje ele conta essa história.

3.3.1 Ernesto

O que Ernesto tinha quando nos conhecemos, era pouco tempo. Requer-se bastante dele para dirigir uma igreja, ser pai de três crianças, esposo, filho, administrar um campo, um estacionamento... enfim, o cotidiano de Ernesto está bem cheio de atividades. Difícil ter tempo para deixar que uma pessoa apareça de repente pretendendo conhecer coisas de sua vida. Mas Ernesto possibilitou isso e, no meio de suas muitas atividades, permitiu a entrada na sua vida, na sua casa, sua família e sua igreja, do sujeito estranho que aparecia de repente e não precisamente no melhor momento.

Uma figura alta e magra, serena, de voz baixa, barba de três dias e andar lento; como se nunca tivesse pressa, embora as atividades não parem. Pararam, sim (até certo ponto), por um tempo, de forma obrigada, depois de um acidente forte que sofreu ao cair do cavalo que montava. Ainda está se recuperando, devagar. Ernesto ficou vários

dias sem poder se movimentar, mas isso não significou deixar de acompanhar os trabalhos na igreja, que dista alguns metros de sua casa. Depois de vinte e três anos tomando Santo Daime e de mais de quinze dirigindo trabalhos, Ernesto tomou com muita calma o fato de não poder dirigir os *trabalhos* seguintes ao seu acidente. Isso não significou deixar de acompanhar o que acontecia na igreja. Da janela do seu quarto era possível ver a igreja, acompanhar os *hinos* e, é claro, tomar o Santo Daime nos momentos nos que, na igreja, ocorriam os despachos de Daime.

Foi bastante fácil entrar em contato com Ernesto e estabelecer um diálogo, um vínculo, que foi sempre melhorando em relação à confiança mútua e às possibilidades de trocas. Os momentos de encontro, principalmente na sua casa, foram sempre muito agradáveis, fazendo com que pudéssemos nos sentir “à vontade”.

As atividades de Ernesto são várias e deixam pouco tempo para estar em casa com tranquilidade durante a semana. Isso faz do final de semana um momento de encontro e de possibilidade de dedicar tempo aos filhos. Sebastián, o mais velho dos filhos de Ernesto e Alejandra, tem dez anos. Poucas vezes vi crianças de sua idade mantendo diálogos com adultos como faz Sebastián. A inteligência, criatividade, espontaneidade e energia de Sebastián chamam bastante a atenção. Jerónimo e Clara, mais novos, não são menos ativos e criativos. O espaço onde moram lhes permite brincar com tranqüilidade, com espaço suficiente para desenvolver todas suas inquietudes. A igreja faz parte da sua paisagem, pois fica a poucos metros da casa. Na casa moram Ernesto, Alejandra, Sebastián, Jerónimo e Clara, mas, muito perto, a poucos metros, numa outra casa, mora Stella, a mãe de Ernesto.

Vejamos como Ernesto conta para si mesmo e para quem se aproxima dele a sua própria história, o processo que o levou a “sair a buscar” e “encontrar”:

Soy nieto de una generación de inmigrantes de los años 1920, 1930, las fechas que se vinieron los que fueron mis abuelos. De mis cuatro abuelos, solo mi abuela materna era nacida acá. Mis otros tres abuelos ya vinieron de Europa, cada uno de un país distinto. Tengo ancestros europeos en seis países distintos.

No tuve una formación específicamente muy religiosa, tuve, eso sí... Fui bautizado, hice catequesis y la primera comunión, pero no era, no soy de origen de una familia muy religiosa, ni en mi casa era una casa que se viviera mucho ninguna religión ni se hablara mucho del tema.

Mi padre no es muy practicante de ninguna religión y por el lado de mi madre tampoco. Yo viví con mi padre casado con una mujer que fue como la que en aquel tiempo insistió en que era importante que nos bautizáramos y que tomáramos la primera comunión. Y, bueno, el Santo Daime tiene muchos puntos de contacto con el catolicismo, o

tienen... Se nutre, por un lado, de la religión católica. El fundador era de una familia católica, la madre era muy devota y, bueno, en el Santo Daime se reza mucho el Padre Nuestro, Ave María, hay una importancia a muchos santos de la religión católica, tiene mucho en común lo que pasa con diferencias importantes. Más que nada con la incorporación del Santo Daime. Principalmente la incorporación de la bebida, del Santo Daime, como un sacramento que se da como un sacramento casi como si fuera la hostia. El usar la bebida ya abre otras perspectivas, abre la mente, el espíritu, hacia otras cosas.

A juventude de Ernesto marca uma ruptura importante na sua vida. Morando num bairro residencial altamente conceituado de Montevideú, assistindo a uma instituição particular de ensino médio, cujo perfil de estudantes é fortemente elitizado, as ânsias de “*algo distinto*” levaram Ernesto a deixar aquele contexto de conforto.

Yo llegué [ao Santo Daime] porque, no sé, a fines de la adolescencia, épocas de entrar a la universidad, tenía muchas inquietudes existenciales, para explicarlo de alguna forma. No sé, afán de conocer, como de descubrir alguna verdad que trascendiese la vida cotidiana, lo que se venía por delante, aquello de estudiar y recibirse, como que tenía una sed de algo distinto. Una intuición de que existía otra fuerza más allá de la que uno ve a simple vista.

Después que hice catequesis, la comunión y todo, al poco tiempo fui medio dejando de ir a las misas, a la iglesia y yendo poco. Y en la adolescencia medio olvidado, no muy presente lo que fue la religión ni nada, y tá, hacia fines de la adolescencia, la juventud, más por el lado de una búsqueda, más bien influenciado incluso por lecturas como esto de Castaneda, de Don Juan y... cosas que uno leía que realmente cuando empecé en esa búsqueda ni me imaginaba que iba a terminar... que iba a encontrar lo que buscaba en una religión cristiana, ¿no?, como volviendo, volviendo al origen de estar rezando un Padre Nuestro, un Ave María.

Hoje ele lembra colegas daquele contexto do colégio - inclusive alguns chegaram a participar de algum encontro na igreja - mas Ernesto se distanciou bastante daquele núcleo de pessoas. Algum tempo depois, pode recorrer àqueles colegas para trocar informações, pois vários deles escolheram desempenhar profissões liberais, como o advogado ao qual Ernesto tem pedido conselho.

Con veinte años me fui a Brasil, este...realmente como que suspendí acá lo que estaba estudiando y una actividad que tenía de trabajo y todo... y... como que era muy fuerte en mí en ese momento salir al mundo a buscar, a conocer, este, incluso emprendí un viaje que pensaba hasta llegar a México y buscar a Don Juan el de Castaneda, entonces arranqué en esa, pero resolví hacer una escala en Río que yo siempre tenía muchos contactos en Río, tenía familiares, hermanos que ellos vivían ahí, primos, tíos, y, tá, hice una parada ahí y ahí en Río de Janeiro conocí un hermano mío que ya vivía ahí y estaba frecuentando la iglesia del Santo Daime, y, tá, ya cuando me contó, me sonó que eso

tenía que ver con lo que yo estaba buscando y tal cual, la verdad que desde la primera vez que fui no... no he parado de ir hasta hoy, y eso ya hace... en el año 1988, o sea, hace 22 años.

Yo tenía 20 años, empecé a ir asiduamente, me hice miembro de la Iglesia y me fui a vivir a la comunidad que había en Río de Janeiro y yo me quedé 10 años viviendo en Brasil, en comunidad en RJ, y después me fui a vivir a la comunidad en el Amazonas. Y recién en el '96, ya una vez antes, una vez unos años antes que vine de visita, traje un poquito y, con dos amigos míos de otros tiempos, hicimos una pequeña sesión que, bueno, fue como una semillita y después sí...

Outros tempos ficaram atrás, pois o Daime produz mudanças radicais que levam a criar laços muito fortes entre os fiéis e dar início a “outros tempos”, ao tempo transitando pelo Daime. Eis que, como o próprio Ernesto disse alguma vez, “uma vez que se vê, não se pode fazer como se não se houvesse visto”.

Al principio me llamó mucho la atención que yo no imaginaba que fuera algo tan cristiano, tan religioso, que pasaba tanto por el lado de rezar y cantar himnos que hablan de Dios, que hablan de los santos, de llevar una vida más ordenada, por decirlo de alguna manera, y, bueno, pero yo, no sé, algo me tocó desde el principio, desde las primeras veces ya sentí que había respuestas ahí para mí, para las inquietudes que yo tenía. Digo, al principio fue un mundo nuevo, porque es un mundo el Santo Daime, es un pueblo, una cultura en su origen así en el Amazonas, ¿no? Realmente el *povo* del Santo Daime, como dicen los brasileiros, que, tá, que yo cuando conocí me encanté y quise ser parte de eso.

Hubo un llamado, vi. Los primeros tiempos hubo cosas que realmente me atrajeron, que me sentí llamado con un gran deseo de hacer cualquier esfuerzo para formar parte de eso, como que vi un poder superior, vi la presencia de Dios en eso, en esa religión, en ese grupo, en lo que se practicaba ahí.

O jovem que transitara ambientes de elite fugiu daquele conforto para “sair a buscar”, e o resultado dessa busca começou e terminou no Brasil, convertendo o desencantado e ainda esperançado Ernesto num dirigente religioso.

La primera vez que fui fue tranquilo, no fue una cosa ni muy fuerte ni nada, no más que en la sesión, cuando cantamos, que se cantaba, el himnario que se cantaba, en un momento tuve como un vislumbre de algo muy mágico que estaba ocurriendo, como que lo que estábamos cantando ahí estaba sucediendo al mismo tiempo, ya no te puedo explicar qué fue, ni qué fue, pero hubo un momento así realmente mágico que me engancho y... acá hay algo más, hay algo más que es difícil comprender, y, bueno, y así entonces volví a ir. Quedé esperando cuando sería la próxima oportunidad y la segunda vez ya fue una visión importante de sentir realmente la presencia de Dios en todo, en el aire, penetrando a todo. A todos nosotros, a toda la humanidad a través del propio aire. Como que... fue una sensación muy fuerte de que Dios está

en el aire, que entra en nosotros así. Y, bueno, uno lo dice así, pero en aquel momento todo eran vivencias fuertes importantes para mí. Y, bueno, ahí me empecé a arrimar mucho, a participar mucho, a ir casi todos los días a ver si había alguna actividad, si había alguna oración o si había actividad de trabajo que se pudiera participar, ayudar. Me fui integrando y volviendo parte muy rápidamente. Además, el sentimiento que yo tenía era que acá [Uruguay] había dejado todo para ir a buscar, entonces, mucho más rápido de lo que yo imaginaba, encontré. Y, sí, fue fuerte. Y, bueno, al principio la sensación fue como “ah, tá, ¿querías buscar? Bueno, acá está. Ahora es que empieza lo bravo, ahora empieza la parte dura.”

E a igreja se constituiu junto a Ernesto como seu dirigente. O jovem que “saiu a buscar” ficou em outros tempos, construídos no presente de um líder de uma comunidade religiosa que agora tinha outros desafios como...

3.3.2 A relação com Porto Alegre

As relações entre Céu de Luz, de Montevideú, e CHAVE de São Pedro, Porto Alegre, começaram há pouco mais de uma década. As igrejas se desenvolveram mais ou menos simultaneamente. Processos incipientes relacionados às primeiras experiências com o Santo Daime por parte dos seus atuais dirigentes foram dando forma às igrejas, que hoje contam com um relativo grau de institucionalização. O final da década de 1980 e o começo da última década do século passado foram um tempo de significativa mudança nas vidas de Ernesto e Wilton. Os primeiros anos da década de 1990 foram, para ambos, momentos de descobertas espirituais importantes. Jovens situando-se entre vinte e trinta anos, conheciam outros mundos dentro do próprio. Um “povo”, um mundo, um universo novo se abria, e as trajetórias possíveis também. Bifurcações no tempo construía trajetos que iriam incluir dois dirigentes de igrejas, duas lideranças espirituais.

Vimos apresentando o processo de criação da igreja do Santo Daime no Uruguai. Destacamos a importância que o Rio de Janeiro e o Céu do Mapiá, assim como Florianópolis, tiveram e têm na vida da referida igreja. No entanto, os últimos anos estiveram marcados por uma forte relação entre as igrejas dirigidas por Ernesto e Wilton. É por esse motivo que pensar essa relação com Porto Alegre nos ajuda também a particularizar a vida da comunidade daimista Céu de Luz.

3.3.3 Wilton

Wilton caminha rápido, com o peito inflado para a frente e as mãos separadas do corpo. A igreja que ele dirige é bastante grande, assim como trabalho que ali realiza. Além de se dedicar à igreja, Wilton trabalha com sua esposa Cristiane num espaço que criaram juntos para oferecerem diferentes tipos de atenção psicológica e espiritual: Integração e Desenvolvimento Espelho D'Água (IDEA) oferece sessões de acupuntura, terapias florais, musicoterapia, dentre outras alternativas.

Não foi fácil conseguir falar com Wilton no início da nossa pesquisa. Para conhecê-lo pessoalmente foi necessário chegar até a igreja num dia de *trabalho*. Participar do ritual seria a única forma de começar a estabelecer um vínculo com ele. Uma forma pela qual Wilton gosta de comunicar os ensinamentos que ele tem aprendido dentro do Santo Daime é cantando trechos de hinos; fez isso em várias oportunidades em contextos diferentes.

Nos trabalhos dirigidos por Wilton no Centro de Harmonia Amor e Verdade Espiritual - CHAVE - de São Pedro, percebe-se a sua preocupação em ter tudo sob controle, inclusive intervindo nos *trabalhos* no intuito de corrigir os cantos dos hinos, ou os músicos, ou qualquer outra coisa que possa estar acontecendo.

Vejamos alguns trechos da narrativa por ele escolhida para se apresentar:

Eu realmente, eu acho que tenho vínculos fortes em Uruguai, né. Primeiro que meu pai e minha mãe, quando se conheceram, meu pai era desquitado e não podia se casar de novo, então ele fugiu com minha mãe e casou em Uruguai, em Montevideú. E, provavelmente, eu fui concebido lá. Não nasci lá, mas provavelmente fui concebido lá, porque minha mãe só teve relações com meu pai depois do casamento e eles se casaram lá, ela foi com... foi com amigas e tudo, fugiram para se casar em Uruguai.

Minha mãe era católica, mas era católica lá, naquela época, depois se tornou mãe-de-santo, umbandista, era da umbanda. A religião, na verdade, tem que ser a tua escolha, tem que ser como Cristo. Cristo levou 30 anos para ser batizado. Eu acho que as pessoas deveriam levar bastante tempo, 30 anos é uma idade bacana porque tu já, já chegou a um estado de consciência bom para tu escolher o teu caminho, para onde seguir. Mas o Mestre Irineu ainda achava que melhor era com 40. Ele só gostava de tratar com pessoas acima de 40 anos. Acima de 40 anos, a pessoa não mente, fala verdade.

Durante os *trabalhos* Wilton gosta de observar tudo o que está acontecendo. Ele olha para os olhos de todos aqueles que estão participando do encontro. Algo que ele

não gosta é que as pessoas fiquem saindo da igreja durante o *trabalho*. Assim, é comum ver Wilton saindo da igreja para pedir as pessoas que estivessem fora entrarem.

Eu comecei no Santo Daime quase que ao mesmo momento que o Daime entrou no Rio Grande do Sul, isso há vinte anos atrás. Antes disso, se houve algum tipo de experiência com o chá, ou foi a UDV [União do Vegetal], ou foi um que outro que trouxe o chá para cá, mas sem nenhuma consistência religiosa. Então comecei há vinte anos atrás, e a minha história é interessante porque eu era músico, então, tinha muitos problemas da condução da vida mesmo, já tinha um filho, estava separado, enfim, uma vida sem um rumo, sem uma direção e, quando eu fui experimentar o Daime pela primeira vez, foi mais pela curiosidade, para saber o que o chá podia me fornecer a título físico mesmo, quais seriam os efeitos que ele poderia fazer comigo. Eu não estava muito interessado em religião, nada dessas coisas. E é interessante porque, depois, mais adiante, eu fiquei sabendo que o mestre, ele tem caminhos para nos agarrar, para nos segurar. A primeira vez que eu fui não gostei nem um pouco, não gostei nada, não senti nada. Isso foi em Porto Alegre mesmo, numa igreja daqui que estava abrindo, que estava começando. Não senti nada, não gostei dos cânticos, não gostei dos hinos, a música achei muito repetitiva...

E ele faz questão de evidenciar sua capacidade de liderança. Wilton não quer saber de nada de comunidades, diz conhecer muito bem os problemas das comunidades, de fato, esteve vinculado por muitos anos a Céu do Cruzeiro do Sul, comunidade daimista em Viamão, RS.

Então, a primeira vez que eu fui não senti nada, não iria voltar mais. Foi em 1990.

Eu, na verdade, não iria voltar nunca mais, eu esperava como o efeito do chá, nunca imaginei que ele poderia dar o efeito que ele deu em mim, porque eu só voltei a segunda vez porque me apaixonei da minha esposa, eu só voltei por isso. Se não fosse por isso, eu não teria voltado mais, porque a minha esposa, ela já era fardada, já era uma pessoa do Daime. E foi a forma que o Daime me pegou, o Mestre me pegou, me pescou dessa forma. E aí eu voltei, na outra semana iria ter um trabalho, e aí eu voltei para ver ela porque, para mim, o chá... não dava nada... era uma... água para mim. E pensei: “eu vou ficar aí o tempo todo, ouvindo aqueles hinos chatos, aquela musiquinha muito Jesus Cristo para cá, Jesus Cristo para lá...”

Que a religião limita e, realmente, a religião limita. Mas a espiritualidade liberta, então, às vezes, para tu chegar à espiritualidade, tu precisa da religião, mas se tu ficar só na religião é uma coisa limitante, totalmente, limita.

O Daime mesmo não é uma religião específica, ela é todas. Porque tu chegar aí... tu te encontra se tu é católico, se tu é judeu... ela é cristã, mas... eu... tem lá vários judeus que fazem sinal-da-cruz, rezam o Pai-Nosso, rezam a Ave-Maria, e são judeus e não acreditam no Cristo esse católico, né, esse romano, mas sim no Cristo interno, que é o amor. Para mim, isso serve, o chá funciona. Quando voltei a segunda vez, eu fui relaxado... eu não fui com aquela... que ora... isso aí vai funcionar...

com aquela expectativa e ansiedade... a minha ansiedade era terminar o trabalho, ter aquela confraternização ali no final onde as pessoas se cumprimentam, se abraçam, e cumprimentar ela e convidar para sair... e... esse era meu pensamento... e aí, se eu saísse com ela, se tudo desse certo, tirava ela daquele bando de fanáticos. Porque essa era a minha cabeça. Como a segunda vez eu não fui com essa tensão, com essa ansiedade, fui relaxado, talvez por isso o chá realmente tenha feito o efeito que eu não esperava que fosse fazer.

E, nesses vinte anos, foi a única vez, não tive outra experiência dessas.

Wilton se refere à experiência narrada no capítulo anterior da visão que teve de sua mãe já falecida, que o convidou a sair do seu corpo para ver o lugar onde ela estava e zelar por ele.

E eu segui no Daime por causa disso. Claro que me casei com minha mulher, tive dois filhos. O Daime me botou no rumo que eu não imaginava que tivesse capacidade, competência, habilidade para estar nesse rumo.

E, como havia necessidade de abrir uma igreja mais próxima de Porto Alegre, nós sentimos esse chamado e começamos fazer em casa, a minha casa, porque, quando passei à frente, vamos abrir uma igreja, não me senti preparado para isso. Achei que... então, eu passei de 1994 até 1997 só fazendo trabalhos na minha casa, até 1999. Em 1999, inauguramos ali, ali tem 11 anos, ali onde tu foi, então, de 1994 a 1999, eu fazia trabalhos na minha casa e continuava fazendo trabalhos na outra igreja. Fazia trabalhos de cura, é onde a gente vai estudando, se preparando, porque quando a gente abre um trabalho do Santo Daime tem que estar muito preparado, porque é forte, poderoso e forte, se tu não estiver preparado, pode acontecer alguma coisa, de uma pessoa, por exemplo, nascer de novo e cair dura no chão, então, se a pessoa não está preparada, pode ficar assustada, não sabe como lidar com aquela situação. Uma pessoa preparada sabe lidar com aquela situação, sabe que aquilo vai passar, é um processo que a pessoa está passando. Agora, uma pessoa não preparada se apavora.

Uma característica de Wilton diz respeito ao lugar que ele se atribui, em certa forma, de “tradutor” da doutrina e seus ensinamentos. Na suas falas, recorre muito a lendas, mitos, parábolas e depois de usar-las as explica.

Eu acho que estou no meu rumo. Já estou com 53 anos. Faz 20 anos que me encontrei, aqui eu encontrei, no Santo Daime, encontrei o meu amor, minha vida familiar, criei, construí uma família, duas profissões, eu sou administrador, mas eu recebi esse diploma lá... administrador de empresas. Um dia eu perguntei para o Daime porque “dai-me força, dai-me fé, dai-me luz, dai-me luz”, então, um dia eu perguntei, que queria saber o que é que eu sou aqui, porque eu não gosto de ser chamado de padrinho. Não gosto, para mim padrinho é padrinho Alfredo, padrinho Sebastião, não gosto de chamar de padrinho, eu sou um dirigente. mas também não gosto do nome da palavra dirigente,

parece de motorista, facilitador é meio palestrante, animador é palhaço, e aí o Daime me diz: “não, nada disso, tu é administrador espiritual dos trabalhos. “Mas administrador espiritual dos trabalhos, sou um charlatão.” E aí o Daime diz: “se é, estou te abrindo uma porta, aproveita. Se quiser está aí, aproveita”. E aí entendi o recado. No outro dia fui me inscrever no vestibular, passei, fiz todo o curso de Administração. Eu entrei com 40 anos, me formei com 45 anos quase... vai ser 7 anos que eu sou formado.

Hoje ele está cansado dos “para-quedaistas” como chamou às pessoas que aparecem e desaparecem da igreja. De fato, programaram um sistema no site do CHAVE para “dificultar” um pouco a chegada de pessoas que não são do interesse de Wilton. Ele não gosta da itinerância dos que aparecem um dia e depois nunca mais.

Eu tomei Daime foi seis meses assim só alegria... ele nunca me dava... e eu olhava as pessoas vomitando... eu não entendia. Ele levou seis meses e disse para mim assim: “Wilton, eu levei seis meses te mostrando teu lado bom, hoje vou te mostrar teu lado ruim.” Rapaz, foram duas horas, duas horas que ele me derrubou no chão, eu vomitei, me mijei todo, foi horrível, eu vi, senti coisas terríveis, tudo meu, coisas horríveis, pensamentos horríveis... tudo meu, não é coisa dos outros, tudo meu, o lado ruim que eu tenho, que tu tem, que todo o mundo tem. Chegou uma hora que eu pensei: “eu vou morrer, eu não vou agüentar, isso aqui é muito forte, eu vou morrer”. E o Daime me dizia... porque o Daime, eu vi minha mãe só uma vez, foi a única vez que eu vi alguma coisa, de resto nunca mais vi nada, eu escuto, e a voz é a minha, não é outra. E o Daime disse assim: “Wilton, levei seis meses mostrando o lado positivo e não mostrei tudo. Em duas horas te mostrei o lado negativo, e tu acha que vai morrer. Não, não é assim”. Melhorei na hora. De uma hora para outra, estava tri mal: “vou morrer daqui a pouco, que maravilha, que coisa boa”, mas eu não voltei “que maravilha, que coisa boa”, porque eu já voltei com a consciência sabendo que eu tinha que ir de lado ali.

Desta forma, apresentamos dois dirigentes de duas igrejas daimistas. Primeiro, aquele jovem ansioso de “algo más”, depois, “O Administrador”. Duas formas de liderança bem diferentes que levam mais de uma década na frente de suas igrejas. As personalidades de Ernesto e Wilton são bem diferentes, suas formas de se apresentar, de ter chegado ao Santo Daime e de conduzir as igrejas que dirigem também. Continuemos nos adentrando nestas relações que particularizam a igreja daimista uruguaia.

3.4 Pertencer à Igreja do Santo Daime

A igreja uruguaia do Santo Daime, Céu de Luz, pertence doutrinária e institucionalmente ao que foi fundado em 1974 como CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). A linha fundada pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo seria refundada em 1988, constituindo a vila Céu do Mapiá (no estado do Amazonas), a sede nacional. Uma década depois, a partir do IX Encontro das Igrejas em 1997, foi estabelecido o princípio de separação entre as instâncias espiritual/religiosa e a financeira/administrativa, dando origem, em 1998, à Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal (ICEFLU). Por outro lado, o CEFLURIS, passou a ser o Instituto de Desenvolvimento Ambiental (IDA-CEFLURIS). Dizíamos, então, que a igreja Céu de Luz, de Montevidéu, pertence a ambas instituições. Por um lado, doutrinariamente, Céu de Luz segue o calendário oficial, normas de ritual e demais preceitos estabelecidos pela tradição religiosa que vai do Mestre Raimundo Irineu Serra, passando pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo, até o mais recente arranjo institucional, ICEFLU, sob a atual presidência do Padrinho Alfredo Gregório de Melo, filho de Sebastião. A expansão e afirmação da doutrina dependem, em grande medida, das permanentes visitas que autoridades religiosas como Madrinhas e Padrinhos realizam às diferentes igrejas membro, dentro e fora do Brasil. Céu de Luz tem recebido várias dessas visitas. A atual máxima autoridade religiosa, Padrinho Alfredo, como já dissemos, visitou Céu de Luz em Montevidéu em duas oportunidades, sendo a primeira no ano 2000 e a última em 2006. Se a continuidade e consolidação da doutrina criada pelo Mestre Irineu teve em Sebastião Mota um momento importante com a fundação do CEFLURIS e de Céu do Mapiá (instituições de caráter nacional), teve, a partir da presidência do Padrinho Alfredo, iniciada em 1990, seu momento de maior crescimento fora do Brasil. A ele é atribuída grande responsabilidade no processo de transnacionalização do Santo Daime, sendo uma pessoa que viaja muito, tanto no Brasil quanto no resto da América Latina, Europa e Estados Unidos. O calendário oficial dos *trabalhos* estabelece que o hinário do Padrinho Alfredo é cantado por ocasião de São José (18 de março), de São Pedro (28 de junho) e da passagem de ano (31 de dezembro).

Uma Madrinha com a qual Céu de Luz tem afinidade é Maria Brilhante, que também visitou a igreja em Montevidéu, em 2002 e 2009. Para Noé e Virginia, casal de jovens daimistas de Céu de Luz, a última visita de Maria Brilhante teve um valor

particular posto que ela participou do batizado da filha deles, Maia. Segundo o calendário oficial, o hinário de Maria Brilhante é cantado no dia de Santo Antônio, 12 de junho. Outra presença muito lembrada é a da Madrinha Julia, que visitou Céu de Luz em 2007, quando os daimistas celebraram cantando o seu hinário. Segundo o calendário oficial, o hinário da Madrinha Julia é cantado no Dia das mães, o segundo domingo de maio. Céu de Luz também recebeu outras visitas “oficiais”, como as de Francisco “Chico” Corrente, duas vezes, e as de Daniel Serra, sobrinho do Mestre Irineu.

A pertença institucional à Igreja do Santo Daime e o estabelecimento desses laços com a matriz Céu do Mapiá possibilitaram essa série de intercâmbios e visitas das autoridades religiosas que moram na vila do Amazonas e consolidam a doutrina. Isso não significa que a organização das visitas, pagamentos, hospedagens e agendas sejam fáceis. Algumas saídas desses Padrinhos ou Madrinhas pelas igrejas do Brasil e da região levam meses de viagens e estadia fora de Céu do Mapiá, o que implica, além da fadiga, custos importantes para as igrejas locais.

Mas a vida da igreja e do “povo” daimista não é feita só de visitas ilustres e amadurecimento espiritual. Aspectos burocráticos, políticos, de organização, principalmente no que refere à distribuição e administração do *sacramento*, criam disputas, aborrecimentos, idas e vindas que acabam produzindo, por exemplo, saídas institucionais.

3.4.1 Parcerias e desconfortos; ou os limites da fé

Uma relação forte se estabeleceu desde o ano 2000 entre as igrejas Céu de Luz de Montevideu e CHAVE de São Pedro, em Porto Alegre. A primeira é comandada por Ernesto e a segunda, por Wilton, que, como vimos, conheceram-se na igreja Céu de São Miguel (RS), em 2000, por ocasião da visita do Padrinho Alfredo. A partir daí, constituiu-se uma relação de amizade que transcende questões de ordem mais estritamente institucional. Os elogios recíprocos entre Ernesto e Wilton, as várias visitas que têm realizado, tanto entre eles (dirigentes) quanto entre outros membros das igrejas, evidenciam uma relação de parceria e troca entre duas igrejas que, não obstante isso, têm transitado processos inversos nos últimos anos em relação a sua pertença institucional.

Embora ambas as igrejas acompanhem doutrinariamente o calendário oficial, as normas de ritual etc, as vias administrativas não são as mesmas. Isso significa,

principalmente, que os mecanismos de obtenção e administração do Santo Daime, do *sacramento*, não são iguais para ambas as igrejas, já que, nesse sentido, respondem a administrações diferentes. Também existem diferenças ou matizes em relação ao estilo, à *egrégora* característica de cada igreja.

A própria trajetória de Ernesto faz com que exista uma relação próxima entre a igreja uruguaia e o que ele mesmo vivenciou nos anos em que morou entre Céu do Mar, no Rio de Janeiro, e Céu do Mapiá, no Amazonas. A centralidade de Céu do Mapiá, o incipiente processo de legitimação e construção da institucionalidade da igreja uruguaia e a completa dependência de fornecimento de Santo Daime fizeram com que hoje Céu de Luz responda oficialmente ao CEFLURIS, doutrinaria e administrativamente. A pertença ao Instituto CEFLURIS determina uma série de normas ou procedimentos em relação ao fornecimento de Santo Daime que não deixa de preocupar ou colocar dificuldades, tanto para Céu de Luz quanto para a igreja CHAVE de São Pedro. Poucos anos atrás, então, começavam a se desenvolver processos diferentes nessas duas igrejas em relação à sua pertença institucional, já que, enquanto Céu de Luz se dispunha a seguir os passos burocráticos de reconhecimento institucional por parte do CEFLURIS, o CHAVE de São Pedro desenvolvia uma saída do CEFLURIS por ter encontrado algumas diferenças, não doutrinárias, mas sim administrativas.

Um elemento importante que coloca em desigualdade de condições as igrejas Céu de Luz e CHAVE de São Pedro diz respeito à auto-sustentabilidade na obtenção do Santo Daime. Assim, para o caso da igreja uruguaia, a dependência de fornecimento externo de Santo Daime é total, sendo que não têm sido desenvolvidas estratégias bem-sucedidas no cultivo das plantas e “feitio” do *sacramento*. Por outra parte, a despeito de algumas informações contraditórias, no CHAVE de São Pedro é possível cultivar as duas plantas necessárias para o “feitio” do Santo Daime e, de fato, têm sido realizados vários “feitios” ao longo dos últimos anos.

O “feitio” representa um momento crucial no processo ritual daimista. Vários dias de trabalho dedicados à colheita dos cipós e das folhas necessárias, à limpeza e a toda uma série de procedimentos estritamente normatizados vão concluir na obtenção de muitos litros de *sacramento* que será engarrafado e utilizado ao longo do ano. O cuidado nesses passos e o conhecimento de quem fica responsável do “feitio” vão determinar a qualidade dos *trabalhos* espirituais que se realizarão com a substância obtida. Nesse sentido, por exemplo, a experiência de Ernesto morando em Céu do Mapiá e a amizade que estabeleceu com José Gonçalves (conhecido feitor dentro da

doutrina e, mais tarde, patrono da igreja Céu de Luz) fizeram dele um respeitado feitor de Santo Daime. Tanto é assim que, em várias oportunidades de *feitios* no CHAVE de São Pedro, Ernesto é convidado para trabalhar com eles no processo. Wilton não tem reparo quanto ao conhecimento e experiência de Ernesto neste particular.

Por outra parte, o fato de uma igreja poder realizar o seu próprio “feitio”, além do estritamente doutrinário/espiritual, significa uma relativa independência (político-econômica) de outros centros que possam estabelecer outros tipos de relações comerciais com a produção de Santo Daime. Além disso, o fato de centralizar a produção e distribuição de Santo Daime ao mesmo tempo em que a doutrina não deixa de se espalhar territorialmente, dificulta os mecanismos de abastecimento e incrementa os custos. O sagrado também é determinado pelo mercado.

A total dependência de Céu de Luz em relação ao fornecimento de Santo Daime faz com que os comentários de Ernesto sejam reservados nesse ponto. Por outro lado, a coragem de Wilton (que ele mesmo se atribui pelo fato de ter saído do CEFLURIS) possibilita uma maior exposição nos seus depoimentos. Segundo ele, um dos fatos que determinou o processo de saída foi um episódio que envolvia a construção de uma casa de “feitio”:

Eu fui secretário regional aqui do CEFLURIS... porque resolveram fazer uma união e, administrativo e aonde a gente teria que fazer uma casinha de feitio, umas fornalhas, essas coisas todas, e eu discordei do projeto, que era um projeto muito caro, muito expansivo... e tentei mostrar para eles que aquilo era muito caro e desnecessário, e eles: “não, vamos fazer desse jeito”. Vou te dar um exemplo: eles gastaram 80.000 reais para fazer e até hoje eles fizeram um feitio... em São Miguel... fizeram um feitio. Nós no CHAVE gastamos 5.000 reais, são 75.000 reais a menos, e fizemos 13 feitios... em 4 anos... treze feitios em 4 anos.

Nós do CHAVE demos 4.000 reais, aí quando eles pediram mais, eu disse: “não, é muito”. Eu conheço... 4.000 nós, 4 de vocês, 4 do outro dá 16, dá para construir uma... Aí disseram que não dava, e eu fui e fiz com 5 [mil reais] para mostrar para eles que dava para fazer. Porque uma coisa é tu ter fé, somos todos irmãos, praprapra, mas, se eu sentir que o negócio está andando para lá para te atirar no meio de um abismo, não vou ir... não vou, pode apostar que não vou ir, porque vai contra o bom senso e aí eu disse para eles, eu fui lá e construí com 5.000 reais, com panelas, com tudo. Agora estamos fazendo uma melhor, estamos melhorando porque eu fiz com 5.000 reais com materiais de quinta categoria, agora estou botando material bom, mas vai chegar, agora, com tudo isso se chegar a 10 vai ser muito... e hoje... o Ernesto veio... o Ernesto sabe fazer, eu não sabia.

O Ernesto lá em Montevideú, o Céu de Luz é e contribui ao IDACEFLURIS. Nós do CHAVE não contribuimos pro IDACEFLURIS, nós não participamos do IDA, mas participamos da igreja, é diferente. Não temos essa ligação financeira, mas sim doutrinária. A nossa ligação financeira é com o Céu de Amazona, que é uma outra, que é ligada à igreja também lá, é uma outra ONG. Céu de Amazona é uma outra ONG que é capitaneada pelo Padrinho Pedro Dario, que foi 30 anos feitor do Daime do Padrinho Sebastião e é um dos filhos do Padrinho Sebastião, não de sangue, mas foi criado pelo Padrinho Sebastião desde os 7 anos de idade. Então, uma pessoa importante dentro da doutrina, porque foi ele que montou o Céu do Mapiá, ele que construiu, ajudou a construir, era um pedreiro praticamente, carpinteiro (Wilton).

Se o “feito” marca um momento de destacado valor simbólico dentro da doutrina, o “bom feitor” é possuidor de um conhecimento capitalizável em forma de distinção. Embora Ernesto não faça de sua experiência como feitor junto a José Gonçalves, no Céu do Mapiá, um elemento de distinção permanente, utiliza com discricção seu principal capital legitimador.

As formas escolhidas para narrarem suas próprias trajetórias (tanto por Ernesto quanto por Wilton), bem como os estilos de condução dos *trabalhos*, conduzem-nos a identificar atitudes de direção diferenciadas e, portanto, tomadas de decisões também diferentes. As escolhas que o CHAVE de São Pedro foi realizando em relação ao posicionamento institucional fazem sentido se olhadas sob a perspectiva da ênfase colocada pelo seu fundador e dirigente em se apresentar como um administrador, função na qual a agilidade executiva ocupa um primeiro plano.

A direção do CHAVE de São Pedro tem desenvolvido estratégias administrativas legitimadoras que apontam a cooptar os recursos disponíveis tendentes à autonomia. Wilton tem sido – e é – uma pessoa que sabe identificar as necessidades ou carências de uma determinada situação e colocar todo seu capital à disposição a fim de potencializar essa falta e fazer dela um elemento de distinção. Por exemplo, a escolha do lugar onde está localizada a igreja responde, segundo ele, à necessidade de ter um lugar de encontro mais perto da cidade que facilitasse o acesso à igreja por parte de mais quantidade de pessoas, ao mesmo tempo em que possibilitasse a manutenção de um ambiente propício para o encontro com a natureza e de um espaço que permitisse, entre outras coisas, realizar os seus próprios “feitos”.

No caso do processo uruguaio, algumas coisas são diferentes. A busca de “algo a mais” narrada por Ernesto, a saída do Uruguai e o retiro no mundo no qual estava se formando um profundo conhecedor da doutrina, configuraram uma narrativa muito

eficaz, conforme a qual o retirante do mundo teria voltado com o conhecimento adquirido, acompanhado do seu mestre, criando um universo simbólico que fez sentido rapidamente entre aqueles que estavam conhecendo a novidade do Santo Daime no Uruguai. Seja no Céu do Mar, de Rio de Janeiro, no Céu do Mapiá, no Amazonas, ou no Céu do Patriarca, em Florianópolis, os primeiros uruguaios a conhecerem o Santo Daime tiveram que sair do país para ter acesso a um novo mundo que se abria em sua frente. Essas descobertas poderiam se ressemantizar no Uruguai mais tarde.

Nos primeiros anos da década de 1990, em que expressões religiosas em torno do uso da *ayahuasca* estavam chegando ao Uruguai, eram elementos desconhecidos, “vindos de fora”, os que começavam a construir suas redes em novos contextos. Nesse momento, no Brasil, a questão dos usos da *ayahuasca* já tinha sido colocada em debate no âmbito nacional em relação aos mecanismos de regulação do uso da substância, como veremos no capítulo seguinte.

No Uruguai, estavam sendo criadas novas relações que impunham as estratégias de consolidação e ressemantização no novo local – poderíamos dizer – mecanismos “internos” ao grupo que iam se constituindo. Por outro lado, um novo Estado-nação estava incorporando, através de alguns membros da população, um conjunto de práticas desconhecidas, novas, sem contarem com antecedentes nem com uma tradição que pudesse dialogar com aquele universo simbólico a não ser o “contorno” explicitamente cristão. O outro universo de sentidos do qual bebe a cosmologia daimista, um mundo indígena amazônico, chegava (pela mão do cristianismo) a “um país sem índios” (Basini, 2003).

3.5 Desdobramentos do Santo Daime no Uruguai

Como seria, então, uma igreja do Santo Daime no Uruguai? Stella, a mãe de Ernesto, não tinha muita fé quando soube dos planos do filho de inaugurar uma igreja do Santo Daime no Uruguai. Stella simplesmente não imaginava que uma igreja assim pudesse funcionar em seu país. No entanto, vários anos depois, ela afirma ser um sucesso total o fato de a igreja contar com umas cinquenta pessoas que têm se mantido firmes durante tanto tempo, “poucos, mas bons”. Stella é uma mulher com muita vida vivida, entre ideais, filhos, diferentes territórios, comunidades, línguas (ela é tradutora), experiências, enfim, que fazem dela uma mulher que se apresenta com calma, sabedoria

e tenacidade. Morou por uns trinta anos no México, onde disse ter sido uma das primeiras pessoas a levar Santo Daime, embora as religiões indígenas e o uso de “plantas de poder” sejam objeto, segundo Stella, de muito preconceito e dificuldades no México. Stella entende que, nesse sentido, as políticas uruguaias sempre têm sido mais liberais em relação ao tema das “drogas”, uso de substâncias e, inclusive, em relação à repressão.

Ela se *fardou* na mesma igreja daimista que Ernesto, a Céu do Mar, no Rio de Janeiro. Dessa comunidade daimista também participava outro filho dela, Claudio, que Ernesto conheceu quando chegou lá em 1988. Também morou um tempo no Céu do Mapiá, embora ela e Ernesto nunca tenham convivido na vila da floresta. As lembranças de Stella sobre os *trabalhos* feitos no Mapiá levam ela ao encontro com uma energia que entende não ser possível ter fora daquele contexto. O fato de participar de um *trabalho* em Mapiá, na presença do Padrinho Alfredo, não tem, segundo Stella, ponto de comparação com nada. No entanto, embora a *força* da floresta não esteja presente nas igrejas localizadas fora do Amazonas, a presença de determinadas visitas fazem com que as experiências nessas igrejas sejam muito fortes, “incríveis”, diria Stella. Foi o que aconteceu quando o próprio Padrinho Alfredo visitou Céu de Luz, em Montevideú, em 2000 e 2006, por exemplo.

A mesma “perda” de *força* que fala Stella é mencionada por Alejandra em alguns depoimentos quando se refere às religiões afro-brasileiras. A irmã e o cunhado de Alejandra faziam parte do grupo de pessoas que participou daqueles primeiros *trabalhos* dos inícios da igreja Céu de Luz. Pouco tempo depois, Alejandra começou a participar da vida da igreja e se *fardou*.

Segundo Alejandra (que também morou em Céu do Mapiá), as religiões afro-brasileiras, quando chegam ao Uruguai, perdem o sentido e já não são a mesma coisa. Sua postura em relação ao tema nos faz pensar em dois questionamentos simultâneos: um primeiro em relação à legitimidade das religiões afro-brasileiras presentes no Uruguai; e um segundo relativo à própria legitimidade do Santo Daime nesse mesmo país, pois o Santo Daime é, também, uma religião de origem brasileira no Uruguai. Nas conversas que tivemos com Alejandra, Ernesto e Stella sobre os processos ou adaptações que as religiões vão sofrendo, eles iam assumindo posições diferentes.

Por exemplo, Ernesto não acha que o fato de uma religião sair do Brasil e chegar ao Uruguai faça com que ela perca o sentido, pois isso mesmo poderia estar acontecendo com eles. Em vez disso, Ernesto entende que é necessário um processo de

adaptação à localidade, uma “uruguaização”³⁶ do próprio Santo Daime. A partir dessa postura, a relação com as religiões afro-brasileiras muda de sentido, já que ela implica vislumbrar não necessariamente todos os praticantes desse segmento como representantes ilegítimos.

O segmento afro-brasileiro representaria um possível alvo de disputa simbólica por parte do Santo Daime, fora, é claro, as próprias lógicas do campo *ayahuasqueiro*. Como testemunha a literatura citada no final do primeiro capítulo, expressões religiosas (principalmente provenientes do Brasil) começaram a fazer sentido no Uruguai, criando uma paisagem de formas de crer diferentes. Com efeito, surgiram outras vias de chegada do fenômeno religioso, diferentes dos tradicionais mecanismos produzidos tanto por eventos de conquista quanto por contingentes migratórios.

Para alguns daimistas, comemorações das religiões afro-brasileiras-uruguaias³⁷, como a de Iemanjá no dia 2 de fevereiro na Praia Ramírez (Montevideu), não passam de um espetáculo. No entanto, elementos provenientes daquele âmbito do religioso, como a figura de Iemanjá, são incorporados no calendário ritual da Igreja Céu de Luz, cujos seguidores celebram a deusa dos mares no dia 2 de fevereiro. Alguns membros de Céu de Luz manifestaram seu interesse em conhecer mais sobre a religiosidade afro-

³⁶ Sobre o tema das adaptações que os diferentes segmentos sofrem ao passar, por exemplo, a território uruguaio, Oro (1999) abre uma discussão interessante que encontra nas posições de Pi Hugarte um certo extremo. Afirma o antropólogo uruguaio: “Es sabido que jamás un rasgo cultural procedente de una cultura ingresa a otra sin sufrir redefiniciones que lo alteran de acuerdo con las pautas de la cultura receptora. Valga este principio general para señalar que la umbanda del Uruguay no es del todo idéntica a la umbanda del Brasil y que tampoco el batuque portoalegrense es aquí exactamente lo que es en su lugar de origen. Las adaptaciones se notan en los contenidos mítico-ideológicos y en las manifestaciones litúrgicas de todos los cultos y puede preverse que en los tiempos venideros se asistirá a la aparición de formas uruguayas propias de los mismos, aunque no alcancen a desdibujar su naturaleza original” (Pi Hugarte, 1993:130). Já Oro afirma: “pessoalmente, sugiro que as religiões afro-brasileiras ao mesmo tempo em que reproduzem nos países do Prata, e alhures, uma capacidade de adaptação territorial historicamente demonstrada, preservam seu *ethos* e mantêm uma imagem de África e de Brasil” (Oro, 1999:55).

Como evidenciam as citações acima, a postura de Pi Hugarte parece, em princípio, um tanto quanto mais “radical” em relação à especificidade de formas locais que possam se desenvolver. Oro insiste na permanência de imagens da territorialidade “original”. As duas posturas delatam o problema central ao que nos referimos ao tentarmos observar processos de transnacionalização religiosa (ou de qualquer outra coisa). Longe de pretendermos acabar com o debate, vemos que ambas as posturas ratificam o lugar central do Estado-nação enquanto matriz produtora de singularidades. A postura de Oro, porém, possibilita a entrada de imagens de “fora” desses Estados-nações, introduzindo, por exemplo, o elemento “África”. Talvez deveríamos tomar essa “imagem” para pensar o significado que “Amazônia” tem no mundo daimista.

É muito cedo, no caso do Santo Daime, para assumir uma inclinação por uma ou outra postura, sendo que, dada a temporalidade do Santo Daime no Uruguai, existiria “ainda” uma presença importante do “antes”, como quer Oro, sem que isso signifique que uma “nacionalização” (sob que forma? Até onde reverberam as implicações daquele mito?) não seja possível a curto ou longo prazo.

³⁷ Refiro-me às religiões de origem africana, reterritorializadas no Brasil e, ultimamente, presentes no território uruguaio. O emprego do termo não pretende ser um argumento no sentido do debate expressado na nota anterior.

brasileira, mas os praticantes desse segmento não são, necessariamente, para esses daimistas, representantes legítimos de linhas espirituais confiáveis. A possibilidade de algumas expressões afro-brasileiras-uruguaias não trabalharem “na luz” (utilizando, por exemplo, mecanismos mágicos que pretenderiam beneficiar algumas pessoas prejudicando outras) não é bem vista por alguns daimistas.

Dando forma à ideia de um centro eclético, no interior das práticas daimistas, produzem-se outras imbricações. Guillermo, jovem “fardado” de Céu de Luz, vem desenvolvendo há algum tempo a capacidade da incorporação espiritual:

A mí lo que me pasa cuando me baja, lo que me pasa a mí, yo estoy ahí y, de repente, siento una electricidad que me sube por la columna vertebral, me pega acá y ahí empieza a acontecer todo aquello y yo sé, porque ya le he preguntado, que es un *caboclo boiadeiro* que se llama João José Boiadeiro y es de la sierra de Aceguá (Guillermo).

Muitos membros de Céu de Luz tiveram, ou têm, algum tipo de contato com o Brasil, seja viajando nas férias, morando em diferentes lugares, ou conhecendo pessoas desse país. Guillermo não é a exceção. Nesses seus cinco anos de “fardado”, viajou a Florianópolis (também a Porto Alegre) pelo menos em três oportunidades. A primeira dessas viagens ocorreu depois de dois anos de “fardado”. Ele foi participar de um “feitio” na ilha, na comunidade daimista Céu do Patriarca. Ali conheceu Simone, quem, na seguinte visita de Guillermo ao Brasil, voltaria com ele para o Uruguai. Pedro, o filho deles, tem pouco mais de um ano. Naquela ida a Florianópolis, Guillermo viajou junto com Noé, outro jovem “fardado” de Céu de Luz. No dia em que Guillermo se “fardaria”, Virginia, sua irmã, participou do *trabalho*; foi o seu primeiro *trabalho*. Pouco tempo depois, Virginia e Noé se casaram na igreja. Hoje têm uma filha chamada Maia, de três anos de idade, batizada em Céu de Luz.

Voltemos a Guillermo e seu processo de aprendizado com a incorporação do caboclo João José Boiadeiro. A formação como ator de Guillermo ajuda o seu corpo (embora não determine) à possibilidade de alojar uma entidade que utiliza esse meio material para se manifestar. Embora ele não veja uma relação direta entre o fato de ser ator e desenvolver a capacidade da incorporação, reconhece uma facilidade que seu corpo tem para se soltar ao desempenho de um papel, para incorporar um personagem que utiliza o seu corpo como via de expressão. Isso acontece com João José Boiadeiro, um caboclo que trabalha, segundo Guillermo, com energias muito pesadas pelas próprias características de suas funções como encarregado de conduzir a boiada. A

figura do caboclo é vivenciada por Guillermo como a daquele *gaucho* que se aproximou de uma fazenda para trabalhar. João José Boiadeiro (o nome do caboclo) é falado por Guillermo em português, embora ele seja da serra de Aceguá, em território uruguaio.

E assim como João José Boiadeiro se apresenta em língua portuguesa, sendo pensado como um *gaucho* da serra de Aceguá, outras relações são pensadas em torno da língua na qual são realizados os *trabalhos*. A doutrina do Santo Daime, todo o hinário oficial, é criada em língua portuguesa. Da comunidade daimista uruguaia, muitas pessoas, como dissemos, têm estabelecido algum tipo de relação com o Brasil e com a língua portuguesa, e inclusive muitos têm conhecido Céu do Mapiá. Para muitos dos que frequentam a igreja Céu de Luz, que os hinos sejam cantados em língua portuguesa não representa um inconveniente. De fato, como muitas vezes contou Wilton em relação aos *trabalhos* dos quais participou em Céu de Luz, neles os hinos são cantados “quase sem sotaque, perfeitos, às vezes... uma palavra”.

Em relação aos hinos, então, não há problema nem discussão se devem ou não serem cantados em português. O fato deles terem sido “recebidos” em português também não se discute, nem que eles constituem os ensinamentos da doutrina, feita em português. No entanto, a relação com outras orações dos *trabalhos*, como o Pai-Nosso e a Ave-Maria, produz opiniões descontradas. Ernesto, que morou dez anos no Brasil e, segundo Wilton, “fala português perfeito”, tem uma postura de abertura à discussão sobre a língua na qual devem ser rezados o Pai-Nosso e a Ave-Maria. Se, para Ernesto, poderia ser bom rezar essas orações em espanhol, para fazer com que todos tenham uma relação mais estreita com o que está sendo rezado e pelo fato de serem orações já conhecidas em espanhol, para Stella não é bem assim. Stella entende que o Pai-Nosso deve ser rezado em português. Um argumento que ela coloca é o de que muitas pessoas fugiram já das tradicionais orações como o Pai-Nosso, já conhecidas em espanhol. O fato de realizarem orações numa outra língua produz, segundo Stella, um novo atrativo, a possibilidade de se encontrar com outra coisa, embora, talvez, nem todo o mundo entenda tudo o que está sendo dito. Esse é um problema que pode dificultar os *trabalhos*, pois, nos hinos, algumas pessoas podem ter dificuldades para compreender alguma palavra. Inclusive, pode acontecer o que ocorreu no próprio caso de Stella: ela aprendeu o Pai-Nosso diretamente em português e afirma não conhecer a oração em espanhol, pois não teve uma educação católica pela qual poder aprendê-la. Para ela, o Pai-Nosso, já tem um sentido em português.

As imagens que trouxemos nas descrições anteriores visam aproximar o leitor da própria relação imaginária que se estabelece com universos de sentido como o Brasil e as religiões que provêm desse país. Evidentemente, aparecem vários elementos que problematizam diferentes aspectos das relações (de novo, fluxos de imagens) que se estabelecem entre indivíduos que escolhem trajetórias religiosas que atravessam fronteiras. Não só a narrativa religiosa atravessa fronteiras nacionais; a trajetória imaginária dos adeptos ao Santo Daime no Uruguai também se vê interpelada por diferentes universos de imagens que transcendem fronteiras nacionais. As narrativas religiosas são também um canal de circulação de imagens. Nesse sentido, podemos afirmar que, no momento atual da presença do Santo Daime no Uruguai, existem fortes construções imagéticas que orbitam os significantes “Brasil”, “Amazonas”, etc.

Quais os liames de João José Boiadeiro, um caboclo-*gaúcho* da “*Sierra de Aceguá*” que “baixa” (umbanda?) no corpo de um ator uruguaio daimista?

Continuamos a observar as estratégias e mecanismos pelos quais a religião do Santo Daime chega ao Uruguai e, ainda que com uma presença muito recente no país, estabelece e desenvolve processos de legitimação. No tempo desta pesquisa nos encontramos com um evento de relevância ímpar para a comunidade daimista. Como vimos no capítulo 2, as características da bebida que o Santo Daime utiliza como *sacramento*, transformam-na – como também ao processo de expansão das religiões *ayahuasqueiras* pelo mundo – num evento que intercepta as expressões religiosas com a institucionalidade dos Estados-nações em que chega. Uma das preocupações tanto que Ernesto quanto a comunidade da igreja Céu de Luz em geral tinham quando “ingressamos em campo” (e têm até agora) diz respeito à retenção na alfândega do Chuí de uma garrafa de Santo Daime que ia com destino a Céu de Luz.

Vejamos, então, no próximo capítulo, quais são as implicações dos processos que estão sendo ativados pelos diferentes atores envolvidos.

CAPÍTULO 4

O DAIME QUE NUNCA CHEGOU E A CONSTRUÇÃO DE SENTIDO NA FRONTEIRA

*“Ya no soy del Norte
¿De dónde seré?
Señor aduanero, dígamelo usted”
(Resumen, Eduardo Darnauchans)*

Aproximando-nos do final desta dissertação, chegamos a um ponto de destacada relevância para a comunidade daimista de Céu de Luz no Uruguai. O que veremos no presente capítulo tem a ver com um acontecimento que envolveu a comunidade religiosa do Santo Daime com o aparato institucional do Estado uruguaio. A retenção na alfândega do Chuí (fronteira Uruguai-Brasil) de uma carga de Santo Daime proveniente do Brasil com destino ao Uruguai produziu a emergência de várias articulações. Além de ser um evento que preocupa e ocupa os membros de Céu de Luz, o acontecido na alfândega do Chuí movimenta uma série de fluxos, alianças, representações e lutas tanto no interior do campo *ayahuasqueiro* uruguaio quanto no conjunto dos usuários de *ayahuasca* em diferentes países. Uma das formas em que o Santo Daime se apresenta ante a institucionalidade dos Estados em que chega é pelos processos de conhecimento e regulação no uso do seu *sacramento*.

Um aspecto a partir do qual se constroem processos estigmatizantes sobre o Santo Daime diz respeito ao uso de uma substância com propriedades psicotrópicas por parte dos seus fiéis. Se categorias analíticas como “raça” ou “classe” são ativadas em momentos de interpelação de manifestações religiosas como as afro-brasileiras, deslegitimando suas práticas e classificando-as como mágicas, bruxaria etc., o elemento “droga” aparece como principal argumento deslegitimador de formas de expressar a religiosidade como o Santo Daime.

4.1 Dependence do Santo Daime

No capítulo anterior, vimos que uma característica na dinâmica das igrejas do Santo Daime é a dependência do *sacramento*. Diferente de outros tipos de sacramento que possam ser elaborados ou obtidos com relativa facilidade no meio urbano, o Santo Daime requer certas condições materiais para a elaboração do seu principal agente de acesso à experiência espiritual. Ser autônomo na produção de Santo Daime exige, em primeiro lugar, condições geográficas e territoriais favoráveis para o cultivo e colheita das plantas a partir das quais vai ser elaborada a bebida. Já a parte do *feitio* pode ser realizada sem a necessidade de posse de terra e em condições climáticas específicas, sendo que um espaço amplo com os materiais indispensáveis é suficiente para a sua elaboração. Isso não significa que seja uma tarefa fácil.

A maioria das igrejas não tem essas condições de autonomia em relação à produção do sacramento (como o caso de Céu de Luz no Uruguai), o que as faz depender do fornecimento externo de Santo Daime. No Uruguai, os grupos usuários de *ayahuasca* dos que temos conhecimento não têm condições de elaboração da cocção, sendo que todos dependem de fornecimento estrangeiro. Para o ingresso da referida substância ao país, não existe um mecanismo “formal” (institucionalizado pelo Estado) de importação³⁸. Assim, o seu acesso ao Uruguai (e a outros países) depende de permanentes atravessamentos de fronteiras (seja de uruguaios que saíam para buscar a substância, ou de estrangeiros que a trazem para o país). Um bem religioso, um objeto ao qual é atribuído um valor sagrado particular, um sacramento para a comunidade religiosa que faz uso dele, deve atravessar fronteiras entre Estados-nações diferentes e, nesse percurso, suas atribuições sagradas são interpeladas.

Nos últimos anos, uma recomendação por parte da Igreja do Culto Eclético, ICEFLU, estimula as diferentes igrejas presentes nas variadas cidades brasileiras e fora do Brasil, à produção local da *ayahuasca*. Em dezembro de 2010 foi publicada uma resolução³⁹ do governo do Acre que estipula uma série de normativas para a extração das matérias primas necessárias para elaboração da *ayahuasca*. Entre as regulações se

³⁸ Veremos mais adiante a legislação vigente, mas podemos dizer que, atualmente, os mecanismos de importação previstos pelas normativas uruguaias se referem a usos científicos, médicos e de pesquisa e não a outros tipos de uso como o religioso.

³⁹ RESOLUÇÃO CONJUNTA CEMACT/CFE Nº 004 DE 20 DE DEZEMBRO DE 2010. Publicada no Diário Oficial do Estado do Acre. Disponível em: www.jusbrasil.com.br

estipulam limites de extração anuais autorizada a entidades ayahuasqueiras devidamente registradas. A possibilidade de produzir localmente a bebida reduziria ao mínimo o trânsito desse bem sagrado através de fronteiras nacionais; além de reduzir custos, é claro.

4.2 O Santo Daime que nunca chegou

No dia 14 de novembro de 2009, Odemir Raulino da Silva pretendeu ingressar no Uruguai, através da fronteira do Chuí, com trinta litros de Santo Daime. Ao chegar à fronteira e ter seu carregamento inspecionado, a bebida foi apreendida. Odemir ficou em liberdade, mas os trinta litros de Santo Daime nunca chegaram ao seu destino final, a igreja Céu de Luz em Montevideu. Odemir nasceu dentro da doutrina do Santo Daime, na Colônia 5 Mil, no Acre, há mais de cinquenta anos. Naquela ocasião ele vinha do Amazonas, primeiro com destino a Porto Alegre e, depois, a Montevideu.

Na alfândega do Chuí, com a apreensão do Santo Daime, foi aberto um processo judicial para deliberar sobre o assunto. Foram feitas perícias sobre a bebida apreendida, tanto pelo Instituto Técnico Forense (repartição do Poder Judiciário), quanto pela Polícia Técnica (dependente do Ministério do Interior), encontrando nela “substância alucinógena”.

A retenção do Santo Daime na alfândega provocou, em Céu de Luz, um momento de debate sobre a continuidade da prática dos seus rituais. O medo de possíveis problemas ou futuras retenções motivou uma troca de opiniões entre os membros da igreja em relação à pertinência da continuidade dos *trabalhos*. A decisão foi favorável à continuidade.

A associação civil “Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves” encaminhou à Justiça o pedido de devolução dos trinta litros de Santo Daime apreendidos na alfândega, solicitando a completa liberdade de culto amparada na Constituição da República⁴⁰. Nos anos de 2010 e 2011 foram solicitados depoimentos

⁴⁰ O artigo quinto da Constituição uruguaia diz: “Artículo 5º.- Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de todos los templos que hayan sido total o parcialmente construidos con fondos del Erario Nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, asimismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones.”

dos responsáveis da associação civil por parte da Justiça. Nos dias próximos do décimo quinto aniversário de Céu de Luz, em abril de 2011, produziram-se avanços no Chuí em direção a uma possível resolução favorável à igreja. Embora as perícias e deliberações por parte da Justiça ainda estejam em andamento, os membros de Céu de Luz têm confiança e esperança no processo. Sabendo que em vários outros países em que chega o Santo Daime acontecem eventos similares e baseados na imaginada tradição liberal (em relação ao tema “drogas”) e laica uruguaia (como expressado, entre outros, por Stella e Ernesto), são bastante altas as esperanças em relação a resoluções favoráveis à possibilidade de continuidade da sua prática religiosa.

Evidentemente, a *ayahuasca* não é a primeira nem a única substância à qual são atribuídos diferentes sentidos ao atravessar fronteiras nacionais.

4.3 Substâncias itinerantes

As relações, formas de uso e significados atribuídos às mais diversas substâncias ao longo do tempo, parecem marcar uma constante busca de estímulos provenientes do resultado do manuseio de espécies vegetais. Se quisermos estabelecer uma relação entre substâncias “modificadoras da consciência” e “o sagrado”, o caminho é longo. Podemos recorrer, de forma anedótica, à referência que se faz, por exemplo, no *Antigo Testamento*, ao vinho como oferenda para Javé (Nm 15 7) e a sua posterior sacramentalização pelo cristianismo. Ou, então, podemos mencionar o caso do cânhamo no Budismo, mas lembrando que

la alta estima del budismo hacia el cáñamo, por ejemplo, no se explica contando la leyenda de que Buda se alimentó durante una semana con un cañamón diario, sino indicando hasta qué punto los efectos de esa droga se relacionan con sus específicas técnicas de meditación (Escohotado, 2002:29).

Foi isso o que tentamos fazer no capítulo dois em relação à ayahuasca, ao esboçar o papel desta bebida na construção de uma subjetividade daimista.

Procurar compreender os encaixes de significação em termos de lutas simbólicas pelas quais os significantes fazem sentido, nos coloca o duplo desafio de, por um lado, sair do anedótico e, por outro, des-substancializar a substância e des-sacralizar o sagrado.

Os diferentes papéis e significados atribuídos a diversas substâncias em regiões e tempos diferentes constituem leituras das histórias das sensibilidades que ajudam a pensar o lugar e as formas de classificação de substâncias na contemporaneidade.

Exemplos dessas leituras são as (por momentos monocausais) interpretações de Wolfgang Schivelbusch. O imaginário europeu do século XVI em relação a um Oriente de devaneios e riquezas representados nos temperos vindos de longe (canela, pimenta, gengibre) teria produzido, segundo Schivelbusch, uma fascinação e um uso e abuso de tais substâncias que transcendiam as explicações pragmáticas do uso de temperos como conservantes de alimentos. Tratar-se-ia das “especies como nexos de unión con el paraíso; y este, imaginado en algún lugar de Oriente: un origen que fascinaba al hombre medieval” (Schivelbusch, 1995:16).

Por outro lado – ainda na esteira de Schivelbusch –, o sucesso de bebidas alcoólicas como a cerveja, na Idade Média, seria ofuscado por um incipiente espírito racionalizante e moralizante (representado pela Reforma), e nada melhor que as propriedades atribuídas ao café e o espaço de sociabilidade que ele propiciava para que essa bebida fosse, muito rapidamente, consumida em grandes quantidades, principalmente na França e na Inglaterra. Estimulantes quentes como o cacau e o café substituíram o embriagante álcool em momentos em que, justamente, começava a tomar forma o espírito burguês e as formas de relacionamento do capitalismo que preconizavam a atenção e a disposição para o trabalho contínuo. Vindo do mundo árabe, o momento em que o café chegou à Europa justifica “o café e a ética protestante” como título de um capítulo da obra citada de Schivelbusch (Schivelbusch, 1995). Diz o historiador:

Como bebida não alcoólica, não embriagadora, que, por o contrário, desembriaga y estimula el intelecto, parece hecha *ex profeso* para una civilización que prohíbe el consumo de alcohol y que ha creado las matemáticas modernas. La civilización árabe está dominada, más que cualquier otra de toda la historia de la humanidad, por la abstracción. Con razón, el café ha sido llamado el vino del Islam.

Para los europeos el café no fue, hasta el siglo XVII, más que una curiosidad a la que se hacía referencia en los relatos de viaje al mundo exótico de Oriente. Nada podían imaginarse bajo una bebida caliente, negra, amarga, y menos aún creían poder encontrar placer al ingerirla. Les evocaba demasiado la brea hervida, arma de guerra e instrumento de tortura medieval.

Esta situación cambió a mediados del siglo XVII, cuando de pronto se pusieron de moda diversas sustancias exóticas hasta entonces desconocidas. El café pisó el escenario europeo de los estimulantes de la mano del chocolate, el té y el tabaco. Apareció simultáneamente

en diferentes puntos geográficos y se fue extendiendo en un movimiento envolvente casi estratégico (Schivelbusch, 1995:29).

Evidentemente, uma análise contemporânea dos acontecimentos do passado não deveria se restringir à menção de uma série de eventos associados de forma monocausal, mas é evidente também que a procura de maior quantidade de variáveis não invalida, necessariamente, interpretações culturalistas como as de Schivelbusch.

Seguindo Taussig, a narrativa proposta implica um duplo movimento de desmitologizar a história, re-encantando sua representação, sem que isso nos leve a deixar de ver o real no mágico (Taussig, 1993). O que interessa aqui é trazer essas representações para vislumbrar seus efeitos de verdade.

Eventos históricos não são mais (nem menos) do que o resultado de lutas dentro de campos específicos, e sua escrita, a arbitrária materialização de lembranças e esquecimentos. Vejamos outro exemplo de narrativa construída em torno de outra substância, desta vez deixando atrás certo romantismo para introduzir variáveis não menos humanas.

As relações entre exploração de substâncias psicoativas e estratégias coloniais podem ser ilustradas, paradigmaticamente, pelas guerras do ópio impostas pela Inglaterra no século XIX (Sahlins, 2004; Labrousse, 2011).

Durante o século XVIII, essa alegria chinesa às mercadorias ocidentais somou-se a uma demanda rapidamente crescente de chá na Grã-Bretanha e nas colônias anglófonas, o que resultou numa enxurrada de prata fluindo para o Oriente – com efeitos reverberantes nas minas de Potosi e, portanto, no tráfico de escravos africanos. Como todos sabem, a Grã-Bretanha só conseguiu superar a balança comercial desfavorável resultante de seu vício em chá, ao infligir aos chineses um vício ainda maior, o ópio importado da Índia – um tráfico ilegal que, em 1839, foi respaldado por uma guerra infame (Sahlins, 2004:451).

Fica à mostra, assim, entre outras coisas, o lugar do inocente chá da tarde numa escala global. “Mas seria preciso um outro ensaio para catalogar todos os poderes atribuídos a essa bebida por seus devotos. Trata-se, verdadeiramente, de uma deusa digna dos sacrifícios que o mundo fez por ela” (Sahlins, 2004:488).

As histórias, além de evidenciar a demagogia colonizadora inglesa do século XIX, dão conta da superposição racional/irracional, ou, então, dos limites de ambos termos. O “irracional” é amparado no máximo significante “racional” hegemônico, o

“progresso”. Essas substâncias, longe de serem somente “substâncias”, foram significantes aos quais seriam atribuídos novos significados pelos grupos humanos “receptores”.

As substâncias veicularam imagens de diferentes locais.

4.4 E a *ayahuasca*?

Como vimos no capítulo 2, a própria origem do Santo Daime está inserida numa dinâmica de relações de exploração de recursos naturais (e seres humanos) desencadeada pela descoberta da borracha do Amazonas e que fascinou o voraz capitalismo do fim do século XIX e início do XX.

A “cristianização” da *ayahuasca* sob a forma das atuais religiões *ayahuasqueiras* brasileiras ocorreu, como vimos, por uma particular convergência (com potencial mítico ímpar) de tradições culturais que produziu essas “imputações de magia à alteridade [que] induzem ao encantamento da mistura da diferença, em uma poética do lugar e da raça não menos política e econômica do que estética” (Taussig, 1993:179).

A transnacionalização da *ayahuasca* (e o conjunto de imagens criadas a partir dela) adquiriu dimensões globais desde a última década do século passado. Isso aconteceu num contexto global no qual a imensa maioria dos Estados do mundo regulava o consumo de substâncias psicotrópicas baseada em convênios internacionais assinados com anterioridade, produtores de imaginários hegemônicos, classificadores, das diferentes substâncias:

las “drogas” son jerarquizadas y distinguidas entre sí según la mayor o menor lejanía o cercanía de los valores apreciados por el polo hegemónico. Según los criterios de este polo dominante, cuanto más radicales son los efectos sobre los sentidos y la mente, más peligrosas y rechazables las sustancias; intrínsecamente por su apartamiento del justo medio, de la medida, de la subordinación de las sensaciones a los pensamientos, de la emocionalidad sobre la racionalidad, de la mística sobre la ascética; pero, además, por la estimada como más probable gravedad de los efectos y, también, por la supuesta mayor dimensión e impacto de las consecuencias de los efectos (Bayce, 2011:11).⁴¹

⁴¹ Para outras leituras de Rafael Bayce sobre estas temáticas ver (Bayce, 2006).

Embora possam ter existido sempre mecanismos de controle para o acesso a determinadas substâncias, o século passado, ao que parece, se caracterizou pela especial ênfase outorgada a essas formas de controle. Por um lado, como afirma Antonio Escohotado, “*aunque a principios de siglo se dijo que el régimen jurídico de ciertas sustancias era una función de su naturaleza farmacológica, el mero transcurso del tiempo se ha encargado de mostrar que la naturaleza farmacológica es una función de su régimen jurídico*” (Escohotado, 2002:22). Por outro lado, e entrando nas formas contemporâneas de classificação de substâncias, afirma Viana que “é preciso, pois, não perder de vista que a partilha moral entre drogas de uso lícito e drogas de uso ilícito é contemporânea da invasão farmacêutica, tendo sido num mesmo movimento que se incrementou o desenvolvimento de fármacos e que se penalizou o emprego das demais” (Viana, 2008:55).

Se as conferências de Shangai de 1909 e de Haia em 1912 marcaram o início da ideologia internacional do proibicionismo (Labrousse, 2011), “*hasta 1971 ni la administración teocrática ni la democrática extendieron las facultades del gobierno a vigilar la percepción o el estado de ánimo, aunque desde la más remota antigüedad existieran sobrados fármacos capaces de influir sobre lo uno y lo otro*” (Escohotado, 2002:23).

A década de 1960 foi um momento de experimentação no uso de substâncias psicoativas no Ocidente, principalmente do *Cannabis* e também do ácido lisérgico LSD. Os movimentos contraculturais e as pesquisas científicas em torno das drogas psicodélicas colocavam no centro da atenção dos diferentes governos (principalmente, o dos Estados Unidos) a questão dos usos e “abusos” das referidas substâncias. A década começaria com a Convenção Única sobre Estupefacientes das Nações Unidas (1961), que marca um ponto de inflexão na proibição e regulação do uso dessas substâncias, regulação que seria ampliada e reforçada com o Convênio Sobre Substâncias Psicotrópicas de 1971 e o Protocolo de 1972, que modificou a Convenção de 1961.

As pesquisas de ordem farmacológica em torno da *ayahuasca* são várias (Brito, 2009; Ott, 2009), entre muitas outras abordagens. O que vimos denominando *ayahuasca* é uma poção difícil de ser definida como uma simples cocção de duas plantas. Em primeiro lugar, porque na preparação podem intervir mais plantas, e estas podem variar dentre um amplo conjunto. Várias mesclas de plantas diferentes e combinações diferentes produzem também efeitos diferentes. A extrema complexidade das preparações da *ayahuasca* em contexto amazônico motiva e é objeto de uma ampla

literatura farmacológica sobre o tema. Embora a magnitude de pesquisas dessa ordem em torno da *ayahuasca* implique uma grande quantidade de matizes a serem levadas em consideração, podemos resumir a complexidade do tema da forma como segue.

A *ayahuasca* seria o resultado da mistura de duas plantas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas da *Psychotria viridis*. As folhas contêm o alcaloide N, N-dimetiltriptamina (DMT). Este alcaloide pareceria não ser ativo quando consumido via oral, já que a enzima monoamina oxidase (MAO) o impede. Porém, o cipó contém inibidores da MAO que permitiriam os efeitos da DMT (Brito, 2009).

A DMT, princípio ativo da *ayahuasca*, foi sintetizada em 1931 por Richard Manske, mas só despertaria maior interesse público a partir, por exemplo, das experimentações de Williams Burroughs com a substância em 1961. O interesse aumentaria com o entusiasmo das pesquisas científicas sobre a substância e os trabalhos de Timothy Leary e Ralph Metzner, em Harvard, nos primeiros anos da década de 1960. A DMT está presente na *ayahuasca* e em outras plantas mais conhecidas mundialmente a partir da década de 1980. No entanto, para finais da década de 1960, embora o uso puro sintético da DMT fosse escasso e restrito, ele passaria a ser ilegal (Ott, 1996).

Atualmente, a DMT é uma substância incluída na chamada lista 1 da Convenção (Viena) das Nações Unidas de 1971, o que implica na proibição de seu uso, restringindo-o exclusivamente a fins científicos. A inclusão dessa substância na mencionada lista 1 não significa, porém, o controle internacional de plantas ou bebidas que, como a *ayahuasca*, contêm DMT. As controvérsias em relação à situação legal da *ayahuasca* no mundo, promovidas principalmente pela transnacionalização das religiões *ayahuasqueiras* brasileiras e pelo conhecimento público dessas manifestações religiosas em diferentes países, fizeram com que organismos das Nações Unidas manifestassem expressamente que a *ayahuasca* não é uma substância sob controle internacional⁴².

⁴² No dia 20 de dezembro de 2000, o Dr. Lousberg, inspetor do Ministério da Saúde Pública da Holanda, após ter constatado a presença de igrejas daimistas no país, e na dúvida quanto à situação legal da *ayahuasca*, solicitou ao INCB informações ao respeito. Em 17 de janeiro de 2001, o Secretário do *International Narcotics Control Board* das Nações Unidas, Herbert Schaepe, finalizou o fax de resposta a Lousberg da seguinte forma: “No plants (natural materials) containing DMT are at present controlled under the 1971 Convention on Psychotropic Substances. Consequently, preparations n (e.g. decoctions) made of these plants, including ayahuasca are not under international control and, therefore, not subject to any of the articles of the 1971 Convention” (UNINCB, 2001).

O mesmo organismo, no seu relatório anual de 2010, declarou:

“284. Many plants that contain psychoactive substances with stimulating or hallucinogenic properties, as well as preparations made from those plants, have traditional uses in some countries or regions; for example, some are used in religious rites. Under the 1961 Convention and that Convention as amended by the 1972 Protocol, plants that are the sources of narcotic drugs, such as cannabis plant, opium poppy and coca bush, are subject to specific control measures. In contrast, although some active stimulant or

O marco legal internacional para o controle de substâncias psicotrópicas está pautado pela Convenção de 1971. A Organização das Nações Unidas, através do seu órgão competente em matéria de drogas, o *International Narcotics Control Board*, declara que a *ayahuasca* não é uma bebida sob controle internacional, ao mesmo tempo em que recomenda aos governos de cada país desenvolver os seus próprios mecanismos de regulação do consumo e circulação da bebida.

A seguir, veremos quais foram os caminhos percorridos pelos Estados do Brasil e do Uruguai em relação ao controle e legitimidade do uso dessa substância.

4.5 O processo brasileiro de regulação da *ayahuasca*

A *ayahuasca* e os seus usos, tanto por populações indígenas, vegetarianas, ou dentro das religiões brasileiras fundadas em torno dela, fazem parte da mencionada heterogeneidade de tradições e manifestações culturais que constituem a nação brasileira. Nesse sentido e, até certo ponto, não é (ou talvez não deveria ser) uma novidade para o gigante sul-americano o fato de surgirem, do interior da floresta amazônica, cosmologias diferentes da hegemônica urbanocêntrica e moderna.

A notória expansão das religiosidades envolvidas no uso da *ayahuasca* e a visibilidade que essas manifestações começaram a conquistar, principalmente desde a década de 1980, fizeram com que o Estado se apresentasse como regulador do que começava a ter dimensões de escala nacional e, pouco tempo depois, transnacional.

O processo de regulação do uso da *ayahuasca* no Brasil tem transitado por mais de vinte e cinco anos de controvérsias. Antes de analisarmos esse processo específico,

hallucinogenic ingredients contained in certain plants are controlled under the 1971 Convention, no plants are currently controlled under that Convention or under the 1988 Convention. Preparations (e.g. decoctions for oral use) made from plants containing those active ingredients are also not under international control. 285. Examples of such plants or plant material include khat (Catha edulis), whose active ingredients cathinone and cathine are listed in Schedules I and III of the 1971 Convention; ayahuasca, a preparation made from plants indigenous to the Amazon basin of South America, mainly a jungle vine (Banisteriopsis caapi) and another tryptamine-rich plant (Psychotria viridis) containing a number of psychoactive alkaloids, including DMT; the peyote cactus (Lophophora williamsii), containing mescaline; magic mushrooms (Psilocybe), which contain psilocybine and psilocine; Ephedra, containing ephedrine; “kratom” (Mitragyna speciosa), a plant indigenous to South-East Asia that contains mitragynine; iboga (Tabernanthe iboga), a plant that contains the hallucinogen ibogaine and is native to the western part of Central Africa; varieties of Datura containing hyoscyamine (atropine) and scopolamine; and Salvia divinorum, a plant originating in Mexico that contains the hallucinogen salvinorin A” (INCB, 2010:46).

devemos dizer que o marco legal vigente no Brasil em relação às drogas está regido pela atual Lei 11.343 de agosto de 2006. A atual lei, no seu último artigo, revoga as anteriores 6.368, de 1976, e a 10.409, de 2002. Embora a atual lei em vigor tenha sido interpretada por alguns setores envolvidos no debate como um avanço em matéria de legislação, alguns autores mantêm uma posição muito crítica em relação a ela, afirmando, entre outras coisas, que “a lei 11.343/06 mantém a criminalização da posse para uso pessoal das drogas qualificadas de ilícitas” (Karam, 2008:115), mas extingue a pena de prisão para o usuário (Policarpo, 2008).

Dizíamos, então, que a contínua visibilidade que os usuários de *ayahuasca* iam começando a ter a partir da década de 1980 desencadeou uma série de questionamentos sobre as características psicoativas da substância. Em 1985, a Divisão de Medicamentos (DIMED) do Ministério da Saúde incluiu a *Banisteriopsis Caapi* (uma das plantas necessárias para elaborar *ayahuasca*) na lista de substâncias proscritas. Frente a reclamações provenientes principalmente de dirigentes da União do Vegetal (religião *ayahuasqueira*), o então Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) constituiu um Grupo de Trabalho que teria por objetivo estudar o uso religioso da *ayahuasca*. O Grupo de Trabalho realizou várias visitas a comunidades usuárias de *ayahuasca* e entregou um relatório final que fez o CONFEN, mediante uma resolução de 1986, excluir das listas de substâncias proscritas da DIMED, as espécies vegetais necessárias para a elaboração da *ayahuasca* (MacRae, 2008; CONAD, 2010; Groisman, 2010).

Após terem sido feitas as observações por parte do Grupo de Trabalho constituído em 1985, e depois da *Banisteriopsis Caapi* ter sido retirada das listas de substâncias proscritas da DIMED, as comunidades usuárias de *ayahuasca* passaram alguns anos sem voltar à cena pública. Os problemas voltariam no ano de 1991, quando uma denúncia anônima provocou uma nova pesquisa sobre o contexto de produção e consumo da *ayahuasca*. Em 1992, o CONFEN considerou que não existiam motivos para alterar a resolução anterior que permitia o uso da substância em contextos religiosos (MacRae, 2008).

A entrada do novo século não fez com que os problemas acabassem. Usos inadequados da bebida foram denunciados, principalmente ao Conselho Nacional Antidrogas (CONAD). Os últimos anos da década passada deram forma a um Grupo Multidisciplinar de Trabalho que estaria formado por doze membros⁴³, metade deles

⁴³ Membros integrantes do GMT segundo consta no relatório final publicado pelo CONAD.

sendo representantes das diferentes linhas religiosas, o que evidenciou disputas internas e conflitos, entre os quais acusações contra o CEFLURIS.

Ao longo do tempo, o crescimento e a fama conseguida por esse grupo têm suscitado uma série de acusações de desvio doutrinário e de comercialização do seu sacramento (...). Em 2006, as grandes acusações levantadas, principalmente contra os seguidores do Padrinho Sebastião, como o CEFLURIS, se concentravam principalmente em alegações de “comercialização do sacramento” e de seu uso associado a drogas ou plantas psicotrópicas, como a *Cannabis sativa* (MacRae, 2008:298).

O eventual uso associado de *Cannabis* nos rituais do CEFLURIS tem causado uma das principais dificuldades de legitimação pública enfrentadas por essa coletividade. O relatório final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho foi publicado em forma de resolução do CONAD, em janeiro de 2010. O relatório constitui atualmente o mais detalhado e vigente marco legal de regulamentação do uso religioso da *ayahuasca*. No relatório, são estabelecidas as normas, restrições e condições (entre outros vários detalhes) das formas e contextos pelos e nos que a *ayahuasca* deve ser produzida, transportada e consumida. O relatório ratifica a legitimidade do uso religioso da *ayahuasca*, vendo nele uma manifestação cultural ancestral. A legitimidade do uso religioso da *ayahuasca* entra no marco legal tanto nacional quanto internacional; no entanto, pela vigência da Convenção de Viena de 1971⁴⁴, é proibido o uso associado de outras substâncias psicoativas ilícitas. O relatório ainda regula os mecanismos de circulação, proibindo a comercialização, o uso com fins turísticos, etc. Sugere também às entidades religiosas seu cadastramento como instituições formais com personalidade

Nos termos da referida Resolução, o GMT foi composto por seis estudiosos das áreas (1), indicados pelo CONAD, que atenderam, dentre outros, os seguintes aspectos: antropológico (representado pelo Dr. Edward John Baptista das Neves MacRae), farmacológico/bioquímico (Dr. Isac Germano Karniol), social (Dr^a Roberta Salazar Uchoa), psiquiátrico (Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho) e jurídico (Dr^a Ester Kosovski); e seis membros, convidados pelo CONAD, representantes dos grupos religiosos que fazem uso da *ayahuasca*, eleitos em seminário realizado em Rio Branco nos dias 9 e 10 de março de 2006, a saber: Linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo: Alex Polari de Alverga; Linha do Mestre Raimundo Irineu Serra: Jair Araújo Facundes e Cosmo Lima de Souza; Linha do Mestre José Gabriel da Costa: Edson Lodi Campos Soares; Linha Independente (Outras Linhas): Luis Antônio Orlando Pereira e Wilson Roberto Gonzaga da Costa. Considerando que a linha do Mestre Daniel Pereira de Matos, popularmente conhecida como linha da Barquinha, decidiu não participar do GMT, conforme carta endereçada ao CONAD, foi realizada durante o seminário eleição entre os suplentes já eleitos das linhas presentes para o preenchimento da vaga em aberto. Nessa ocasião, foi eleito mais um representante da linha do Mestre Raimundo Irineu Serra. (1) A especialista na área de Psicologia, indicada pelo CONAD, Dra Eroy Aparecida da Silva, declinou de sua participação no GMT.

⁴⁴ A Convenção de Viena de 1971 prevê, no seu artigo 32, que aqueles países nos quais crescem de forma natural espécies vegetais que possam ter uso tradicional ou mágico-religioso podem se manifestar no momento de assinar o acordo. O Brasil assinou a Convenção de Viena de 13 de fevereiro de 1971 no dia 21 do mesmo ano, aprovando o texto, com reservas relativas aos artigos 19 e 31 pelo Decreto nº 90 de 5 de dezembro de 1972.

jurídica, estabelece protocolos para a aceitação de novos adeptos, prescreve que menores de 18 anos devem ser autorizados pelos responsáveis legais e deixa à livre responsabilidade das mulheres grávidas a decisão de participarem de rituais que envolvam o uso da *ayahuasca*.

A resolução que entrou em vigor em janeiro de 2010 se transformou no marco legal regulador do uso da *ayahuasca*. Rapidamente, a resolução do CONAD teve de enfrentar a tentativa do deputado Jairo Paes de Lira⁴⁵ de sustar os efeitos da resolução mediante um projeto que foi finalmente arquivado sem modificar a resolução do CONAD.

Outro acontecimento relevante em relação à *ayahuasca* foi o pedido de patrimonialização da substância. Depois de alguns encontros mantidos entre alguns grupos *ayahuasqueiros* e a Prefeitura de Rio Branco (AC), esta solicitou ao Ministério da Cultura que desse início ao processo de reconhecimento dos usos da *ayahuasca* em rituais religiosos como patrimônio imaterial da cultura brasileira (Otero dos Santos, 2010). Os grupos participantes das reuniões com a Prefeitura de Rio Branco foram o Alto Santo (CICLU), a Barquinha e a União do Vegetal (UDV). Como mostra Otero dos Santos, fazendo menção ao documento entregue ao Ministério, o CEFLURIS não foi convidado por “ter elementos complementares destoantes das demais doutrinas” (Ibid.:2). O argumento para a patrimonialização apresentado no documento, segundo a mesma antropóloga, foi o de que as doutrinas do Daime/Vegetal (na UDV, a *ayahuasca* é denominada Vegetal) são, conforme foram constituídas pelos fundadores, “indissociáveis da sociedade brasileira” (Ibid.). A associação entre as três linhas mencionadas, que, como mostra Otero dos Santos, dão significados diversos à *ayahuasca*, chama a atenção, sendo que “não podemos, contudo, deixar de imaginar que essa associação fortalece os atores que compõem a rede de patrimonialização da *Ayahuasca*” (Ibid.:12).

O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), órgão do Ministério da Cultura responsável pela política do patrimônio, solicitou a criação de um

⁴⁵ Jairo Paes de Lira pertence ao Partido Trabalhista Cristão desde o ano de 2005. É Coronel da Polícia Federal e Administrador de Empresas. No seu espaço dentro do *site* da Câmara dos Deputados, lê-se: “Oficial da Reserva da Polícia Militar do estado de São Paulo. Exerceu funções de professor e de juiz temporário, ligadas ao Direito Penal Militar e do Direito Processual Militar, nos órgãos de ensino da Polícia Militar do estado de São Paulo e da Justiça Militar do mesmo estado. Sua fé de ofício registra mais de sessenta elogios individuais por ações de preservação da ordem pública que planejou e/ou comandou” (www2.camara.gov.br).

grupo de trabalho para inventariar os usos rituais da *ayahuasca* a fim de deliberar sobre o assunto da patrimonialização solicitada.

4.6 O processo uruguaio

Temos visto como foi constituída, a partir da segunda década do século XX, e pautada pelos convênios das Nações Unidas, uma legislação internacional ocupada na determinação dos desejos sobre usos de substâncias pela classificação de conjuntos de drogas lícitas e ilícitas. Os governos (tanto democráticos quanto ditatoriais) do Brasil e do Uruguai têm conduzido suas regulamentações sobre os usos de drogas regidos pelos Convênios mencionados. Como vimos no caso do Brasil e veremos para o Uruguai, as atuais leis de drogas de ambos os países contêm modificações ínfimas em relação às leis sancionadas por ambos os países em 1976 e 1974, respectivamente, ano (1976) em que o Convênio de Viena de 1971 entrou realmente em vigor⁴⁶. Depois das modificações a essas leis em ambos os países, durante a década de 1990, e, novamente, no já entrado século XXI, as mudanças foram pouco significativas se pensadas, por exemplo, do ponto de vista de que não consideram outro modelo alternativo ao Convênio de Viena a partir de como se pensar a questão em apreço. Os princípios do Convênio de 1971, como assinalado por Gilberto Gil e Juca Ferreira, “desconsideram algumas especificidades culturais das nações latino-americanas” (Gil e Ferreira, 2008). Porém, as mesmas Nações Unidas têm ido reconhecendo os usos tradicionais e religiosos de substâncias psicoativas, principalmente do conjunto das denominadas “alucinógenas” ou “enteógenas”.

Atualmente, o marco legal uruguaio em relação às drogas está pautado pela Lei 17.016, de 1998. Essa lei modifica sutilmente alguns artigos do Decreto 14.294, de 1974, pelo qual o Uruguai criara o marco legal conforme as novas normativas internacionais lideradas pela Convenção de Viena, de 1971. Diferente da lei brasileira atual, que prevê, no seu segundo artigo, a hipótese do uso “ritualístico-religioso” de

⁴⁶ O artigo 26 do Convênio estabelece que sua entrada em vigor será noventa dias depois de quarenta países assinarem a Convenção. O Uruguai aderiu, sem restrições, à Convenção de Viena pelo Decreto 14.369 de 8 de maio de 1975.

substâncias psicoativas, a homóloga uruguaia não faz nenhum tipo de referência explícita à possibilidade desse tipo de uso de substâncias.

No Uruguai não existe, atualmente, um marco jurídico legal específico para a regulação de uma substância particular como a *ayahuasca*. Dentro do marco legal brasileiro, tanto o antigo CONFEN como o atual CONAD têm desenvolvido vias específicas de regulação de uma substância que, como vimos, produz uma série de encontros de significado. Por outro lado, no caso uruguaio, trata-se de uma substância relativamente nova e desconhecida pelas autoridades sanitárias. Diferentes coletivos vêm se mobilizando no Uruguai em relação a uma nova legislação sobre drogas. O principal impulso dessas mobilizações vem de organizações sociais que promovem outras formas de regular os usos de substâncias, exigindo, principalmente, a possibilidade do cultivo de maconha para consumo pessoal. Embora o uso pessoal de substâncias psicotrópicas não esteja penalizado no Uruguai, a lei vigente deixa a critério da Justiça estimar quais são as quantidades razoáveis consideradas para consumo pessoal e a partir de que quantidade se configuraria um possível tráfico⁴⁷. Há algum tempo vêm se produzindo no Uruguai avanços no debate em torno de um novo quadro jurídico sobre drogas. Embora pareça existir certo consenso por parte dos partidos políticos sobre questões específicas como a legalização do cultivo de maconha para consumo pessoal, as propostas aparecem com intensidade no espaço público em determinados momentos sem que seja dada, aparentemente, uma continuidade séria ao assunto. Possíveis mudanças no quadro jurídico sobre drogas são articuladas, por parte dos partidos políticos, como eventuais espaços do discurso a ser conquistado, produtor de visões “alinhadas” com certa “abertura progressista”. No entanto, o principal ímpeto em torno do tema provém de movimentos sociais cujo principal alvo é a possibilidade de cultivar maconha para uso pessoal, prática atualmente proibida.

No Ministério da Saúde do Uruguai não existem antecedentes de importação oficial de *ayahuasca*. De fato, a lei vigente possibilitaria esse tipo de importação legal somente para fins médico-científicos, conforme estipula a Convenção de Viena de 1971, o que restringe as possibilidades de importações, via aparato estatal, da *ayahuasca* para outros fins não “científicos”

Sendo assim, os mecanismos de trânsito dessa substância devem se restringir a vias extraoficiais (pessoas que atravessam fronteiras com a bebida). Assim aconteceu no

⁴⁷ Uma leitura recente dessa lei é a realizada por Gianella Bardazano (2011), quem se detém, justamente, na análise das múltiplas interpretações morais provenientes da Justiça.

caso relatado no início deste capítulo e que desencadeou os movimentos institucionais previstos. Depois da retenção do Santo Daime na fronteira do Chuí e do encaminhamento do caso à Justiça, a comunidade de Céu de Luz relatou uma primeira manifestação em defesa (e reivindicação) do seu *sacramento* – como veremos mais adiante – e da liberdade de culto, recorrendo, principalmente, ao argumento de que as religiões *ayahuasqueiras* são reconhecidas no Brasil, situação que também está se verificando em outros países.

No mesmo Ministério da Saúde uruguaio, consultando os antecedentes e a relação desse órgão com a *ayahuasca*, uma funcionária do organismo não duvidou em se manifestar contrária à possibilidade de regulação da *ayahuasca* no Uruguai. Embora não fosse uma voz oficial da instituição, resultou interessante ouvir e analisar os argumentos que a funcionária defendia contra a “legalização” da *ayahuasca*. Conforme ela, se a substância fosse legalizada, em qualquer momento poderia acontecer de qualquer um querer fundar um grupo de usuários de qualquer outra substância alegando fins religiosos e, assim, poder ter acesso à substância desejada.

Os rápidos comentários da funcionária, contrários à possibilidade de regulação da substância, bem como o argumento utilizado, representam paradigmaticamente o que tentamos elucidar neste trabalho. O Ministério da Saúde cumpre um papel de polícia sanitária no Uruguai. Evidentemente, a presença naquele âmbito de uma pessoa perguntando pela possibilidade do uso de uma substância com fins religiosos não era esperada. As autoridades do departamento de medicamentos (ao qual pertence a referida funcionária) do mesmo Ministério, porém, manifestaram tanto interesse quanto desconhecimento sobre a “aya... o quê?”

A funcionária que se manifestou contrária à possibilidade do uso da substância desconhecida esboçou um gesto de desconfiança ao saber da origem brasileira das manifestações religiosas envolvidas. Expressou surpresa frente à regulamentação da *ayahuasca* no Brasil, já que, segundo ela, o Brasil é o país que mais impõe controles estritos sobre as drogas, influenciando fortemente o Uruguai. Embora tenhamos mantido com ela um diálogo de vários minutos, era evidente a dificuldade da funcionária em se representar a possibilidade do uso religioso de uma droga. Ao que parece, para ela, religião e droga não podem ir juntos.

Ao chegar à *Junta Nacional de Drogas*⁴⁸, as autoridades do organismo público já tinham informações de que “um antropólogo” estava curioso pelo tema da *ayahuasca*. Embora a questão dos usos de substâncias como a *ayahuasca* não seja uma preocupação imediata da *Junta*, o organismo conta com algumas informações relacionadas a essa bebida. O atual secretário geral da Secretaria Nacional de Drogas (SND), Julio Calzada⁴⁹, mostrou-se interessado na temática, embora, como dissemos, não seja a *ayahuasca*, seus usos e o conjunto de temáticas em torno dela, uma preocupação urgente da Secretaria. O consumo de álcool e *pasta base* (principalmente entre “menores” de idade) ocupam a atenção prioritária do organismo.

Assim como aconteceu no Brasil ao longo do período de regulamentação dos usos da *ayahuasca*, desde 1985, data na qual começaram a se fazer públicas algumas denúncias contra as religiões *ayahuasqueiras*, no Uruguai, e mais especificamente na Secretaria Nacional de Drogas, também chegaram denúncias relativas ao uso da bebida.

Uma pessoa que transitara entre diversos grupos religiosos e terapêuticos e que experimentara também o uso ritual da *ayahuasca* suicidara-se⁵⁰ no ano de 2009 ou 2010, o que provocou, entre outras coisas, uma denúncia sobre os usos da *ayahuasca* junto à SND. Esse episódio constitui, atualmente, uma dificuldade ou antecedente

⁴⁸ Em outubro de 1993, pelo Decreto 446/993, é criada a *Dirección General del Tráfico Ilícito de Drogas* (Direção Geral do Tráfico Ilícito de Drogas), com competências de Direção Nacional sob dependência direta do Ministério do Interior. A primeira função dessa instituição é, segundo o artigo 2º do mencionado decreto, “la formación de una Brigada Nacional Antidrogas”, entre outras coisas. Em 1994, pelo Decreto 251/994 se incorpora à Direção o Ministério de Defesa Nacional. Em 1998, é criada a *Junta Nacional de Prevención y Represión del Tráfico Ilícito y Uso Abusivo de Drogas* (Junta Nacional de Prevenção e Repressão do Tráfico Ilícito e Uso Abusivo de Drogas), integrado pelos ministros do Interior, Relações Exteriores, Economia y Finanzas, Educação e Cultura, Saúde Pública e pelo pró-secretário da Presidência de República. Posteriormente, em 1999, outro decreto (346/999) mudou o nome anterior por Junta Nacional de Drogas. Finalmente, em 2005, incorporam-se ao organismo os subsecretários dos ministérios de Desenvolvimento Social e de Turismo e Esporte.

⁴⁹ Agradeço a boa disposição e disponibilidade ao diálogo que manifestou o sociólogo Julio Calzada ao me receber na Secretaria.

⁵⁰ Devo dizer que em todas as conversas mantidas com as diferentes pessoas envolvidas que puderam ter conhecimento sobre o episódio, manteve-se sempre absoluta reserva sobre o acontecido. Devo mencionar também que, embora o tema haja sido assunto em alguns dos diversos encontros mantidos com as muitas pessoas com as quais interagi ao longo deste trabalho, a primeira notícia que tive da pessoa falecida não me foi transmitida por nenhuma das pessoas mencionadas no texto. Eu, casualmente, tinha conhecido a pessoa que se suicidou antes de começar a pesquisa. Tive notícias de sua morte quando estava começando esta etnografia. Evidentemente, acontecimentos como esse, as recentes retenções de Santo Daime em vários países (incluído no Uruguai), o assassinato de um dirigente de uma igreja daimista em São Paulo por parte de um frequentador daquela mesma igreja, foram sinais de uma época difícil para a comunidade daimista internacional. Ao mesmo tempo, a minha “entrada em campo” se produzia nesse contexto de situações preocupantes para os daimistas que envolviam a comunidade religiosa nas esferas jurídicas e policiais. A facilidade com que são articuladas e associadas as categorias em torno das drogas com os âmbitos policiais ajudam na construção de uma narrativa hegemônica que dificulta o adequado debate sobre os diferentes assuntos. Sobre estes temas, é bom considerar uma leitura de Bayce (2011). Em relação às controvérsias em torno de grupos religiosos no Brasil e na França, ver Giumbelli (2002).

negativo no processo de conhecimento público e legitimação dos usos da *ayahuasca* no Uruguai. Acontecimentos como esse acionam os “deslocamentos de responsabilidade” dos que falamos ao esboçarmos alguns traços do campo *ayahuasqueiro* uruguaio.

As principais preocupações da comunidade daimista uruguaia, neste momento, referem-se a questões que implicam a intervenção de autoridades governamentais, tais os casos do Santo Daime retido na fronteira com encaminhamento na Justiça e as denúncias recebidas na Secretaria Nacional de Drogas (SND). Quando começou o trabalho de mergulho etnográfico que resultou neste texto, em meados de 2010, os acontecimentos narrados, tanto a retenção do Santo Daime na fronteira quanto os episódios que acabaram com uma denúncia na SND, faziam com que a chegada imprevista do antropólogo fosse, no mínimo, suspeita. Embora essas eventualidades não chegassem a impossibilitar a continuação do trabalho, evidentemente, elas colocavam uma série de obstáculos no desempenho da etnografia, que, esperamos, tenham sido bem resolvidos.

Para finalizar esta seção sobre o processo de regulação e conhecimento público da *ayahuasca* e os grupos que dela fazem uso no Uruguai, são transcritos, a seguir, alguns trechos da carta apresentada por Céu de Luz à Justiça depois de o Santo Daime ter sido apreendido na alfândega.

(...) También la religión del Santo Daime se extendió hacia otros países como España. Holanda, Japón, EE.UU, Argentina, y muchos otros a través de personas que conocieron la religión en Brasil y desearon practicarla en sus países de origen. En varios de estos países anteriormente mencionados, fue cuestionada la legalidad del uso de nuestro sacramento, resolviéndose siempre favorablemente al comprobar el uso exclusivamente religioso del Santo Daime, con casos notoriamente importantes en España, en Holanda y en EE.UU., amparados en la libertad de culto y en el reconocimiento de que el sacramento es parte fundamental de la religión.

Es importante destacar que el Santo Daime además de fenómeno religioso es un fenómeno cultural muy importante en su región de origen, especialmente en el estado de Acre. En la capital Rio Branco una escuela estadual lleva el nombre Irineu Serra, así como un barrio donde hay un monumento del Mestre.

(...)

Nuestro grupo aquí en Uruguay a poco de empezar buscamos asesoramiento sobre el tema de la legalización de nuestro culto. En una primera instancia nos aconsejó un amigo escribano que notificáramos a la seccional policial que nos correspondía de que en ese lugar funcionaría una Iglesia del Santo Daime, cosa que hicimos en mayo de 1997. Nos explicó que amparados en la libertad de cultos vigente y establecida en la Constitución de la República no tendríamos problema, ni era imprescindible tener una representación jurídica, aunque sí

aconsejable; dimos los pasos necesarios y en el año 2002 fundamos una asociación civil sin fines de lucro, que denominamos “Centro de Iluminación Cristiana José Gonçalves”.

(...)

El Santo Daime es una religión ampliamente extendida, reconocida y aceptada en Brasil; su uso, su elaboración, el cultivo de las plantas necesarias para ella, están legalizadas, reconocidas y reglamentadas.

Del mismo modo ha sido reconocido en otros países, donde en un principio se cuestionó su legalidad, llegando a la justicia en algunos casos, donde se ha reconocido que se trata de un uso religioso y por lo mismo se ha legalizado.

Aquí en Uruguay somos un grupo de personas de bien, trabajadores, estudiantes, padres de familia, que practicamos esta religión y defendemos nuestro derecho a hacerlo, amparados en la libertad de cultos consagrada en la Constitución; el Santo Daime, la bebida, es parte fundamental de nuestra práctica religiosa; si se nos prohibiera su uso se nos estaría cercenando nuestro derecho a practicar nuestra religión.

Desde que o Santo Daime está presente no Uruguai (há mais de quinze anos), parece ter sido o episódio referido na alfândega do Chuí o único que chegou à Justiça, acionando os dispositivos previstos pela institucionalidade do Estado. Os grupos usuários de *ayahuasca* no Uruguai desenvolvem diferentes mecanismos para introduzir a bebida em território uruguaio. Como vimos no capítulo anterior, nos primeiros anos de Céu de Luz, o ingresso dessa bebida era efetivado por via aérea. Posteriormente, seriam escolhidos outros mecanismos que privilegiariam a via terrestre. Atualmente, as igrejas daimistas parceiras de Céu de Luz mais próximas e com capacidade de fazer “feitios” estão localizadas em Porto Alegre e Florianópolis, mas a igreja daimista mais próxima de Céu de Luz localiza-se na fronteira (Brasil-Uruguai) Rivera - Santana do Livramento.

4.7 A construção de sentido na fronteira

O sentido é criado no tempo. Tal ocorreu com o café, o ópio, o sal, a maconha, o gengibre ou a *ayahuasca* em leituras possíveis, como as de Schivelbusch, Escohotado, Labrousse, Ott, Sahlins ou Groisman.

O processo de significação constrói superposições de sentidos mutantes e em eterna disputa. Resulta paradoxal falar de “substâncias” psicotrópicas ou de

“substâncias” psicoativas quando do que se trata é, justamente, de transitar pelos *entres* nos quais são construídos os sentidos.

Os territórios que hoje ocupam os Estados do Brasil e do Uruguai e a fronteira que determina a justaposição dos seus bordos são o resultado de diversos processos políticos historicamente recentes. Mais recentes do que o uso da *ayahuasca* por populações indígenas. O que se constitui em novidade é a dupla interseção da *ayahuasca* com, por um lado, um novo território geográfico diferente do seu “original” e, pelo outro, com uma fronteira, sempre ruína de atos autoritários⁵¹, pois onde há uma fronteira, há uma classificação, e

(...) as classificações mais ‘naturais’ apóiam-se em características que nada têm de natural e que são, em grande parte, produto de uma imposição arbitrária, quer dizer, de um estado anterior da relação de forças no campo das lutas pela delimitação legítima. A fronteira, esse produto de um ato jurídico de delimitação, produz a diferença cultural do mesmo modo que é produto desta (Bourdieu, 1989:115).

O tempo de retenção do Santo Daime na fronteira dá lugar à elaboração de sentido que começa ser atribuído a ele por agentes alheios àqueles para quem a bebida é um *sacramento*. Nesse caso, convergem as fronteiras na *ayahuasca*, tanto aquela na qual o Santo Daime foi apreendido, lugar geográfico, quanto o espaço intermédio que permite a proliferação de sentidos criada pela própria apreensão. Em outras palavras, o fato de a *ayahuasca* ter sido apreendida na fronteira geográfica entre o Uruguai e o Brasil deve levar-nos a outra fronteira, espaço intermédio construtor de sentido, pois, na esteira de Homi Bhabha:

Lo que debe ser cartografiado como un nuevo espacio internacional de realidades históricas discontinuas es, de hecho, el problema de significar los pasajes y procesos intersticiales de la diferencia cultural que se inscriben en el ‘intermedio’ [in-between], en el quiebre temporal que teje el texto ‘global’ (Bhabha, 2002:262).

A interseção do *sacramento* daimista (proveniente da região imaginada sagrada) com a institucionalidade do Estado é vivenciada pelos adeptos da doutrina do Santo Daime como uma imposição por parte do aparato institucional hegemônico que obstrui a liberdade de culto. Uma ruptura se impõe à continuidade imaginada entre o lugar

⁵¹ Nestes termos, seguindo Bourdieu, Silvia Montenegro e Verónica Giménez Béliveau (2010) introduzem o livro “*La triple frontera: globalización y construcción social del espacio*”.

sagrado de elaboração do *sacramento* e aquele que ocupam os seguidores da doutrina no Uruguai.

Ou, então, nas palavras deles,

É irônico pensar que uma igreja pode existir no lado brasileiro do Chuí e, do outro lado da rua, no Uruguai, esta religião ser proibida. Estamos nos unindo com outros grupos usuários de *Ayahuasca* no Uruguai tentando chegar juntos a uma proposta a ser apresentada para o Ministério da Saúde que se torne um marco legal para o ingresso ao país da bebida ritual. Aguardamos os fatos e, enquanto isto, buscamos apoio e começamos a construir uma base de dados científicos para nossa defesa.

Assim finaliza um correio eletrônico enviado por Céu de Luz a uma lista de correios de grande difusão transnacional organizada pela antropóloga brasileira Beatriz Labate.

A lista de correios funciona, de certa forma, como uma “comunidade virtual”⁵².

Como mostram Jungblut e Adami (2009), o ciberespaço se apresenta como um território privilegiado para a floração de identidades, tanto coletivas quanto individuais, dadas as características multidirecionais das comunicações que esse espaço permite. As trilhas feitas nesse âmbito em relação à *ayahuasca* apontam no sentido atribuído pelos autores ao ciberespaço como “paraíso da permanente reformulação identitária individual” (Ibid.:258). Parte importante do ciberespaço dedicado ao universo envolvido com a *ayahuasca* aponta para a possibilidade de trocas de experiências intersubjetivas, perguntas de curiosos que querem experimentar a substância, etc⁵³. No entanto, as igrejas fazem também um uso mais “institucionalizado” do ciberespaço. Ele permite, entre outras coisas, a circulação de arquivos contendo os hinários da doutrina, tanto em

⁵² Sobre usos religiosos da Internet, ver Airton Jungblut (2009; 2010).

⁵³ O ciberespaço se apresenta como um lugar privilegiado para aprofundar e ampliar os estudos em torno dos diferentes usos da *ayahuasca*. No ciberespaço, podem ser acessadas as mais variadas trocas de experiências, ofertas terapêuticas, religiosas, viagens relacionadas ao consumo de plantas psicotrópicas, etc. Um universo de estudo nesta área se abre como possibilidade futura de pesquisa, pois no âmbito deste trabalho não foi possível aprofundar nas múltiplas representações, usos, comercialização e numa infinidade de outras manifestações em torno da *ayahuasca* presentes no ciberespaço. Um aspecto interessante nesse sentido tem a ver com as “controvérsias” em torno dos usos da *ayahuasca* que abundam na Internet. Na mesma carta apresentada por Céu de Luz junto à Justiça (da qual citamos alguns trechos acima), os membros da igreja sugerem, como forma de legitimação daquilo que estão descrevendo, recorrer à Internet como fonte de informações sobre a tradição *ayahuasqueira*. No entanto, na mesma carta, recomendam aos possíveis cibernautas não considerarem as primeiras informações que possam aparecer sobre a *ayahuasca* naquele espaço. Segundo a carta, é preciso buscar com certo cuidado informações na Internet para se chegar “à verdade”. A necessidade de manifestar essas advertências abre espaços de indagação sobre “controvérsias” em torno dos usuários da *ayahuasca* no ciberespaço.

formato textual quanto musical, disponibilizar informações provenientes da igreja matriz e manter uma permanente circulação de informações relacionadas a viagens de padrinhos e madrinhas, entre outras coisas.

Mas voltemos ao correio eletrônico citado anteriormente. O “grupo de notícias” organizado pela antropóloga e daimista Beatriz Labate, disponibiliza um conjunto de informações de relevância tanto para interesses acadêmicos quanto religioso-institucionais. A “comunidade virtual” criada a partir do engajamento da antropóloga faz com que um amplo conjunto de indivíduos espalhados pelo mundo tenha acesso “virtual” a uma comunidade transnacional de interessados num conjunto de temáticas em torno (principal, mas não unicamente) de uma substância, a *ayahuasca*.

A seguir, propomos problematizar a homogeneidade da narrativa da nação partindo dos acontecimentos na alfândega do Chuí, considerando as singularidades evidenciadas nos dois capítulos anteriores e metaforizando o significado da troca de informações promovida pelo “grupo de notícias”.

Como sugere Benedict Anderson (2007), o advento da imprensa e a consequente mercantilização do texto escrito adquirem relevância ímpar na criação de uma “comunidade imaginada”, gênese do nacionalismo moderno. A circulação do texto escrito permite, segundo o autor, criar uma narrativa homogênea através da qual pessoas distantes entre si podem ter acesso simultâneo a um conjunto de informações, surgindo assim a noção de comunidade; uma comunidade imaginada, pois a dimensão que a circulação do texto atinge foge à possibilidade de os leitores se conhecerem entre si.

Partindo dessa ideia, podemos pensar que, na atualidade, o “capitalismo impresso” (como Anderson designa o referido advento da imprensa) ganha formas “virtuais”, das quais as “comunidades virtuais” são um exemplo.

O “capitalismo impresso” se transforma, assim, metaforizando o conceito de Anderson, num “capitalismo virtual”. Este se apresenta como forma de compreender estratégias de troca de informações na atualidade que podem estabelecer vínculos como os que Anderson pensou nas suas “comunidades imaginadas”, isto é, informações que nucleiam um conjunto de pessoas que se identificam com elas, sem necessariamente terem visto todas as pessoas envolvidas e também identificadas com aquelas informações (Anderson, 2007).

As listas de correio através das quais circulam informações relacionadas, no caso que nos ocupa, ao campo *ayahuasqueiro* transnacional, são formas contemporâneas de relacionamento comunitário que transcendem as fronteiras do Estado-nação. De fato, o

correio eletrônico citado acima foi encaminhado por Ernesto à lista de correios depois de ter recebido, ele mesmo, por essa via de comunicação, a informação de que, no mesmo dia 14 de novembro de 2009, episódios similares ao da alfândega do Chuí tinham acontecido no Chile. Insistindo ainda mais no significado dessa ferramenta para o campo *ayahuasqueiro* transnacional, é preciso dizer que a mesma rede de circulação de informações organizada pela antropóloga permite manter informadas as diferentes comunidades usuárias de *ayahuasca* pelo mundo, dentre outras coisas, sobre os processos de regulação da bebida nos respectivos Estados nos quais está presentes. Na mesma lista de correios circulam com frequência informações sobre eventos internacionais, publicações e outros assuntos de interesse geral para o campo *ayahuasqueiro*, incluindo nele tanto os adeptos das diferentes doutrinas e grupos usuários da bebida quanto a sua interseção com o segmento do campo acadêmico interessado nessas temáticas.

Continuemos pensando em torno da narrativa da nação.

As críticas a Anderson têm sido várias (Bhabha, 2007; Chatterjee, 2008) e apontam, principalmente, para uma heterogeneidade temporal em vez do tempo homogêneo que Anderson coloca como possibilitador do referido sentimento nacional. As críticas provêm, por exemplo, de pensadores indianos que insistem na necessidade de problematizar essa homogeneidade e o modelo de nacionalismo proposto por Anderson como forma que se repetiria no mundo não ocidental. As objeções de Partha Chatterjee a Anderson apontam, em princípio, em duas direções. Por um lado, é colocada a questão do modelo de nacionalismo descrito por Anderson como *um* exemplo (clássico) de formação do referido sentimento coletivo. Um argumento de Anderson em *Comunidades Imaginadas* diz respeito à originalidade do surgimento do nacionalismo americano (do continente americano) como resposta política ao poder colonial (Anderson, 2007). Na leitura de Chatterjee (2008), esse aspecto político material do nacionalismo clássico que Anderson pretende universal é só *um* dos planos do nacionalismo, mas Anderson não teria visto, segundo Chatterjee, o valor do plano espiritual do qual outros nacionalismos podem servir de exemplo. Segundo a proposta de Chatterjee, é possível vivenciar uma nação soberana ainda sob formas coloniais de poder. Chatterjee toma esse argumento da própria “imaginação” de Anderson. O olhar eurocêntrico deste último autor (embora insista na originalidade americana do nacionalismo) que o leva a tomar o modelo ocidental de nação como forma do político, apagaría, segundo Chatterjee, a possibilidade de o mundo não ocidental imaginar os

seus próprios nacionalismos, por exemplo, levando a esfera do imaginário, não ao exterior material, mas ao interior espiritual (Chatterjee, 2008).

Homi Bhabha, por sua vez, aponta diretamente para a questão da narrativa da nação, problematizando o historicismo (o fator pedagógico) como forma de reprodução da individualidade do “povo”. Por outro lado, a performatividade dá conta da cisão do sujeito nacional, evidenciando assim a heterogeneidade da população da nação. A narrativa da nação produziria uma unidade homogeneizante que territorializaria a temporalidade da tradição. Assim, as fronteiras da nação interpelam essa dialética entre o fator pedagógico (produtor do mesmo) e o performativo (a perda dessa identidade).

Ou, então, nas palavras do autor:

En lugar de la polaridad de una nación autogenerada prefigurativa “en sí misma [in-itself]” y las otras naciones extrínsecas, lo performativo introduce una temporalidad del “entre-medio [in-between]”. La frontera que marca la mismidad [selfhood] de la nación interrumpe el tiempo autogenerante de la producción nacional y altera la significación del pueblo como homogéneo. El problema no es simplemente la “mismidad” de la nación como opuesta a la alteridad de otras naciones. Nos enfrentamos con la nación escindida dentro de sí misma [itself], articulando la heterogeneidad de su población (Bhabha, 2007:184).

Essas problematizações em torno dos processos de significado da nação não apagam, porém, o valor atribuído por Anderson ao papel da circulação de textos escritos a partir dos quais se estabelece uma identificação comunitária. Os aportes dos pensadores citados problematizam a validade, no mundo contemporâneo, da homogeneidade proposta por Anderson, tomando principalmente como exemplo o mundo “pós-colonial”. Trata-se da fragmentação da homogeneidade. Cabe assinalar, ainda, que o tempo heterogêneo da nação, a multiplicidade de temporalidades, não remete a uma leitura eurocêntrica produtora de temporalidades “pré-modernas” ou “modernas”. Trata-se, segundo Chatterjee, não dessa distinção, mas sim de compreender a heterogeneidade de temporalidades como produto, elas mesmas, de um tempo moderno (Chatterjee, 2008).

Trata-se, então, não de ver uma “pré-modernidade” numa alteridade como a representada pelo Santo Daime (associação possível pelo caráter “tradicional”,

“indígena” da sua origem), mas de compreender a sua produção no quadro da própria modernidade.

Se “Outras produções do Outro terão então que ser indagadas” (Guigou, 2008:250), devemos nos perguntar como a especificidade de uma comunidade daimista uruguaia performatiza a ruptura da individualidade da nação.

“Qual é então o tratamento que recebe a diversidade no seio da nação laica? Como uma religião civil igualitária, cujo eixo é o cidadão, recebe as diferentes figuras da diversidade, como ela constitui seu *melting pot*?” (Guigou, 2000:105)

O trajeto que vai da “nação laica” (Guigou, 2000) à “produção do outro” (Guigou, 2008) remete ao que vai do “tempo homogêneo” (Anderson, 2007) ao “heterogêneo” (Bhabha, 2007; Chatterjee, 2008).

Indagar esses *entres* em torno de uma singularidade temporalmente recente no conjunto da nação uruguaia obstrui o percurso pelas memórias e narrativas como performatividades singularizantes. No entanto, dentre aqueles que levam mais tempo transitando pela doutrina daimista, lembranças de visitas a Céu do Mapiá (por exemplo) surgem como evocações que reforçam a pertença religiosa. Entre os mais jovens, essas imagens adquirem a forma, não de uma memória no presente, mas do futuro. A afirmação de uma singularidade remete mais a decisões no presente (como as discussões que vimos no capítulo anterior em torno da língua, dos cantos e preces, por exemplo), do que a uma reivindicação de uma memória coletiva. Diferente de comunidades imigrantes que possam conflitar uma memória religiosa como elemento identitário, a comunidade daimista uruguaia não se conformou a partir de contingentes migratórios. A chegada dessa expressão religiosa ao Uruguai se inscreveu, como vimos, no quadro das duas últimas décadas produtoras de um multiculturalismo que desafia as formas de produção de alteridades.

É nesse contexto que se forma uma nova alteridade a partir da motivação espiritual de indivíduos que, como esboça o capítulo primeiro, respondem, em grande medida, a trajetórias de “nomadismo espiritual”.

Se “assim foi contemplada a diversidade: como passagem da diversidade à homogeneidade, da diferença à igualdade” (Guigou, 2000:109) nos alvares do século passado, no apogeu do laicismo radical ao que se fez referência, um século depois, “retornaram” certos aspectos daquele modelo, mas nunca da mesma forma, e, dessa vez, relocalizando a alteridade.

A presença no espaço público da religião do Santo Daime no Uruguai foi relativamente escassa, sendo que a “interseção” na fronteira (geográfica) coloca a alteridade na outra fronteira (interpelante da homogeneidade da narrativa da nação), produzindo um evento paradigmático de apresentação pública (neste caso, sim, público e estatal se unem). A escassa presença no espaço público remete, em primeiro lugar, a aspectos próprios à comunidade. O aspecto “quantitativo” é realmente reduzido, embora considerável se lembradas as características populacionais uruguaias. Por outro lado, o Santo Daime não exerce o proselitismo. Isso é compreensível à luz das características dos seus rituais, que implicam o consumo de uma bebida com alto potencial “modificador da consciência”. Como repetidamente têm expressado vários daimistas, “ao Daime não se convida, se chega”. Mas o “problema” não é o potencial “modificador da consciência”, pois, nesse sentido, a experiência (salvas todas as distâncias e especificidades) não tem por que ser considerada como muito diferente de outras possibilidades de “modificação da consciência” que inclusive outros grupos religiosos possam experimentar. O “problema” é que o mecanismo de transe escolhido privilegia o uso de uma “droga”, e, como vimos, articular essa categoria movimenta uma série de aspectos imaginários bem descritos por Bayce (2011).

Gostaria de concluir este capítulo trazendo uma nota de jornal que parece representar muito bem esse espaço intermédio, essa fronteira na qual está se produzindo o reconhecimento de um Outro. Em 2006, foi publicada uma reportagem sobre o Santo Daime no jornal de maior difusão nacional, *El País*, no suplemento intitulado “*Qué Pasa*”. A nota é apresentada nos seguintes termos:

Una misa bajo los efectos de la *ayahuasca*, la bebida sagrada. Un trago amargo para viajar a Dios. **Unos 500 uruguayos ya estuvieron en el Santo Daime. Es una antigua tradición de los chamanes amazónicos mezclada con rituales cristianos. Un periodista participó de la ceremonia y dice haber tenido una entrevista exclusiva con... ¿el Diablo?** (sic.) (*El País*, 16.09.2006).

O jornalista Cesar Bianchi dedica uma boa quantidade de linhas a informar o que é o Santo Daime, a *ayahuasca*, e comenta alguns aspectos que, em se tratando de uma nota de jornal, traz um bom contexto informativo. Depois da apresentação dessas informações (origem do Santo Daime, etc.), o jornalista cita alguns comentários de daimistas relacionados às experiências que eles tiveram. Nas falas citadas, é recorrente encontrar um aspecto que apareceu com frequência nos encontros que mantivemos com

alguns daimistas ao longo desta pesquisa. Trata-se, em muitos casos, de expressar certa falta de crenças prévias ao conhecimento do Daime, aspecto que muda depois de ter experiências reveladoras com a *ayahuasca*. O maior espaço da nota, porém, é ocupado pela descrição da própria experiência do jornalista. Diz ele num trecho da reportagem:

Y dio inicio la ceremonia. Comenzaron con un avemaría y un padrenuestro en portugués que no supe seguir. Me limité a mover los labios como si estuviera cantando (Ibid.)

Mais adiante, o jornalista escreve:

Cuando la ceremonia terminó, los fieles se abrazaban y besaban con el mismo cariño que cuando se dieron la bienvenida. Hacían cola por saludarme a mí y saber si había visto a Jesús. A uno de ellos le expliqué que, por el contrario, había visto a su archirrival. Álvaro, entonces, me preguntó: "¿Cómo es eso? ¿No crees en Dios, pero crees en el Diablo?" No supe contestarle. (Ibid.)

E continua:

"¿Y? ¿Cómo te fue?" "Mal. Es decir, la primera vez [refere-se ao primeiro *despacho* do Daime] fue excelente, me sentí muy en paz, pero la segunda vez fue terrible. Lo resumo: vomité, vi al Diablo, sentí que me estaba enloqueciendo y me quise matar. Aparte de eso, todo bien". "Entonces te fue bien..." (Ibid.)

Chegando ao final da nota, diz o jornalista:

Les dije a varios de los fieles que a mí no me pasaría lo que a Virginia, Fernando o Adrián [voltar num próximo ritual], que sólo fui religioso cuando chico para poder jugar en la canchita de fútbol del padre Francesco en Atlántida. "Nunca digas nunca", me dijo alguien. (Ibid.)

O que para uns é interpretado à luz de uma tradição, para outros é vivido à luz de outra. Pouco importa para os daimistas se a *ayahuasca* contém tal o qual molécula que em tais circunstâncias pode produzir tal o qual efeito por causa de tal o qual fator. O que está em jogo para eles é a relação com um *sacramento* que ensina, que deve ser respeitado e que tem propriedades divinas e milagrosas e não “alucinógenas” ou “entorpecentes”, como pessoas alheias ao Santo Daime costumam classificá-las.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sinuosidade deste texto resulta necessária se pensamos os processos de transnacionalização, não como o simples deslocamento de uma “coisa” de um lugar para outro, como se origem e destino fossem elementos dados quase *a priori*, mas como o resultado (os mesmos “origens” e “destinos”) de deslocamentos e transnacionalizações prévias.

A problemática em torno da relação entre modernidade e religião tem sido colocada no início desta dissertação, já que ela tem constituído o quadro a partir do qual pensamos o lugar do fenômeno religioso nas sociedades contemporâneas. Guimbelli (2002) enfatiza que essa relação, sob a ótica da secularização, tem sido tomada para fazer da tese da secularização (diferenciação, racionalização, desencantamento) o único modelo possível para se pensar o desenvolvimento do projeto da modernidade, evidenciando a particularidade do modelo de “separação”.

Há algum tempo vem sendo problematizado esse suposto e/ou desejado afastamento do religioso da esfera pública mediante questionamentos que conduzem a propostas da ordem da metamorfose do fenômeno religioso na modernidade e não do seu desaparecimento.

Aportes sobre as especificidades da articulação desse modelo em diferentes contextos conduzem a pensar em termos de modernidades (no plural); dessa nova perspectiva, o projeto de afastamento total do fenômeno religioso da vida pública parece não se encaixar. Isso nos leva a considerar a proposta de Sanchis (2001) de problematizar a ideia de secularização a fim de compreender as especificidades. Nesse sentido, o que interessa, na esteira de Guimbelli (2002), não é só dar conta do modelo de separação, mas também dos mecanismos de regulação do religioso nos diferentes contextos.

Assim, o Brasil se apresentaria como um caso particularmente interessante na medida em que sua própria forma de “modernidade” é produtora de religião e, ainda, trazendo novamente Sanchis, o país se constitui num campo religioso caracterizado pelo seu sincretismo (Sanchis, 1999).

No caso uruguaio, têm sido evidenciados certos traços do que aqui mencionamos como sendo a primeira transnacionalização que nos ocupava no conjunto desta dissertação. O modelo uruguaio de religião civil da nação (Guigou, 2000) pareceria mostrar a incorporação, no auge do seu processo “modernizador”, de representações elaboradas como paradigmáticas à luz do processo secularizador francês. No primeiro capítulo deste trabalho, procuramos evidenciar uma primeira tensão, mostrando, pela mesma “porta de entrada” do processo de laicização uruguaio como matriz, o processo de formação de uma diversidade (no caso, *ayahuasqueiras*) que se insere no novo contexto nacional.

Mas do que se trata essa “diversidade”? Tivemos que nos deslocar ao contexto amazônico das primeiras décadas do século passado para compreendermos o surgimento de doutrinas religiosas que, de certa forma, “sintetizam” um Brasil produtor de religião. No Santo Daime (como na Umbanda ou na Igreja Universal do Reino de Deus, segundo Sanchis) convivem sincronicamente as aparentes diacronias que a modernidade produz nos seus supostos extremos “pré” e “pós”. Foi isso o que pretendemos mostrar ao nos deter no mito de fundação da religião do Santo Daime: síntese do “encontro” do “sincretismo” (Sanchis, 1999), ou, ainda, o aspecto “pitoresco” acrescentado por Segato (1999) quando enfatiza o fato de que a pluralidade consegue, no Brasil, “envolver, abraçar, impregnar com sua presença, ter um potencial de convocatória” (Segato, 1999:236). Em definitivo, estas afirmações, bem como a visão de Groisman (1991) do Santo Daime como conjunto eclético, levam-nos a pensar na referida religião como possuidora de características de “religiofagia”, como Oro (2005-2006) identifica na IURD, a capacidade de “engolir” universos simbólicos “alheios”.

Se considerarmos certos aspectos da contemporaneidade em termos de pós-modernidade (identificada, em parte, com a ocorrência de processos ecléticos), será que, então, metaforizando as referidas especificidades, o Brasil já teria nascido como uma nação pós-moderna?

Temos visto a relevância do contexto amazônico de exploração da borracha como elemento plausível de ser pensado enquanto motivador de convergências naquela região. As coincidências que os pesquisadores parecem encontrar com respeito ao papel

desse empreendimento como principal motivador da migração de Raimundo Irineu Serra ao Acre permitiriam, de certa forma, dizer que, o *boom* da borracha foi uma condição que conduziu o encontro dos saberes e interesses do qual emergiria o Santo Daime. A historiografia daimista também concorda quanto à ligação de Irineu Serra com as comissões de demarcação de limites promovidas pelo aparato governamental a fim de manter a soberania territorial da recente incorporação do estado brasileiro do Acre. Em outras palavras, os contextos de “capitalismo selvagem” e “formação da nação” teriam sido elementos de grande relevância na possibilidade do surgimento da incipiente doutrina religiosa, o Santo Daime.

O aspecto que mais chama a atenção de uma porção da população urbana (detentora da capacidade de fazer circular os textos que possam produzir) é o fato de tal religião ter como principal via de acesso ao sagrado uma bebida, resultado da cocção de algumas plantas. O sacramento, possuindo características psicotrópicas, permite uma saída (um devaneio, diria José Jorge de Carvalho) que possibilita, entre outras coisas, atribuição de características subjetivas ao sacramento. O sacramento cobra uma agência, segundo Otero dos Santos (2010).

É o próprio Santo Daime (a substância, o sacramento) o que, segundo os daimistas, ensina. A substância tem características de Mestre. Vimos o significado que tem para os daimistas o processo de realização do sacramento. O prestígio do “feitor” e todo o conjunto ritual em torno da preparação são elementos de distinção que determinam filiações a partir, por exemplo, do “feitor” do Daime a ser utilizado. Enquanto produto do trabalho humano, o Daime é objeto de fetichização ao mesmo tempo em que lhe são atribuídas características sobrenaturais. Salvando as distâncias, pareceriam existir muito mais continuidades do que discontinuidades entre o “animismo” e o “fetichismo da mercadoria”.

A modernidade brasileira, de formação da nação, de incorporação de valores como a fé cega na ideia de “progresso”, representada pela cruel exploração da borracha, territorializa-se e singulariza-se, produzindo religião. No caso do Santo Daime, produz uma religião cujo sacramento não responde a uma fetichização unicamente pelo fato de ser resultado do trabalho humano; o que produz o fetiche é, antes, o fato de a substância provir da natureza e levar a ela. A originalidade reside na superposição de ambos os aspectos, pois é impossível aceder ao sacramento sem trabalho humano na medida em que ele não existe “na natureza”, devendo ser criado. É pelo sacramento que é possível ter acesso ao divino, proveniente da natureza e que leva a ela.

O Santo Daime é, ao mesmo tempo, objeto de fetiche enquanto produto do trabalho humano e sujeito-objeto de devoção enquanto possuidor de características divinas ou sobrenaturais. É claro, tratando-se de um sacramento. Mas, neste caso, trata-se de um sacramento que remete simultaneamente a vários universos simbólicos, sendo o adepto quem, de forma eclética, conduzirá (ou não) o seu devaneio. Enquanto prática ritual, e focalizando agora o próprio ato de tomar Daime, ele é uma eucaristia (comparação *êmica*). No Santo Daime, quem vai tomar o sacramento, para fazê-lo, persigna-se, para receber, entre muitas outras coisas, a Jesus Cristo. Mas à diferença da eucaristia católica, na qual, para a transubstancialização do pão e do vinho em corpo e sangue de Cristo, precisa-se do ato mágico das palavras do sacerdote, o Santo Daime possui, ele mesmo, as propriedades divinas sem necessidade de mediação mágica entre a substância e o sujeito.

Uma segunda dimensão do acesso a universos simbólicos que o Daime permite diz respeito à origem da bebida enquanto resultado do conhecimento das tradições ameríndias. Se a simbólica católica atua como fluxo comunicativo, o relacionado às cosmologias ameríndias produz a exotização, a parte “outra” do “mesmo”. Os adeptos de uma igreja daimista localizada numa cidade como Montevideú não teriam, em princípio, uma proximidade com o mundo indígena produtor “originário” daquela bebida e ao qual o próprio ato de ingestão remete. Um saber proveniente de outra tradição e a possibilidade de experimentar, entre outras coisas, uma forma particular de se achar no conjunto do ambiente (da natureza) são, então, acessados pelo consumo do Santo Daime. E entramos assim nos efeitos propriamente psicotrópicos da bebida que permite o devaneio imaginário pelo mundo da *verdade*. Nesse devaneio, é possível agora articular as dimensões individuais de atribuição de sentido, criação de imagens, trânsito entre as mais diversas produções individuais a serem elaboradas posteriormente enquanto subjetivação dessas experiências como demonstrações de diferentes dimensões de si mesmo.

Dos três aspectos mencionados, talvez sejam os últimos dois, os referentes ao universo simbólico ameríndio e ao fator individualizante, os que detem maior possibilidade de resignificação e, portanto, os que possam produzir também um maior ecletismo que vai se desenvolvendo na medida em que o Santo Daime se transnacionaliza e pela simples (não tanto) passagem do tempo.

A transnacionalização do Santo Daime e sua chegada a novos contextos, Estados-nações modernos, interpelam alguns dos princípios autonarrados de uma

modernidade racionalizante, secularizada, dominadora da natureza. Essa mesma narrativa reterritorializada (e, portanto, ressignificada) no Brasil, produz uma narrativa religiosa que privilegia, além do uso de um psicotrópico, um vínculo com a natureza que se torna um dos aspectos mais eficazes simbolicamente para a sua reterritorialização.

Se a narrativa de uma modernidade europeia dos séculos XVI a XVIII conseguiu desenvolver estratégias simbólicas e não simbólicas para legitimar e universalizar *uma* forma particular de compreender o mundo, o século XX brasileiro encontra o país produzindo uma série de outras formas de espalhar visões do mundo, desta vez pelas diferentes religiões que surgem no seu território, embora, é claro, essa produção “autóctone” de religião tenha como pano de fundo referências simbólicas cristãs que vieram de outros lugares. Foi nessa direção que se focou a primeira metade (dois primeiros capítulos) desta dissertação, na qual tentamos trazer uma contribuição para o assunto.

A segunda metade deste trabalho privilegiou um olhar “mais de perto” (não mais “etnográfico”, pois a etnografia é o conjunto do presente texto). Nela, aproximamo-nos das especificidades da comunidade daimista uruguaia, do processo de fundação da igreja iniciado na década de 1990, ligada em boa parte à trajetória de vida do seu dirigente, e vimos a particularidade da relação estabelecida com a homóloga gaúcha.

Nessa segunda parte, visamos mostrar o processo de instalação de uma igreja daimista no Uruguai. Apresentamos um acontecimento de relevância em várias ordens. O evento da retenção do Santo Daimé na alfândega do Chuí articulou, como vimos, toda uma série de dispositivos em torno do fenômeno religioso. Essas problematizações vieram dialogar com a última parte do primeiro capítulo, referente às especificidades do campo religioso uruguaio, onde, entre outras coisas, identificamos o surgimento de um campo *ayahuasqueiro* próprio.

Embora o tema da laicidade no Uruguai possa ter as características de um debate de minorias, ou, como mostrou Da Costa, mesmo que a metade dos montevideanos não saiba o que é laicidade (Da Costa, 2002:207), isso não significa que o tema, como o mesmo autor coloca, deixe de ser um elemento constituinte de certa “identidade” nacional (Da Costa, 2011), ou, então, que o processo de secularização uruguaio enquanto laicização tenha produzido uma religião civil da nação (Guigou, 2000; 2006).

Considerando essas especificidades foi que propomos, na última parte do último capítulo, tensionar o que tinha sido identificado no início da dissertação. Norteados pela

“produção do outro” no contexto nacional (Guigou, 2008), fomos ver de que forma a curta vida do Santo Daime no Uruguai interpela essas tematizações desenvolvidas ao longo deste trabalho.

Se, como expressa Rita Segato, as diversidades “participam do jogo das interações de acordo com uma estrutura produzida ao longo da formação da nação” (Segato, 1999:226) e se, para o caso uruguaio, esse processo (no seu “cruzamento” com o religioso) tem sido historicizado (Caetano e Geymonat, 1997) e interpretado (Guigou, 2000), poderíamos pensar que, como afirma Pi Hugarte (1993) para o caso da Umbanda, processos semelhantes de “uruguaização” (termo utilizado por Ernesto para se referir às possíveis adaptações locais do Santo Daime) aconteçam com o Santo Daime.

Parece acertada a nuance que Rita Segato (1999) coloca à crítica de Bhabha endereçada a Anderson se pensarmos, por exemplo, muito pragmaticamente, na utilização de símbolos nacionais (como a bandeira uruguaia) na igreja daimista Céu de Luz. Nossa tentativa de tensionar essa crítica a Anderson pretendeu metaforizar uma possibilidade de ver a nação homogênea e homogeneizadora sob temporalidades heterogêneas. Ou, então, propomos que, no interior da homogeneizante nação uruguaia, é possível interagir, também, com um “outro” que, em vez de imaginar sua comunidade como aquela com a qual compartilha uma mesma cidadania, localiza sua preferência imaginária, por exemplo, no paradigmático Amazonas como motivação para a construção de nação. Essa foi a missão do responsável da última grande divergência daimista, o Padrinho Sebastião, que, como foi narrado, pretendeu criar a Nova Jerusalém no meio do Amazonas.

Na introdução desse trabalho começamos dizendo que um desafio metodológico era o de levar adiante uma etnografia multissituada e transnacional. Assim começou nosso trabalho, nos deslocando de um lugar a outro, atravessando fronteiras da mesma forma em que periodicamente o fazem um conjunto de elementos com atribuições de sentidos diferenciáveis. Vários daimistas atravessam a fronteira, seres humanos cuja condição de humanos não é contestada por ninguém (deixemos de lado claro, questões de cidadania). Também atravessa a fronteira a *ayahuasca* ou Santo Daime, objeto-sujeito de mecanismos classificatórios divergentes, entidade para uns, droga para outros. Mas também se transnacionalizam imagens, lembranças, narrativas, sentidos únicos, “individuais”, que serão (ou não) socializados em um novo contexto, abrindo as possibilidades imaginárias do receptor. Mas a atribuição de sentido nunca é individual,

pois a condição de sua existência é produto das interações em contextos de socialização produtores de imaginários.

Por outro lado, “estar em movimento” (como requerido pelo trabalho multissituado) em momentos em que tudo está em movimento não necessariamente contribui para desafiar os limites da etnografia. Se o “observador” se detém quando tudo está em movimento, ele parece ganhar certa perspectiva. Os desafios propostos pela etnografia multissituada dizem respeito à “ampliação” do espaço etnográfico, mas essa ampliação parece dar-se num único plano horizontal, de desterritorialização (geográfica), mas mantendo o olhar num espaço etnográfico enquanto coincidente com um território determinado.

Em tempos de transnacionalização de significantes, o desafio da análise poderia ser o deslocamento, mas não necessariamente “horizontal” (territorial), e sim “vertical” (imaginário), prestando-se especial atenção às superposições de atribuições de sentidos que se deslocam territorialmente produzindo convergências de sentido em torno de determinados universos simbólicos. À “imaginação sociológica” proposta pelo casal Comaroff (2003) para se pensar o fazer etnográfico contemporâneo pode se incrementar o deslocamento territorial do antropólogo a fim de compreender os mecanismos, formas, estratégias pelos quais são articulados os fluxos de imagens.

Foi isso o que procuramos fazer neste trabalho ao percorrermos os diferentes contextos envolvidos e articulados na interação de uma nova alteridade religiosa no conjunto da nação uruguaia.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. A doutrina do Santo Daime. Em: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro. Cadernos do ISER nº23. 1990

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo**. Mexico. FCE. 2007

APUD, Ismael. **Neochamanismo y circulación de ofertas religiosas en un Uruguay globalizado y (pos)moderno**. Trabalho apresentado nas XVI Jornadas Sobre Alternativas Religiosas en América Latina. ACSRM. Punta del Este. 2011

ASAD, Talal. Religion, Nation-State, Secularism. In: _____. **Formations of the secular. Christianity, Islam, Modernity**. Stanford. Stanford University Press. 2003. p 181-201.

BARDAZANO, Gianella. **Sobre la justificación de las decisiones judiciales relativas a la interpretación del artículo 31 del Decreto Ley 14.294 en su redacción dada por la Ley 17.016: se presume culpable**. Trabalho apresentado no Debate Nacional de Drogas, Montevideo. 2011. Disponível em: sobredrogas.org.uy

BASINI, José. **Índios num país sem índios: a estética do desaparecimento. Um estudo sobre imagens índias e versões étnicas no Uruguai**. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidades Federal do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre. 2003.

BAYCE, Rafael. **Los trasfondos del imaginario sobre “drogas”: valores culturales, geopolítica, intereses corporativos y hechos mediáticos**. Trabalho apresentado no Debate Nacional de Drogas, Montevideo. 2011. Disponível em: sobredrogas.org.uy

_____. "Otras medicinas": ¿nuevas cosmovisiones o cambios seculares? En: BAYCE, R., BORNHÖFT, G., BERENGUER, A., *et al.* **Las otras medicinas**. Montevideo, AUERFA, Goethe-Institut. 2006

_____. Uruguay hoy: La explicable explosión de religiones y sectas. En: **Cuadernos de Marcha**. Tercera Época, VII, nº68. 1992. pp. 2-14.

BAYCE, Rafael, EIRA, Gabriel, FERNÁNDEZ, Juan, GARCÍA, Cristina. **Enteogenesis. Las búsquedas de los estados alterados de conciencia**. Montevideo. Multiplicidades. 1997.

BHABHA, Homi. **El lugar de la cultura**. Bs.As. Manantial. 2007.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre Literatura e Historia da Cultura**. São Paulo, Brasiliense.1993.

BOURDIEU, Pierre. A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região. Em: **O poder simbólico**. Lisboa-Rio de Janeiro, Difel-Bertrand, 1989.

_____. Gênese e estrutura do campo religioso. Em: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo, Perspectiva. 2011.

BRISSAC, Sergio. José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, Mestre e autor da União do Vegetal. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas. Mercado de letras. 2009

BRITO, Glacus de Souza, Farmacologia humana da hoasca. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas. Mercado de letras. 2009

CAETANO, Gerardo. La instalación pública de la llamada ‘Cruz del Papa’ y los perfiles de un debate distinto. En: Geymonat, Roger (Comp.). **Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones**. Montevideo. La Gotera. 2004.

CAETANO, Gerardo e GEYMONAT, Roger. **La secularización uruguaya (1859-1919)**. Montevideo. Santillana. 1997

CAPONE, Stefania. Religions « en migration » : De l’étude des migrations internationales à l’approche transnationale. **Autrepart** (56), 2010, p. 235-259

CARVALHO, José Jorge. A religião como sistema simbólico. Uma atualização teórica. **Serie Antropologia**. 285. Brasília. UnB. 2000.

CASANOVA, José. O problema da religião e as ansiedades da democracia secular europeia. **Revista de Estudos da Religião**. 2010. pp.1-16.

CHATTERJEE, Pharta, **La nación en tiempo heterogéneo**. Bs.As. Siglo XXI. 2008.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**. Rio de Janeiro. UFRJ. 1999.

CLIFFORD, James. Introducción: verdades parciales. In: CLIFFORD, J. e MARCUS, G. (Eds) **Retóricas de la antropología**. Madrid. Serie Antropología. Jucar Universidad. 1991.

COMAROFF, Jean e COMAROFF, John. Ethnography on an Awkward Scale: Postcolonial Anthropology and the Violence of Abstraction. In: **Ethnography**, 4, 2003. pp: 147-179.

CONSELHO NACIONAL DE POLITICAS SOBRE DROGAS. Resolução Número 1. Diário Oficial da União, Nº17, 26 de Janeiro de 2010.

CSORDAS, Thomas (Ed.). **Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization.** Berkeley, University California Press. 2009.

DA COSTA, Néstor. El fenómeno de la laicidad como elemento identitario. El caso uruguayo. **Civitas.** Porto Alegre. V.11, nº2. 2011. pp. 207-220.

_____.(Coord.). **Guía de la diversidad religiosa de Montevideo.** Montevideo. Santillana. 2008.

_____. Lo religioso en la sociedad uruguaya. En: Geymonat, Roger (Comp.). **Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones.** Montevideo. La Gotera. 2004.

_____. **Religión y Sociedad en el Uruguay del siglo XXI. Un estudio de la religiosidad en Montevideo.** Tesis de Doctorado en Sociología. Universidad de Deusto, 2002.

_____. A situação religiosa no Uruguai. En: Oro, Ari y Steil, Carlos (Orgs.). **Globalização e religião.** Petrópolis. Vozes. 1999.

DESCOLA, Philippe. Le grand partage. Em: **Par-delà nature et culture.** Paris, Gallimard. 2005

ESCOHOTADO, Antonio. Introducción. En: **Historia general de las drogas.** Madrid, Espasa, 2002.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. Em: **Cadernos de campo.** Nº 13. 2005. pp. 155-161.

FILARDO, Verónica (Coord.). **Religiones alternativas en el Uruguay.** Montevideo. Universidad de la República. FCS. 2005

FONSECA, Claudia (Org.). **Fronteiras da cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina.** Porto Alegre. UFRGS. 1993.

FOUCAULT, Michel. Aula de 1º de Fevereiro de 1984. Em: **A coragem da verdade. O governo de Si e dos Outros II.** São Paulo. Martins Fontes. 2011.

_____. **História da sexualidade 1. A vontade de saber.** São Paulo. Graal. 2005.

_____. A cultura de Si. Em: **Historia da sexualidade 3. O Cuidado de Si.** Rio de Janeiro. Graal. 2002.

FRENOPOULO, Christian. Uso introspectivo de la ayahuasca: surgimiento de las iglesias. Em: **Trama.** Montevideo, AUAS. 2, nº3, 2011.

GAUCHET, Marcel. **El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión.** Madrid. Trotta. 2005

GEYMONAT, Roger (Comp.). **Las religiones en el Uruguay. Algunas aproximaciones.** Montevideo. La Gotera. 2004

GIL, Gilberto e FERREIRA, Juca. Apresentação. A cultura, o Estado e os diversos usos das 'drogas'. Em: LABATE, Beatriz, *et al* (Orgs.). **Drogas e Cultura: novas perspectivas.** Salvador, EdUFBA, 2008.

GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião.** São Paulo. Attar. 2002.

GOLDMAN, Marcio. Jeanne Favret-Saada, os afetos, a etnografia. Em: Cadernos de campo. Nº13. 2005. pp. 149-153.

GOULART, Sandra. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca.** Tese de doutorado em Ciências Sociais. UNICAMP 2004.

GOW, Peter. River People: Shamanism and History in Western Amazônia. In: **Shamanism, History and the State.** Thomas, Nicholas & Humphrey (eds.). Ann Harbor, The University of Michigan Press, 1996.

GREGANICH, Jéssica. **“Entre a rosa e o Beija-Flor”:** Um Estudo Antropológico de trajetórias na União do Vegetal e no Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2010.

GROISMAN, Alberto. **Proibições (Im)Possíveis? Um olhar sobre as fronteiras simbólicas entre texto jurídico e concepções religiosas.** Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos, NEIP, 2010. Disponível em: neip.info

_____. Trajectories, Frontiers, and Reparations in the Expansion of Santo Daime to Europe. In: CSORDAS, Thomas (Ed.). **Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization.** Berkeley. University California Press. 2009. p. 185-204

_____. Missão e Projeto: motivos e contingências nas trajetórias dos agrupamentos do Santo Daime na Holanda. In: **REVER - Revista de Estudos da Religião, São Paulo.** n. 1, ano 4, 2004.

_____. **Santo Daime in the Netherlands: An Anthropological Study of a New World Religion in a European Setting.** Tese doutorado em Antropologia. University of London, 2000.

_____. Muerte y renacimiento. Concepciones acerca de la espiritualidad de la muerte en la doctrina del Santo Daime. En: CIPOLLETTI, M. e LANGDON, J. (Coord). La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas. ABYA-YALA. 1992.

_____. **Eu venho da floresta.** Dissertação de mestrado em antropologia social. UFSC. 1991.

GUIGOU, Nicolás. **Religião e Produção do Outro: mitologias, memórias e narrativas na construção identitária das correntes imigratórias Russas no**

Uruguai. Tese de doutorado em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2008.

_____. Religião e Política no Uruguai. En: ORO, Ari (Org.). **Religião e Política no Cone Sul.** São Paulo. Attar. 2006

_____. **A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai.** Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. PPGAS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2000

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido. A religião em movimento.** Petrópolis. Vozes. 2008.

_____. **La religión, hilo de memória.** Barcelona. Herder. 2005.

INTERNATIONAL NARCOTICS CONTROL BOARD. Report 2010. New York, UN, 2011.

INGOLD, Timothy. Da transmissão de representações à educação da atenção. Em: **Educação,** Porto Alegre, 33,1. 2010. pp 6-25.

JUNGBLUT, Airton e ADAMI, Vitor. Nova era & ciberespaço. Ensaio prospectivo sobre suas afinidades eletivas a partir de um estudo de caso. Em: **Civitas.** Revista de Ciências Sociais. V.9, n2. PUC, Porto Alegre. 2009 pp. 243-262.

JUNGBLUT, Airton. O uso religioso da internet no Brasil. Em: **PLURA, Revista de Estudos de Religião.** V.1, n1. 2010 pp. 202-212.

KARAM, Maria. A lei 11.343/06 e os repetidos danos do proibicionismo. Em: LABATE, Beatriz, *et al* (Orgs.). **Drogas e Cultura: novas perspectivas.** Salvador, EdUFBA, 2008

KEIFENHEIM, Barbara. Nixi Pae como participação sensível no principio de transformação da criação primordial entre os índios Kaxinawa no leste do Peru. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas. Mercado de letras. 2009.

LABATE, Beatriz. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas, Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas. Mercado de letras. 2009

LABATE, Beatriz, SANTANA, Isabel, GUIMARÃES, Rafael. **Religiões ayahuasqueiras. Um balanço bibliográfico.** Campinas. Mercado de Letras. 2008.

LABROUSSE, Alain. **Geopolítica de las drogas.** Montevideo, Trilce. 2011.

LAPLANTINE, François. Penser anthropologiquement la religion. In : **Antropologie et Sociétés.** V. 37, N°1, 2003. pp. 11-33

LA ROQUE COUTO, Fernando. Santo Daime: rito da ordem. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas. Mercado de letras. 2009

LEVI-STRAUSS. **El pensamiento salvaje**. México, FCE. 1970.

_____. A eficácia simbólica. Em: **Antropologia Estrutural**. São Paulo. Cosacnaify. 2008.

LOSONCZY, Anne-Marie, MESTURINI, Silvia. La selva viajera. Rutas del chamanismo ayahuasquero entre Europa y América. Em: **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro. 30, 2. 2010. pp. 164-183.

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo. Shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon**. Tese de doutorado. Universidade de Estocolmo. 1986.

_____. Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas. Mercado de letras. 2009.

LUZ, Pedro. O uso ameríndio do Caapi. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas. Mercado de letras. 2009.

MACRAE, Edward. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da ayahuasca. Em: LABATE, Beatriz, *et al* (Orgs.). **Drogas e Cultura: novas perspectivas**. Salvador, EdUFBA, 2008.

_____. **Guiado pela lua. Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo. Brasiliense. 1992.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. In: **Ethnography through thick and thin**. Princeton University Press. 1998.

MATORY, Lorand. The many who dance in me. Afro-Atlantic ontology and the problema with 'Transnationalism'. In: CSORDAS, Thomas (Ed.). **Transnational Transcendence. Essays on religion and globalization**. Berkley. University of California Press. 2009. p. 231-262.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O palácio de Juramidam. Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Dissertação de mestrado em Antropologia. Universidade Federal de Pernambuco. 1983.

MONTENEGRO, Silvia y GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica. **La triple frontera: Globalización y construcción social del espacio**. Buenos Aires. Miño y Dávila. 2010.

NORMAS DE RITUAL, CEFLURIS, 1997. Disponível em: mestreirineu.org

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime : um sacramento vivo, uma religião em formação**. Tese de doutorado em História. Universidade de Brasília. 2007

ORO, Ari. O neopentecostalismo macumbeiro. **Revista USP**, São Paulo. Nº 68. 2005-2006. pp. 319-332.

_____. **Axé Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do prata.** Petrópolis. Vozes. 1999.

_____. Religiões afro-brasileiras: religiões multiétnicas. In: FONSECA, Claudia (Org.). **Fronteiras da cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina.** Porto Alegre. UFRGS. 1993. p. 78-91

_____. **Na Amazônia um messias de índios e brancos. Traços para uma antropologia do messianismo.** Petrópolis, Vozes. 1989.

ORO, Ari, e STEIL, Carlos (Orgs.). **Globalização e Religião.** Petrópolis. Vozes. 1999

OTERO DOS SANTOS, Julia. **Diferentes contextos, múltiplos objetos: reflexões acerca do pedido de patrimonialização da Ayahuasca.** Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, Belém. 2010.

OTT, Jonathan. **Pharmacotheon: drogas enteógenas, sus fuentes vegetales y su historia.** Barcelona. Los Libros de la Liebre de Marzo. 1996.

_____. Farmahuasca, anahuasca e jurema preta: farmacologia humana de DMT mais Harmina. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca.** Campinas. Mercado de letras. 2009 [2002]

PACE, Enzo. Religião e Globalização. In: ORO, Ari, STEIL, Carlos. **Globalização e Religião.** Petrópolis. Vozes. 1999. pp. 25-42

PIERUCCI, Antônio. Interesses religiosos dos sociólogos da religião. In: ORO, Ari, STEIL, Carlos (Orgs.) **Globalização e religião.** Petrópolis Vozes. 1999. PP. 249-262.

PI HUGARTE, Renzo. Transnacionalização da religião no cone-sul: o caso do Uruguai. In: ORO, Ari e STEIL, Carlos. **Globalização e religião.** Petrópolis. Vozes. 1999 pp. 201-218.

_____. Permeabilidad y dinámica de las fronteras culturales: Umbanda y Pentecostalismo en el Uruguay. In: FONSECA, Claudia (Org.). **Fonteiras da cultura. Horizaontes e territórios da antropologia na América Latina.** Porto Alegre. UFRGS. 1993. pp. 122-131.

_____. (Coord.). **Los cultos de posesión en Uruguay.** Montevideo. EBO. 1998.

POLICARPO, Frederico. O usuário e a nova lei de drogas: apontamentos preliminares para pesquisa. Trabalho apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia, Porto Seguro, 2008.

ROMERO, Sonia. Lugares de producción de sentido en la frontera Rivera-Livramento. En: Fonseca, Claudia (Org.). **Fronteiras da cultura. Horizontes e territórios da antropologia na América Latina**. Porto Alegre. UFRGS. 1993

ROSE, Nikolas. **Inventando nossos selfs. Psicologia, poder e subjetividade**. Petrópolis. Vozes. 2011.

ROVITTO, Yamila. A Igreja Universal do Reino de Deus no Uruguai: um estudo antropológico sobre narrativas. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. PPGAS. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2006

SAHLINS, Marshall. Cosmologias do capitalismo: o setor transpacífico do 'sistema mundial'. Em: **Cultura na prática**. Rio de Janeiro, UFRJ, 2004.

SANCHEZ, Víctor. **Colonos del Astral – La Iglesia del Santo Daime – CEFLURIS en el Uruguay**. Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura em Ciências Antropológicas, Universidad de la República, Montevideo. 2006

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil Em: ORO, Ari e STEIL, Carlos. **Globalização e religião**. Petrópolis. Vozes. 1999

_____. Desencanto e formas contemporâneas do religioso. **Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, 3, nº2, 2001. pp-27-43.

SCHIVELBUSCH, Wolfgang. **Historia de los estimulantes**. Barcelona, Anagrama. 1995.

SEGATO, Rita. Formações de diversidade: nação e opções religiosas no contexto da globalização. Em: ORO, Ari e STEIL, Carlos. **Globalização e religião**. Petrópolis. Vozes. 1999

SENA ARAUJO, Wladimir. A barquinha : espaço simbólico de uma cosmologia em construção. Em: LABATE, Beatriz, ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas. Mercado de letras. 2009

SOARES, Edio. Les dynamiques du religieux. Em : **Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil**. Paris. Karthala. 2009.

SOARES, Luiz Eduardo. O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. Em: LANDIM, Leilah (Org.). **Sinais dos tempos. Diversidade religiosa no Brasil**. Rio de Janeiro. Cadernos do ISER nº23. 1990

TAUSSIG, Michael. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura**. São Paulo, Ed. Paz e Terra, 1993.

UMA MISA BAJO LOS EFECTOS DE LA AYAHUASCA, LA BEBIDA SAGRADA.
Nota no Jornal “El Pais”, Montevideú, Uruguai. 16 de Setembro de 2006.

UNITED NATIONS DRUG CONTROL OFFICE`S FAX INDICATING
AYAHUASCA IS NOT CONTROLLED, VIENNA. 2001

VELHO, Otávio. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, Ari, STEIL, Carlos
(Orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis. Vozes. 1999. pp. 43-61

VIANA, Eduardo. Fármacos e outros objetos sócio-técnicos: notas para uma genealogia
das drogas. Em: LABATE, Beatriz, *et al* (Orgs.). **Drogas e Cultura: novas
perspectivas**. Salvador, EdUFBA, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América
indígena. En: **A inscostância da alma selvagem**. São Paulo. Cosacnaify, 2002

ANEXO

Da minha própria experiência com o Santo Daime

Trecho de diário de campo do dia 9 de Outubro de 2010

Seria a minha primeira experiência com a ayahuasca, na igreja CHAVE de São Pedro, em Porto Alegre.

O *trabalho* era a cerimônia do aniversário do Padrinho Sebastião, onde seria bailado e cantado o hinário de Mestre Irineu, farda branca. Uma forma de experimentar pela primeira vez um tanto forte, entrar diretamente num dos rituais mais tipicamente esclarecedores da doutrina do Santo Daime, segundo me falaram todos aqueles com os que conversei aquele dia. Ao chegar ao lugar, os carros ficam a uns duzentos metros da igreja. O caminho a fazer é através dos pés das plantas utilizadas para produzir parte do Daime feito na igreja. Chegando, à esquerda, está a igreja, construída há alguns anos no mesmo lugar onde antes era um ponto de doma de cavalos. O centro da igreja, onde se encontra o altar coincide com o centro do campo de doma, aquele ponto no qual o cavalo fica girando ao seu redor no processo de domesticação. Naquele mesmo ponto, naquele mesmo centro de energia centrípeta para o qual o cavalo girava, para esse mesmo ponto central ficam olhando e praticando a sua fé os seguidores da doutrina do Mestre Irineu. Cesar, fardado há nove anos me contou dessa história da construção da igreja lembrando como ela foi construída e me transmitindo a importância do ponto central onde converge a energia de aqueles cavalos ali domesticados, de aqueles membros do exército da floresta comandados pela rainha, pela força inacreditável, milagrosa do Daime.

Era uma tarde linda de sol, uma paisagem completamente rural, rodeados de verde, de mata, alguns cachorros andavam por ai, algum cavalo podia se ver bem perto da igreja, uma pequena lagoinha ficava detrás da igreja e ao costado de uma construção pequena onde havia um banheiro e vestuários, um feminino e outro masculino. Na

frente da porta da igreja, a uns quinze metros, debaixo de uma árvore que delimita o final da mata e o começo de uma área sem árvores, um fogo permanece aceso. Alguns outros lugares de culto ficam fora da igreja, mantendo a energia, com velas acendidas permanentemente. Assim, formando uma espécie de círculo ao redor da entrada à igreja, continuando na linha do fogo há uma cruz de dois braços, a cruz do Santo Daime e a poucos metros uma pequena casinha no chão onde uma vela ilumina a imagem de São Miguel, chefe dos exércitos de Deus.

Fiquei um tempo esperando Wilton enquanto as pessoas andavam tranquilamente pelos arredores, conversando baixo, seja andando ou parados. Algumas mulheres terminavam de preparar algumas coisas dentro da igreja à qual ainda não tinha entrado, pois estava esperando o Wilton para me apresentar. Fiquei sentado na grama observando as pessoas conversar, chegando com flores, comidas e as suas fardas.

As pessoas se cumprimentavam umas as outras desejando bons trabalhos para todos e a cada um. Nessa oportunidade havia mais três pessoas que tomariam o Daime pela primeira vez. Num momento Wilton nos afastou e nos apresentou as plantas na entrada da igreja para falar um pouco da ayahuasca, do Santo Daime, etc. Pouca coisa parecia nova para mim, pois muito daquilo que Wilton estava falando eu tinha lido.

Ao ingressar na igreja, as mulheres o faziam pela porta da esquerda e os homens pela direita. Cada um de nós teria um lugar físico próprio dentro do ritual. Quem não é fardado permanece nas linhas de mais atrás. Tratar-se-ia de um centro livre onde cada indivíduo é bem vindo para desenvolver suas potencialidades e especificidades. Assim, Wilton falava que dentro dos rituais deles tem presença de muitas e diversas manifestações do religioso já que cada integrante pode se expressar livremente e trazer suas inquietudes, seus aportes. Ao som de uma campana colocada na porta começou o cantado das primeiras rezas. Logo, todos estavam dentro da igreja nos seus lugares. Seis espaços diferenciados formando um círculo ao redor do altar. Três deles para as mulheres e os outros três para os homens. Nas primeiras filas se situavam os fardados e nas últimas quem não o era. Antes de começar o bailado todos bebemos o Daime, respeitando a ordem dos fardados primeiro. Um copo cheio de um líquido espesso e amargo era recebido pelos participantes como um sacramento para o qual se persignavam antes de bebê-lo. Persignei-me e me entreguei àquilo que estava acontecendo. Tomei o copo de uma vez e fui ao meu lugar que tinha me sido outorgado. Com o hinário na mão comecei a dançar igual a todos, ao ritmo de uma música constante e repetitiva, durante várias horas. Som de violão e maracás. Por um momento

pensei que aquilo não estava fazendo nenhum tipo de efeito em meu organismo. Continuei dançando e cantando quando depois de algum tempo, talvez uma meia hora, comecei a sentir algum efeito estranho como mareio. Logo a vontade de vomitar se fazia presente. Lembrei as palavras de Wilton nos dizendo do bom que era vomitar. Tive que sair a vomitar, mas não vomitei. Só foi uma grande sensação de vomitar, mas sem vômito. O ar fresco de fora da igreja me fez bem e senti um grande alívio. Voltei à dança. Passaram mais alguns hinos até que Wilton anunciou a abertura da segunda dose de Daime. Esta vez o copo só pela metade. Voltei ao meu lugar. Cantar e dançar. Passaram alguns minutos mais até que a vontade de vomitar foi incontrolável e tive que sair. Fora da igreja ficavam algumas pessoas para assistir aos *irmãos* que precisassem de ajuda. Vomitei. Vomitei desde o mais profundo de mim. Não era um vômito típico de comida ou alguma coisa assim. Acho que só era a própria bebida que estava vomitando. Vomitei e vomitei e vomitei, mas não era muito vômito, era força, era uma sensação de sacar tudo para fora. Senti-me muito mal no momento e não conseguia entender muito que estava acontecendo. Aquelas figuras de branco, *irmãos* cuidando de *irmãos* são como centros de energia que somente pelo fato de ficar perto você percebe a energia. Quando terminei de vomitar, uma mão estendida me dava papel higiênico para me limpar. Aquela pessoa sabia muito bem o que estava acontecendo e sem nenhum tipo de espanto nem nervos simplesmente ficou ao meu lado e com algumas palavras conseguiu me tranquilizar. Fiquei olhando o meu vômito e comecei a entender do que se tratava. Reconciliei-me com o meu próprio vômito entendendo que se tratava de uma limpeza. Comecei a sentir a força do Daime. Limpei a minha cara e não senti nenhum tipo de vergonha ou vontade de me limpar melhor. O *irmão* que estava ao meu lado me falou algumas coisas e me fez entender que era melhor voltar adentro da igreja. Senti-me muito melhor e entrei com força renovada. Um copo de água e voltei a dançar e cantar. Continuei com o hinário do Mestre Irineu.

O intervalo chegou. As pessoas se transmitiam muita força, se cumprimentavam. Muitos saímos da igreja e fomos para o fogo. Estabeleceu-se um momento de sociabilidade interessante entre todos os participantes. As pessoas circulavam e conversavam umas com as outras. Ao início do intervalo quase não falei nada com ninguém. Era estranho estar em aquele estado e ao mesmo tempo saber que todo mundo estava da mesma forma. Varias pessoas ficaram na igreja cantando e dançando com muita energia. Eu fiquei um tempo no fogo com mais outras pessoas, as palavras eram poucas e num momento nem eram necessárias. Aquilo era uma comunidade de

indivíduos. Cada um estava fazendo o seu próprio trabalho em harmonia com os outros, em comunidade. Wilton apareceu num momento onde estávamos junto ao fogo e começou a falar algumas coisas. Disse que a segunda parte seria a melhor, que ainda faltava a melhor parte. Falou algumas coisas relacionadas à ayahuasca, ao processo de como ela é preparada, enfim, os efeitos no organismo. A ayahuasca é um enteógeno, é muito diferente da idéia de alucinógeno, disse. Explicou a interpretação do símbolo da águia sobre a lua. Fez referência as tradições índias, aos saberes ancestrais, etc. Eu não consegui falar, só fiquei escutando tudo aquilo. As pessoas ouviam. Wilton saiu e foi para outro lugar. Depois fiquei conversando com outras pessoas, um rapaz que também estava experimentando o Daime pela primeira vez e um colega seu que era a oitava vez que tomava. Parece que a experiência estava sendo muito boa para todo mundo. Bruna, a namorada de Thiago também falou que a melhor parte estava por chegar. Entramos na igreja onde se formou um grande círculo entre os que estavam ali fazendo algumas danças, todos unidos das mãos. Fizemos isso por algum tempo e logo acabou. Sai mais uma vez, enfim, andando um pouco e conseguindo conversar com as pessoas.

Depois de uma hora de intervalo, a segunda parte estava começando.

Mais uma vez a tomar Daime respeitando a ordem de os fardados tomarem primeiro. Tomei, esta vez o copo quase cheio, a segunda parte começou. Tinham razão, a melhor parte estava por chegar. Dançamos e cantamos como vínhamos fazendo até agora. Logo de alguns hinos a necessidade de vomitar foi grande e tive que sair. Agora sim entenderia o que estava acontecendo. Agora sim, poderia sentir a verdadeira força do Daime. A poucos metros da porta e perto do fogo me detive a vomitar. Já não era eu quem voluntariamente vomitava, tratava-se de uma força que invadiu meu corpo e jogou fora a sujeira. Seria interessante estabelecer uma tipologia dos vômitos, pois, com certeza, este era um vômito diferente a todos. Fiquei um tempo vomitando e mais uma vez tive ,logo, um *irmão* me ajudando com papel higiênico. Mais uma vez as palavras não foram necessárias. Aproximei-me do fogo. Wilton apareceu num momento e disse que não era bom que ficara muito tempo fora da igreja, que tentasse voltar quando fosse possível. Desde o início me entreguei a toda aquela situação e tive confiança em tudo o que me era falado. Sentei-me numa cadeira de plástico ao lado do fogo. Estava melhor depois de vomitar, mas ainda faltava bastante. Levei minhas mãos à cabeça e comecei a sentir o meu corpo vibrar. As mãos e os pés vibravam ao ritmo do fogo. Tive medo. Levantei-me e me aproximei a uma varanda de madeira que ficava atrás de mim como querendo vomitar, mas não vomitei. O meu corpo estava tomado por alguma força. Eu

era consciente do que estava acontecendo, mas parece que não era eu quem tinha controle do meu próprio corpo. O *irmão* que estava ao meu lado, que se manteve calado todo este tempo tomou agora uma atitude de mais companhia e falava para mim que ficasse tranqüilo, que era bom voltar à igreja, mas a esta altura já não conseguia voltar. Uma força me levava para o chão. Senti a necessidade de me deitar. Deitei-me num banco de madeira perto do fogo e o meu corpo começou a morrer por partes. Os braços começaram a dormir, logo não conseguia mover os pés. Estava deitado no banco. Minha visão se limitava completamente. Não posso lembrar-me do que olhava, a atenção estava completamente colocada no corpo. Um *irmão* chegou de dentro da igreja para me ajudar. A força da raiz, do cipó, me levava para a terra, minhas mãos só queriam ir para o chão. O *irmão* que chegou de dentro da igreja, mais velho do que o outro que já estava fora antes me tomou do corpo querendo me levantar. Tudo acontecia com muita calma. Não havia nervos nem tensão neles. Consegui me sentar no banco e pensei que iria morrer. Um rosto branco de olhos celestes falava muito perto de mim as palavras justas. “É o teu primeiro trabalho espiritual”, “Fica tranqüilo”, “Não vais morrer”. Não conseguia mover o meu corpo. Sentado, minha cabeça foi diretamente ao centro do corpo e minhas mãos a cobrir ela, como se fosse uma posição fetal, mas sentado. Comecei gritando baixo e logo forte e mais forte até gritar, gritar. Gritei forte e por um largo (eu acho) tempo. Meu corpo estava completamente tomado pela força. Eu estava fazendo parte da própria natureza. Sentia-me uma raiz. Comecei a ter essa sensação desde que estava perto do fogo e comecei a tremer. Agora era evidente que a força da planta tinha se apoderado de mim. Tinha dois *irmãos* ao meu lado. No momento de maior tensão, bem antes de conseguir ficar sentado, antes que o *irmão* que chegou de dentro da igreja aparecesse, senti que o trouxe com minha própria força. Sabia que necessitava de um *irmão*, de uma sabedoria que me acompanhasse naquele momento. Mas não se tratava da necessidade de um médico. Tratava-se da necessidade de um espírito que soubesse o que estava acontecendo naquele momento e que não precisasse mais do que algumas poucas palavras para me ajudar. Senti a energia dos *irmãos* ao meu lado. Tentaram me levantar dizendo que era bom que voltara para a igreja, que continuasse com a cerimônia. Levantaram-me entre os dois e eu não conseguia me mover. Ficava duro. Os primeiros passos foram muito difíceis e logo comecei a poder mover mais o corpo. A distância que me separava da porta da igreja seria de uns trinta metros. Andei alguns passos e fiquei duro novamente. Um dos *irmãos* que me ajudava é hispano-falante, mas há tempo que fala português. Naquele momento percebi que estava

me falando em espanhol. O outro *irmão* mais velho disse alguma coisa a respeito que não consigo lembrar, mas me detive e pedi para eles que falassem português. O *irmão* mais velho compreendeu e o outro também. Desculpam-se e falaram português, compreenderam o que estava acontecendo. À medida que me aproximava da igreja conseguia me mover melhor. Na porta, usava minhas mãos para limpar a energia do meu corpo. Fiquei melhor e entrei na igreja. Tudo continuava tranquilamente. Comecei a entender melhor. Os irmãos que me levaram desde fora me deixaram com o fiscal, o administrador, aquela figura magra e branca completamente harmoniosa, de movimentos lentos e sábios. Totalmente conhecedor de tudo o que estava acontecendo naquele lugar. Fiquei parado ao seu lado um tempo com a minha mão direita nas costas dele. Agradei para ele porque entendi que estava entendendo. Voltaria à dança quando conseguisse, mas antes fui tomar água acompanhado pelo fiscal. Era uma comunicação sem palavras. Quando levantei a cabeça para tomar água percebi o quadro com a foto do Mestre Irineu e fiquei olhando para ele muito devagar. Entendi. O veneri. Já tudo era muito claro. Já tinha se modificado o que tinha que se modificar. O deslocamento do ponto de vista do qual Stella tinha falado, estava acontecendo. “Hablale del desplazamiento del punto de vista”, lembrei. Sentei-me numa cadeira até esperar poder ingressar novamente na dança, entre hino e hino. Quando estava sentado, uma enorme felicidade apoderou-se de mim e uma força inesgotável habitava o meu corpo. Ri e entendi. Senti felicidade, senti muito amor. Voltei à dança completamente feliz e com muita força. Era necessário voltar ao centro, é ali que se concentra a energia.