UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HENRIQUE FERNANDES ANTUNES

Droga, religião e cultura: um mapeamento da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil

(versão corrigida)

São Paulo, 2012

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

HENRIQUE FERNANDES ANTUNES

Droga, religião e cultura: um mapeamento da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil

(versão corrigida)[1]

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Área de concentração: Antropologia da religião

Orientadora: Drª. Paula Montero

De acordo:

São Paulo, 2012

[1] O exemplar original se encontra disponível no CAPH (Centro de Apoio à Pesquisa Histórica) da FFLCH.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Henrique Fernandes Antunes

Droga, religião e cultura: um mapeamento da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil.

Dissertação apresentada ao Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda minha família pelo apoio em todos os momentos, mas especialmente a meu pai Antonio Nedir e minha mãe Vera Lucia, minha avó Beatriz, meu irmão Igor e minha tia Marcia.

À minha orientadora, a Drª. Paula Montero, por ter acreditado em meu potencial e por ter se mostrado ao longo de nossa convivência uma excelente pesquisadora, docente e orientadora, de quem aprendi muito nos últimos três anos.

À toda família do padrinho Wilson Carneiro de Souza e em especial ao padrinho Raimundo Nonato e sua esposa, madrinha Graça, pelo acolhimento e pelos ensinamentos ao longo dos anos. Aos seus filhos Ramiro, Rejane, Recislene, Renato, Robson e Raimundo.

Aos amigos Aurélio Rocha, Leonardo Lessin, Eduardo Ribeiro, Rodolfo Ilário, Roberto Stein, Thiago Leonardo, Daniel Marques e Valternei, pelo apoio e companheirismo.

Aos professores Dr. Júlio Simões e Dr. Edward MacRae, que integraram minha banca de defesa da dissertação e ao professor Dr. Marcelo Mercante, por participar de meu exame de qualificação.

Aos amigos do grupo de pesquisas Religião no Mundo Contemporâneo e do NAU - Núcleo de Antropologia Urbana.

Aos amigos do PPGAS, Jacqueline Teixeira, Carlos Gutierrez, Rosenilton Oliveira, Ana Letícia, Renato Soares, Leonardo Bertolossi, Raphael Sabaini.

Aos colegas do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), em especial aos antropólogos Edward MacRae e Beatriz Caiuby Labate pelo material cedido, que contribui muito para o desenvolvimento da dissertação.

À todos os integrantes do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

À FAPESP – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo, pela concessão da bolsa de mestrado e pelo apoio financeiro que possibilitou a realização desta pesquisa.

RESUMO

O escopo da presente pesquisa é mapear a *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Primeiramente, foco a literatura acadêmica e a forma como a história da ayahuasca é abordada ao longo de três décadas de debate. Em seguida, exploro um universo documental amplo – que inclui produções acadêmicas, midiáticas, políticas públicas, documentos institucionais de entidades ayahuasqueiras e produções de integrantes dessas instituições – para elaborar um mapeamento da *controvérsia pública* sobre a ayahuasca no Brasil e seus desdobramentos. Por fim, partindo de um trabalho etnográfico realizado no *Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*, problematizo as formas de apresentação, justificação das práticas e construção de legitimidade no *espaço público* de uma instituição que faz uso da ayahuasca.

Palavras-chave: *controvérsia pública*; *ayahuasca*; *droga*; *religião*; *cultura*.

ABSTRACT

The scope of this research is to map the *public controversy* concerning the use o ayahuasca. First, I focus on the academic literature and the ways which the history of ayahuasca is covered over three decades of debate. Then I explore a wide documental universe – which includes academic productions, media, public policy, institutional documents of ayahuasca entities and productions of members of those institutions - to develop a map of the *public controversy* concerning ayahuasca in Brazil and its aftermath. Finally, based on an ethnographic study, conducted at *Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*, I analyze the forms of presentation, justification of practices and the construction of legitimacy in the public space of an institution that makes use of ayahuasca.

Keywords: *public controversy*; *ayahuasca*; *drug*; *religion*; *culture*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO **7**

CAPÍTULO 1. A literatura acadêmica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil **16**
1.1. O uso ameríndio da ayahuasca **16**
1.2. Os *Vegetalistas* e o curandeirismo amazônico **20**
1.3. As religiões ayahuasqueiras brasileiras **25**
1.4. Os *neo-ayahuasqueiros* **40**
1.5. Uma história do uso da ayahuasca no Brasil **44**

CAPÍTULO 2. Mapeando a *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil **48**
2.1. Estigmas associados ao período de formação do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal **48**
2.2. O estigma das *drogas* **52**
2.3. O uso da ayahuasca enquanto tradição cultural **62**
2.4. De "*macumba*" a "*cultura*" **76**

CAPÍTULO 3. A *controvérsia pública* a partir de um estudo de caso: o *Centro e Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra* **80**
3. 1. O CEPSERIS e a *Família Carneiro* **82**
3.2. O CEPSERIS e a "Linha de Arrochim": a *cura* enquanto *cultura* **92**
3.3. Fronteiras, filiações e genealogias **102**

CONSIDERAÇÕES FINAIS **110**

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS **114**

ANEXO 1 ..... **121**

ANEXO 2 ..... **122**

INTRODUÇÃO[2]

Ayahuasca, Yagé, Caapi, Kamarãmpi, Natema, Santo Daime, Vegetal, Oasca, são alguns dos nomes pelos quais é conhecida a bebida com propriedades psicoativas produzida a partir de duas plantas nativas da região amazônica, o cipó *Banisteriopsis caapi* e as folhas de um arbusto, a *Psicothrya viridis*[3]. Atualmente, o uso da bebida encontra-se bastante difundido no Brasil. É possível encontrar desde o uso psicoterapêutico, a utilização por grupos indígenas, além dos grupos conhecidos como as *religiões ayahuasqueiras brasileiras* (LABATE 2000; 2004), o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal, entre outras manifestações. Não é possível datar as origens do fenômeno, contudo, alguns eventos relevantes para seus desdobramentos no Brasil podem ser pontuados com certa precisão, como a chegada dos fundadores do Santo Daime, Barquinha e UDV na região amazônica nas primeiras décadas do século XX, bem como o inicio de sua institucionalização e de suas posteriores dissidências (FRÓES, 1986 [1983]; COUTO, 1989; MACRAE, 1992; ANDRADE, 1995; GOULART, 1996; CEMIN, 1998, ARAÚJO, 1999, BRISSAC, 1999).

Até a metade do século XX a utilização da ayahuasca no Brasil limitava-se à região amazônica. Pesquisas apontam que sua disseminação para outras regiões do Brasil teve início nos anos 70 e 80, a partir da criação de filiais da União do Vegetal e do Santo Daime nas regiões centro e sudeste do país. Além da disseminação do uso da ayahuasca para o eixo centro-sul do Brasil, o período ficou marcado também pela emergência da produção acadêmica sobre o tema, quando são divulgadas as primeiras pesquisas, artigos científicos (HENMAN, 1986), dissertações (SILVA, 1983; CUNHA, 1986; COUTO, 1989) e livros sobre o tema (FRÓES, 1986 [1983]; ALVERGA, 1984), a maior parte tendo o Santo Daime por objeto de pesquisa.

Ainda nos anos 1980, o uso da ayahuasca atingiu os veículos midiáticos e os grandes meios de comunicação a partir da publicação de reportagens em jornais e revistas de grande circulação como *O Globo*, *Folha de São Paulo*, *O Estado de São Paulo*, *Revista Veja*, *Revista Isto É*. Vale destacar a produção, em 1989, do primeiro programa de televisão tematizando o

[2] A presente pesquisa foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo 2010/04228-8.

[3] Tendo em vista que a bebida possui diferentes denominações, opto aqui pela utilização do termo *ayahuasca* para designa-la em termos gerais, sem vinculá-la a nenhum grupo ou contexto de uso específico. A opção diz respeito ao fato do termo ser o mais amplamente difundido no debate acadêmico, além de ser recorrentemente citado nos documentos relacionados às políticas públicas. Quando for necessário associar a bebida à determinada manifestação será utilizada a terminologia específica dos grupos como *Caapi*, *Daime* e *Vegetal*.

uso da ayahuasca. Trata-se de um episódio do programa *Documento Especial* cujo tema era o *Santo Daime*, transmitido em rede nacional pela extinta *Rede Manchete*, filmado no Céu do Mapia, sede do CEFLURIS[4], e em um centro localizado no Rio de Janeiro também ligado à instituição. De acordo com Goulart, que aborda a questão da relação entre as *religiões ayahuasqueiras* e os meios de comunicação, são frequentes as reportagens – veiculadas em jornais, revistas e televisão, entre o final dos anos 1980 e início dos anos 1990 – que tratam o chá como "'*droga alucinógena* perigosa', enquanto os *usuários* são, normalmente, vistos como membros de '*seitas exóticas*'" (*ibidem*, grifos meus).

Além de tornar-se objeto da produção midiática, outro elemento importante da conjuntura em questão está associado ao fato da bebida tornar-se foco de políticas públicas de âmbito nacional. Assim, em 1985, a ayahuasca foi incluída pela Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde (DIMED) na lista de substâncias psicotrópicas proscritas, nela permanecendo durante aproximadamente um ano. De acordo com MacRae, são múltiplos os fatores que levaram à proibição da ayahuasca pela DIMED:

> [...] em 1985, a expansão desta [Santo Daime] e de outras *religiões* usuárias da ayahuasca entre membros da classe média de metrópoles não Amazônicas, a publicidade envolvendo a *conversão* para o Santo Daime de celebridades de TV, e o generalizado alarmismo sobre o uso de drogas levaram o Ministério da Saúde a colocar a ayahuasca na lista de substâncias proibidas. (MACRAE, 2005, p. 465).

De acordo com a literatura acadêmica (LABATE, 2005; GOULART, 2005, 2008; MACRAE, 2008), o episódio levou o extinto Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) a constituir, em 1986, um Grupo de Trabalho formado por especialistas em diferentes áreas para avaliar os usos da ayahuasca. Após alguns pareceres provisórios, foi publicado, em 1987, o *Relatório Final do G. T. Ayahuasca*, recomendando a liberação da bebida para que fosse utilizada somente para fins ritualísticos e religiosos (GOULART, 2008; MACRAE, 2008). Apesar do posicionamento favorável do CONFEN na década de 1980, outras questões envolvendo a ayahuasca emergiram no debate, de modo que a bebida e seus usos foram reavaliados.

De acordo com MacRae (2008), os fatores responsáveis por tais medidas dizem respeito ao surgimento de novas denúncias de uso inadequado da bebida, algumas delas veiculadas pela imprensa, outras direcionadas aos órgãos do Poder Público. Tais denúncias

[4] O Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra agora denomina-se Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo – ICEFLU. Contudo, como a mudança é relativamente recente, optei por manter a denominação original, tendo em vista que é utilizada em grande parte da produção midiática, acadêmica e documentos concernentes às políticas públicas.

foram fomentadas, segundo o antropólogo, principalmente pelo crescimento e a internacionalização de algumas instituições que utilizam a ayahuasca (MACRAE, 2008: 295). Com efeito, o CONAD (Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas) – órgão governamental que substituiu o CONFEN – tomou a medida de estabelecer "normas de controle social referente ao uso do chá 'ayahuasca'" (RESOLUÇÃO N° 26, CONAD, 31/12/2002). Após a elaboração de um relatório sobre os usos da ayahuasca, publicado em janeiro de 2006, levado a cabo por um grupo multidisciplinar de trabalho, o CONAD respaldou definitivamente as instituições que fazem uso da ayahuasca afirmando que o uso religioso da bebida constitui uma manifestação religiosa e cultural associada principalmente às populações tradicionais da região Amazônica.

> Considerando, por fim, que o *uso ritualístico religioso* da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se *manifestação cultural* indissociável de *identidade* das *populações tradicionais da Amazônia* e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à *manifestação cultural*, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção [...]. (*RELATÓRIO FINAL*, GMT- AYAHUASCA, 2006: 13, grifos meus).

O Grupo Multidisciplinar de Trabalho - Ayahuasca foi composto por seis estudiosos das áreas: antropologia, farmácia/bioquímica, psiquiatria, serviço social e jurídica, além de contar com representantes dos grupos que fazem uso da ayahuasca. Dentre os argumentos expostos no Relatório Final do CONAD, ganham destaque os princípios de liberdade religiosa e de proteção do Estado às manifestações culturais populares, indígenas e afro-brasileiras, garantidos pela Constituição (*ibidem*, p. 1), sendo vedados quaisquer tipos de utilização que não se enquadrem como "uso responsável da ayahuasca", entendido como estritamente religioso, excluindo, deste modo, a possibilidade de comercialização, a promoção turística a partir da utilização da bebida, ou sua utilização associada a substâncias psicoativas ilícitas (*ibidem*, p. 7-8).

Mais recentemente, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) iniciou o processo de avaliação do pedido feito por representantes de algumas entidades ayahuasqueiras, solicitando o reconhecimento do uso da ayahuasca como *Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira*. O texto apresentado ao IPHAN indica que as instituições em pauta tornaram-se parte indissociável da sociedade brasileira, ressaltando o papel dos mestres fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal por estabelecerem as bases doutrinárias para uma *nova tradição religiosa*, caracterizada por uma base *sincrética* e tipicamente Amazônica:

> [...] a atuação destes três mestres fundadores - Irineu, Daniel e Gabriel – estabeleceu as *bases doutrinárias* de uma *nova tradição religiosa, sincreticamente brasileira* e *tipicamente amazônica*, que possibilitou a formação de comunidades organizadas em torno do *uso ritual da Ayahuasca* e que passaram a ter importante papel (político, social e cultural) na própria formação da sociedade brasileira na Amazônia Ocidental. O conhecimento espiritual destas *doutrinas* tem sido transmitido de geração a geração e mantido por diversas *tradições culturais* através de um *sincretismo religioso caracteristicamente amazônico*, o que implica numa relação essencialmente harmônica com a natureza e estabelece um sentimento de identidade e continuidade, garantindo assim o respeito à *diversidade etnicocultural* e à criatividade humana. (PEDIDO DE TOMBAMENTO DA AYAHUASCA, 2008, p. 1, grifos meus).

Não obstante o reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto "religião" e "tradição cultural" se efetivar sob a égide dos princípios constitucionais da liberdade religiosa e da garantia de proteção a manifestações culturais populares, é necessário ressaltar que a legitimidade da concepção da ayahuasca e das entidades que a utilizam enquanto "religiões" e "cultura" ainda é objeto de intensos debates e problematizações, sobretudo no que concernem os estigmas direcionados ao uso da ayahuasca e a questão das "drogas".

Tal associação, contudo, não é recente, de modo que muitas reportagens veiculadas na primeira metade da década 1980 abordavam a questão do uso de *alucinógenos* por *seitas* provenientes da região amazônica, sobretudo o Santo Daime. Alguns títulos são dignos de nota: "Seita no Acre usaria drogas em cerimônias" (FOLHA DE SÃO PAULO, 17/08/1982), "Seita do Santo Daime usa em rituais alucinógeno amazônico" (O GLOBO, 06/11/1983), "Santo Daime: a droga da Amazônia" (REVISTA MANCHETE, 14/01/1984). Outra reportagem de grande repercussão publicada na Revista Veja (09/11/1983)[5], "Divina piração: um alucinógeno que leva ao transe religioso", aponta o Santo Daime como um *alucinógeno* largamente consumido na região amazônica, mas que, "ao contrário das outras drogas, tidas como socialmente desagregadoras, [...] tem uma função religiosa e social nas comunidades acreanas que o bebem". Não obstante a associação ayahuasca/droga estar presente desde os primórdios da produção midiática sobre o tema, a questão continua marcante no debate, como é possível notar a partir de uma reportagem veiculada pela *Revista Isto É*, em 2010:

> Tudo começou no início do século passado, no coração da Amazônia. Caboclos nordestinos atraídos pela extração da borracha mergulharam na cultura secular dos povos da floresta, inevitavelmente absorvendo muito de sua essência. Logo nasceram as chamadas religiões ayahuasqueiras, grupos

[5] A reportagem é uma das mais citadas em artigos acadêmicos que problematizam, entre outros temas, a abordagem o enfoque dado pela mídia aos grupos ayahuasqueiros (LABATE, 2005; GOULART, 2008).

> em sua maioria cristãos que incorporaram o consumo de um chá alucinógeno utilizado pelos indígenas em seus rituais. Hoje, essas mesmas seitas estão no centro de uma polêmica que envolve questões delicadas e perigosas, como o respeito à liberdade de crença, tráfico de drogas e morte. (REVISTA ISTO É, N° Edição: 2100)[6].

Tendo em vista a conjuntura exposta, é possível afirmar que, apesar do reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto "religião" e "cultura" nas políticas públicas, o debate ainda mobiliza uma série de questões médicas, jurídicas e antropológicas, polarizando uma série de instituições sociais e agentes em torno do estabelecimento e da consolidação de categorias e normatividades sobre a ayahuasca e suas formas de utilização. As articulações em pauta englobam antropólogos, sociólogos, psiquiatras, psicólogos, médicos, juristas, jornalistas, além de integrantes das entidades ayahuasqueiras. Partindo do que foi dito acima, o objetivo central da pesquisa pode ser dividido em dois eixos centrais: mapear a *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca e investigar, a partir de um estudo de caso, as formas de apresentação e de justificação das práticas no *espaço público* de uma instituição que faz uso da bebida.

Controvérsia e *espaço público*

A noção de *controvérsia pública* apresenta-se como uma categoria central para a pesquisa. Trata-se, sobretudo, de um instrumento teórico cujo objetivo é possibilitar a visibilidade de traços e rastros sobre as formas como determinados elementos são agenciados, mesmo que transitoriamente, em certo momento. No caso do debate sobre a ayahuasca e seus usos, a noção de *controvérsia pública* apresenta-se como uma ferramenta para apreender como as articulações, mediações e disputas em torno da definição de determinadas concepções sobre o fenômeno desdobram-se em processos normativos, os quais implicam, por sua vez, modos de apresentação e de ação particulares às instituições e aos agentes que produzem e fazem uso da bebida.

Cabe ressaltar que a concepção de *controvérsia pública* adotada na pesquisa dialoga com a noção de *espaço público de* Habermas, "entendida como espaço do trato comunicativo e racional entre as pessoas" (2007: 19). Segundo Montero (2009a: 207), o *espaço público* é, para Habermas, a arena onde os procedimentos discursivos interagem, negociam e disputam

[6]http://www.istoe.com.br/reportagens/48304_A+ENCRUZILHADA+DO+DAIME+PARTE+1?pathImagens=&path=&actualArea=internalPage (Acesso em 09/04/2010).

sentidos, estabelecendo consensos quase sempre provisórios, porém, que algumas vezes podem culminar em processos normativos, materializando-se na forma de legislação:

> Ora, os processos de produção de legitimidade que tomam forma no plano das mediações lingüísticas dependem [...] da publicidade para estabilizar, ainda que provisoriamente, consensos a respeito dos sentidos das coisas e das intenções. O conceito de esfera pública teria assim melhor rendimento se for tomado como o *locus* onde controvérsias e negociações culturais entre uma variedade de públicos tem lugar. (*ibidem*: 211).

O modelo de teoria crítica habermasiana dialoga, segundo Montero (*ibidem*: 200), com questões atuais para as ciências humanas, mais especificamente com o dilema que opõe, por um lado, a exigência de reconhecimento de particularidades culturais e, por outro, o problema da tradução das diversidades na construção de consensos mais universais. Partindo de um diálogo com a noção de *esfera pública* habermaseana, a antropóloga procura "repensar a irredutibilidade das diferenças no escopo das sociedades modernas" (*ibidem*: 202), buscando na análise das mediações, trazer para o foco central a questão sobre o modo como diferentes visões de mundo disputam sentidos a respeito do social, tendo como cerne os processos de produção de visibilidade, legitimidade e de estabelecimento de consensos provisórios e normatividades no plano das interações discursivas. Como aponta a antropóloga, trata-se "[...] de compreender como, mediante ações discursivas, se produzem consensos sobre normas de ação que terão validade prescritiva" (*ibidem*: 204).

Assim, a partir da aplicação da noção de *controvérsia pública* a um estudo de caso, pretendo apreender como se efetivam os processos de produção de visibilidade e legitimidade, de estabilização e consolidação de concepções e categorias, e, consequentemente, as formas de construção e apresentação do fenômeno do uso da ayahuasca enquanto "religião" e "cultura" no *espaço público*.

Procedimentos de pesquisa, trabalho etnográfico e inserção no campo

Uma das etapas centrais da pesquisa consistiu na elaboração de um banco de dados sobre o debate concernente à ayahuasca, o qual abrangeu um universo documental amplo, contemplando produções acadêmicas, midiáticas, políticas públicas, além das produções e publicações institucionais e de integrantes das entidades ayahuasqueiras. O recorte temporal proposto para a seleção de documentos que compuseram o banco de dados foi de três décadas, privilegiando a análise de documentos produzidos a partir dos anos 1980. O recorte justifica-se tendo em vista ser esse o período em que o debate acadêmico sobre o tema emergiu no

Brasil, que o fenômeno atingiu os grandes meios de comunicação e também tornou-se objeto de políticas públicas, podendo ser considerado, portanto, como um ponto de partida relevante para a coleta de documentos, e, consequentemente, para o mapeamento da *controvérsia pública* sobre a ayahuasca.

O banco de dados foi composto por livros, teses e artigos de diversas áreas do conhecimento, laudos de órgãos governamentais, pareceres do CONFEN, CONAD, IBAMA, reportagens em revistas e jornais, artigos jornalísticos, entrevistas, programas televisivos, documentários, textos e produções institucionais, e obras produzidas por integrantes dos grupos ayahuasqueiros. O conjunto de documentos em questão foi fundamental principalmente para a análise bibliográfica e para a elaboração dos dois capítulos iniciais.

Além do banco de dados, uma parte importante da pesquisa consistiu no trabalho etnográfico realizado junto a uma instituição do Santo Daime, o *Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra* (CEPSERIS), localizado na Vila Carneiro, zona rural de Rio Branco, Acre. Ao longo da pesquisa fui três ao Acre, em 2010, 2011 e 2012. O objetivo das viagens foi, sobretudo, coletar dados e realizar entrevistas com dirigentes e integrantes da instituição. No total, permaneci por aproximadamente três meses na sede do CEPSERIS, na Vila Carneiro. Também visitei centros filiados à instituição em algumas oportunidades. Assim, no primeiro semestre de 2011, estive no *3° Festival da Igreja Céu do Ceará*, realizado entre os dias 04 e de 16 de maio. No segundo semestre, visitei o *Pronto Socorro Catarina Mendes*, próximo à Ouro Preto, ocasião em que foi realizado o primeiro feitio do centro, em setembro de 2011. Além disso, acompanhei as visitas dos dirigentes do CEPSERIS ao estado de São Paulo ao longo dos últimos anos.

A escolha do CEPSERIS para a realização do trabalho etnográfico diz respeito em parte às circunstâncias de minha inserção no campo, e em parte à minha trajetória enquanto integrante do Santo Daime. Em 2004, quando cursava a graduação em Ciências Sociais na UNESP-FFC, Campus de Marília, tive o meu primeiro contato com a ayahuasca através de um amigo que fazia parte do Santo Daime. Após pouco mais de um ano frequentando os "trabalhos", me fardei no Santo Daime no final de 2005. Apesar do centro no qual me fardei, *Céu da Redenção* (Mairinque-SP), ser filiado ao CEFLURIS, a casa também era ligada, embora que não oficialmente, ao CEPSERIS, recebendo visitas do padrinho Nonato, vice-presidente do CEPSERIS, nas quais costumava apresentar o "trabalho de cura" "Linha de Arrochim", desenvolvido por seu pai, Wilson Carneiro de Souza. Em 2006, fiz minha primeira viagem ao Acre, ocasião em que participei do *3° Encontro dos Pronto Socorros e*

Centros Filiados, e, no mesmo ano me filiei ao CEPSERIS. Atualmente, frequento um dos centros filiados ao CEPSERIS, o *Céu da Cantareira*, localizado em Mairiporã-SP.

O objetivo inicial era me afastar do Santo Daime enquanto estudo de caso e partir de uma etnografia que seria realizada prioritariamente em São Paulo, em algumas instituições ayahuasqueiras escolhidas a partir de um levantamento preliminar. Contudo, tendo em vista que tive uma série de dificuldades de inserção em algumas instituições que tentei estabelecer um contato inicial, optei por focar o trabalho etnográfico no CEPSERIS. Dentre os pontos positivos da escolha, cabe destacar que o fato de ser filiado à instituição facilitou a inserção no campo, o acesso a informações, a coleta de dados e documentos para a pesquisa, a realização de entrevistas com os dirigentes e integrantes da instituição. Por outro lado, é necessário explicitar que, por ser integrante do Santo Daime, parto necessariamente de uma posição e de um lugar de fala específico, e, o leitor deve manter sempre em perspectiva minha dupla inserção no campo, enquanto *antropólogo* e *daimista*.

Nesse âmbito, a ligação com o tema e a escolha por tratar a *controvérsia pública* sobre a ayahuasca no Brasil enquanto objeto de pesquisa remete, em boa parte, à minha própria trajetória enquanto integrante do Santo Daime ao longo dos últimos sete anos. Não obstante, é necessário salientar que a pesquisa não tem por objeto a ayahuasca em si, o Santo Daime, o CEPSERIS, os diferentes usos da bebida, ou as práticas das instituições ayahuasqueiras, mas a *controvérsia pública* que emerge ao longo do debate sobre o fenômeno no Brasil nas últimas décadas.

Roteiro da dissertação

No primeiro capítulo, empreendo um recorte analítico que enfocou o modo como a história do uso da ayahuasca é formulada pela literatura acadêmica, partindo de quatro pontos centrais: o uso ameríndio da ayahuasca, o *vegetalismo* amazônico, as *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, e os *neo-ayahuasqueiros*. Analisando algumas das principais publicações acadêmicas busquei temas, elementos e argumentos recorrentes no debate, responsáveis por estabelecer o uso da ayahuasca enquanto integrante de uma tradição ameríndia de longa duração da região amazônica, associada sobretudo às práticas xamânicas. Em seguida, procuro analisar como são estabelecidas as genealogias e filiações entre o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal e o uso ameríndio da ayahuasca. Por fim, problematizo a questão dos *neo-ayahuasqueiros* e o estabelecimento de filiações com uma tradição de uso da ayahuasca via *religiões ayahuasqueiras brasileiras*. O objetivo central do capítulo consiste

em discorrer sobre o modo como o debate acadêmico ocupou um papel central na construção do uso da ayahuasca no Brasil enquanto manifestação religiosa enraizada em uma tradição cultural de longa duração, característica da região amazônica.

O segundo capítulo consiste em um mapeamento da *controvérsia pública* em torno da ayahuasca no Brasil. Para isso, empreendi um recorte teórico no qual abordo três configurações específicas: a associação do uso da ayahuasca enquanto "macumba" e "feitiçaria"; o deslocamento para os estigmas atrelados à questão das "drogas"; e, por fim, a consolidação da concepção da ayahuasca enquanto *manifestação cultural*. Ao longo do capítulo procuro argumentar que os deslocamentos nos estigmas associados à ayahuasca e seus usos é fruto da inserção do fenômeno em *novos regimes de circulação*, responsáveis por introduzir novas dinâmicas, categorias e agentes no debate, culminado em mudanças e desdobramentos na configuração da *controvérsia pública*, principalmente nas últimas décadas. Nesse âmbito, argumento que, apesar da associação do uso da ayahuasca aos estigmas associados à questão das "drogas" continuar sendo um elemento recorrente, a concepção do fenômeno enquanto "cultura" assumiu uma posição preponderante na configuração atual da *controvérsia pública*, principalmente a partir da última década.

O escopo do capítulo final é articular o trabalho etnográfico e a análise bibliográfica, apresentando uma reflexão acerca da *controvérsia pública* sobre a ayahuasca à luz dos dados obtidos no trabalho de campo. Deste modo, parto do trabalho etnográfico realizado junto ao *Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra* (CEPSERIS) e centros filiados, para pensar a relação entre as formas de apresentação e de justificação das práticas da instituição em questão e alguns elementos presentes *controvérsia pública*.

CAPÍTULO 1. A literatura acadêmica e a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil

O presente capítulo foi elaborado a partir de um levantamento bibliográfico e de um mapeamento inicial da produção acadêmica sobre a ayahuasca, sobretudo a literatura concernente às áreas das ciências humanas. As pesquisas em questão englobam um conjunto de trinta e nove dissertações e teses, além de livros, coletâneas e artigos, que versam principalmente sobre os grupos que surgiram nos centros urbanos dos estados do Acre e Rondônia a partir do século XX, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Não se trata, contudo, de discorrer sobre a história do fenômeno em si, mas mapear no debate acadêmico elementos centrais a partir dos quais essa história é contada.

Partindo desse material, selecionei e analisei um conjunto de obras que, além de dedicarem-se parcial ou integralmente aos desdobramentos históricos do fenômeno, tornaram-se pontos de referência importantes no debate acadêmico. Nesse sentido, é possível afirmar que a escolha das obras foi interessada, contudo, tal decisão não pode ser reduzida a uma arbitrariedade por parte do pesquisador, tendo em vista o esforço prévio por elaborar um mapeamento o mais amplo possível da literatura acadêmica sobre o tema.

1.1. O uso ameríndio da ayahuasca

Desde a chegada dos primeiros europeus à Amazônia ocidental até a metade do século XIX, o uso da ayahuasca foi citado apenas ocasionalmente por alguns missionários e viajantes[7]. Os primeiros relatos sobre o uso da bebida aparecem na obra de dois jesuítas e datam do final do século XVII e início do XVIII, ambos se referindo à mesma região. Chante faz alusão a um “brebaje diabólico” chamado de ayahuasca, enquanto Magnin aponta a bebida como parte da medicina empregada pelos índios de Mainas na Amazônia peruana. Em 1737, o missionário Maroni a descreve como “una bebida intoxicante ingerida con propósitos advinatorios y otros llamada *ayahuasca*, la cual priva de los sentidos y, a veces, de la vida”. No século XIX, um viajante alemão que permaneceu no Peru entre 1838 e 1842, Tschudi, menciona a ayahuasca, e, um tempo depois, Albis, um missionário que em 1854 visitava a

[7] Devido à dificuldade de acesso à literatura, toda a bibliografia produzida até o século XX é citada através de fontes secundárias. Apesar do foco do capítulo voltar-se para a produção acadêmica, mencionarei brevemente alguns trabalhos de viajantes e missionários que não são trabalhos acadêmicos propriamente ditos, mas que são citados em pesquisas posteriores.

região do rio Caquetá na Colômbia, escreveu sobre o "yojé" (yagé) utilizado pelos curandeiros indígenas Macaguaje (SCHULTES, 1986, p. 11).

Apesar dos primeiros registros históricos sobre o uso da ayahuasca datarem do século XVII, a produção acadêmica sobre o tema é relativamente recente. Sua gênese data da segunda metade do século XIX, com a publicação do trabalho do botânico Richard Spruce, o primeiro a empreender a correta identificação do cipó. O ano era 1852, e Spruce testemunhou uma cerimônia indígena na região do rio Vaupés, próxima da fronteira entre Brasil e Colômbia, na qual os participantes faziam uso de uma bebida preparada a partir de uma trepadeira denominada de Caapi. O botânico identificou o vegetal como pertencente à ordem das *Malpigiáceas* e ao gênero da *Banisteria* e deduziu que se tratava de uma espécie ainda não descrita, denominando-a de *Banisteria caapi*:

> Había casi una docena de plantas adultas de *caapi*, trepando por los árboles a lo largo del margen de la roça (parcela cultivada) y varias otras más pequeñas. Afortunadamente, estaban floreciendo y tenían frutos jóvenes. Con sorpresa vi que pertencían al orden *malpigiácia* y al género *Banisteria*, por lo que deduje que se trataba de una especie no descrita y, por lo tanto, la llame *B. caapi*. (SPRUCE, 1873, 1908 *apud* GATES, 1986, p. 50).

Spruce também travou contato com outros grupos que tomavam o *caapi*, como os índios Guajibo, da região de Maipures, no rio Orinoco, localizado entre a fronteira da Colômbia e Venezuela. Em 1857, em nova exploração que se estendeu do vale do rio Negro no Brasil até os Andes equatorianos, o botânico identificou um grupo de índios Záparo da Amazônia equatoriana que utilizava uma bebida denominada de *ayahuasca* e deduziu se tratar da mesma espécie vegetal que havia identificado anteriormente na região do Vaupés. Apesar de ter redigido suas observações na década de 1850, estas só foram publicadas em 1873, contudo, atingiram um público mais amplo somente a partir de 1908 com a publicação de um livro sobre suas explorações na América do Sul (SCHULTES, op. cit.).

A obra de Spruce pode ser considerada um caso paradigmático, um evento para a produção acadêmica, tornando-se amplamente citada em trabalhos posteriores (SCHULTES, op. cit.; GATES, op. cit.; MONTEIRO, 1983; FRÓES, 1986; LUNA, 1986; LA ROCQUE COUTO, 1989; GOULART, 1996; GROISMAN, 1999). Mas não é a única. Dentre outras publicações pioneiras mencionadas em pesquisas posteriores é possível apontar o trabalho de Manuel Villavicencio (1984 [1858]), empregado do governo equatoriano que publicou um livro sobre a geografia do Equador, no qual aponta que os Záparos, Anguteros, Mazanes e outras tribos do Alto Napo usavam a ayahuasca, uma droga produtora de visões, usada para

bruxaria, adivinhações e para fazer profecias (SCHULTES, op. cit., p. 12-13). E a lista de trabalhos publicados a partir da segunda metade do século XIX citados em estudos recentes se estende: Von Martius (1867); Orton (1871); Crévaux (1883); Simsom (1886); Magelli (1890); Tyler (1894); Rivet (1905, 1907); Koch-Grünberg, (1909, 1917); Karsten (1920, 1926, 1935); Reinberg (1921); Safford (1917); Rusby (1923, 1923a, 1924); Pyanert Claes (1937); Michiels e Cinquart (1926); Rouhier (1926); Fischer (1923); Barriga-Villalba (1925, 1927); Albarracín (1925), McGovern (1927); Perrot e Hamet (1927); Gagnepain (1930); Hammerman (1929,1930); Lewin, (1931, 1962); Morton (1931) entre outros (*apud* SCHULTES, op. cit.)[8].

São obras produzidas por viajantes, missionários, botânicos, antropólogos, etnólogos, etnobotânicos, farmacólogos, químicos, toxicólogos, provenientes de várias regiões das Américas e da Europa, que estiveram na região amazônica entre o final do século XIX e início do século XX. Apesar de a maior parte desses trabalhos não ocupar um papel expressivo na literatura antropológica, limitando-se a citações curtas e comentários breves e gerais, principalmente sobre os achados botânicos, taxonômicos e farmacológicos, essas publicações serviram, sobretudo, de registro histórico para as pesquisas posteriores. Segundo Schultes (op. cit., p. 29), depois de 1930, muitos pesquisadores passaram a concordar com a idéia que uma ou mais espécies de *Banisteriopsis* eram incluídas na preparação de beberagens narcóticas em várias regiões da Amazônia ocidental. Mais importante, porém, que apresentar e descrever os trabalhos pioneiros sobre a ayahuasca é notar a regularidade com que tais publicações são citadas em trabalhos recentes, mesmo que de maneira breve, servindo de registro histórico para a filiação do uso da ayahuasca enquanto parte de uma tradição de longa duração entre os povos ameríndios da Amazônia. Tradição que será reproduzida e re-significada enquanto religião e cultura pela produção acadêmica antropológica ao longo do século XX.

Como afirma Luis Eduardo Luna (2005, p. 339): “A antropologia tem sido, sem dúvida, a grande fonte no sentido de documentar o uso da ayahuasca entre os povos indígenas do Alto Amazonas”. Em um dos capítulos de sua tese, Luna (1986, p. 60) elenca, por meio de um levantamento bibliográfico, algumas das expressões do uso ameríndio da bebida: a utilização da ayahuasca para entrar em contato com o mundo dos espíritos (mundo primordial); a ayahuasca para explorar e conhecer melhor o ambiente, a fauna e a flora; a ingestão pelo xamã para diagnosticar e curar doenças; uso para adivinhação; para ajudar na caça; por fim, a ayahuasca também ocupa, segundo Luna, um papel central na vida cultural e religiosa de alguns grupos, sobretudo no que diz respeito aos aspectos mitológicos, mas

[8] Para um panorama das principais produções antropológicas sobre o uso indígena da ayahuasca, ver Luna (2005, p. 339).

também na dança, no canto e na pintura. No final de sua pesquisa o autor apresenta uma lista de setenta e dois grupos indígenas da região amazônica que fazem uso da ayahuasca[9]. Com efeito, é possível afirmar que o registro histórico de longa duração obtido através de testemunhos oculares tornou-se, na literatura antropológica, um tropos recorrente para associar definitivamente o uso da ayahuasca ao xamanismo indígena.

Nesse âmbito, o início da década de 1970 foi marcado pela publicação da coletânea *Hallucinogens and Shamanism* (HARNER [orgs.] 1973), que inclui artigos sobre o uso indígena, usos urbanos, além de uma seção voltada especificamente para a relação entre alucinógenos e xamanismo, ressaltando a importância da região amazônica como um dos poucos contextos remanescentes em que há registro do uso de alucinógenos por povos aborígenes, especialmente para as práticas xamânicas. Os artigos versam sobre diferentes questões em torno do universo xamânico, destacando os trabalhos de Kesinger (1973) sobre os Cashinahua (Kaxinawá) e Harner (1973) sobre os Jivaro, que sugerem a possibilidade de praticamente todos os membros dos grupos indígenas em questão serem capazes de atingir o estado de transe xamânico a partir do uso da ayahuasca. A coletânea tornou-se uma referência importante, principalmente para estudos posteriores que vão problematizar o papel do xamanismo nos grupos ayahuasqueiros brasileiros (LA ROCQUE COUTO, op. cit.; GROISMAN, op. cit.).

O volume XLVI do periódico *América Indígena* (1986) também pode ser considerado uma importante referência sobre o tema. Sua publicação foi resultado do simpósio *Chamanismo y uso de plantas del gênero Banisteriopsis em la hoya amazônica*, realizado em 1985 em Bogotá no XLV Congresso Internacional de Americanistas. A coletânea deu ênfase ao uso indígena da ayahuasca e principalmente ao xamanismo – tido como uma das tradições mais ricas do continente, parte integrante das manifestações do conhecimento etnobotânico indígena. Em um dos artigos, Langdon (1986) procurou demonstrar que a classificação Siona do yagé é mais complexa quando comparada à dos estudos botânicos, dependendo de uma conjunção de aspectos como os efeitos derivados do modo de preparação do vegetal e a influência das visões experimentadas. Outros trabalhos também abordam a *etnofarmacopéia*, como os artigos sobre o desenvolvimento histórico da identificação e taxonomia das

[9] Segundo Bianchi (2005, p. 322), em diversas regiões o uso da ayahuasca é por vezes totalmente desconhecido ou ocupa um lugar periférico em relação ao conjunto de práticas curativas comumente associadas ao xamanismo amazônico. "Na minha opinião, o âmbito de uso da ayahuasca abarca uma grande área uniforme, que corresponde ao sul da floresta Amazônica colombiana (aquela habitada pelos grupos Tukano) e, desta, se estende ao longo do Putumayo e do rio Amazonas, por toda zona do Ucayali. Por outro lado, na região sul, o xamanismo indígena se fragmenta em uma série de entidades autônomas, nas quais essa bebida alucinógena perde a sua centralidade" (*ibidem*: 322-323).

malpigiáceas empregadas na bebida (SCHULTES, op. cit.; GATES, op. cit.) e sobre os aditivos utilizados em seu preparo (MCKENNA, LUNA; TOWERS, 1986). Os artigos em questão empreendem uma revisão bibliográfica das principais publicações sobre a ayahuasca, incluindo trabalhos de missionários e viajantes, apresentando uma primeira tentativa de síntese da literatura sobre o tema.

Um interessante artigo de Naranjo (1986) aborda diretamente a busca pelas origens do fenômeno, no qual apresenta a área geográfica da ayahuasca, correspondente aos sistemas hidrográficos do Orinoco e do Amazonas, incluindo territórios na Venezuela, Colômbia, Equador, Peru, Bolívia e Brasil, nas quais a *Banisteriopsis* cresce em zonas de bosque e selva (*ibidem*, p. 118) [10]. Naranjo afirma que não há dados certos sobre os primórdios do uso cerimonial da ayahuasca, mas procura em descobertas arqueológicas indícios de sua utilização no período pré-colombiano. Segundo o autor, foram descobertos objetos ornamentados datando do período de 300 a.C. a 500 d.C. que seriam vasos cerimoniais para beber ayahuasca. No entanto, é possível afirmar que não existe nenhum indício arqueológico ou outro tipo de evidência que comprove definitivamente a utilização da ayahuasca em épocas pré-colombianas (Bianchi, 2005, p. 319).

Assim, dentre os principais temas abordados pela literatura antropológica entre as décadas de 1970 e 1980, é possível apontar as pesquisas sobre o xamanismo e seu papel para a Amazônia ameríndia, estudos etnobotânicos, as investigações sobre os diferentes usos da bebida, o tema da cura e dos processos terapêuticos, além das primeiras revisões bibliográficas contemplando não só a produção acadêmica, mas trabalhos de missionários e viajantes. Estes temas, por sua vez, integram uma atualização do registro histórico de uma tradição indígena do uso da ayahuasca na região amazônica. Deste modo, a concepção de uma tradição originária de longa duração associada ao uso indígena, consolidada pela produção acadêmica principalmente a partir da segunda metade do século XX, servirá como um referencial importante para as produções sobre os usos da ayahuasca no Brasil a partir da década de 1980.

1.2. Os *Vegetalistas* e o curandeirismo amazônico

> Além do uso indígena, associado ao xamanismo, outra modalidade de consumo deste cipó é a do vegetalismo, uma forma de medicina popular à base de alucinógenos vegetais, cantos e dietas. Os vegetalistas são

[10] Para Harner (op. cit., p. 1), não está claro se os índios que habitam todas essas áreas fizeram ou fazem uso da ayahuasca.

> curanderos (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas (LUNA, 1986), ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano. (LABATE, 2004, p. 65).

Segundo o antropólogo Luis Eduardo Luna (1986), *vegetalista* é como se autodenominam os praticantes de um conhecimento baseado principalmente no uso de plantas para finalidades curativas. O termo diz respeito à origem do conhecimento desses agentes, que vem diretamente do espírito de determinadas plantas. Os *vegetalistas* não integram uma comunidade, tribo, ou grupo étnico, mas fazem parte da população mestiça[11] da Amazônia. Os *vegetalistas s*ão tratados pela literatura como herdeiros diretos do xamanismo amazônico étnico, que tem como um de seus elementos centrais o uso de substâncias psicoativas em suas práticas, principalmente o uso da ayahuasca[12].

Os estudos sobre o *vegetalismo* são poucos e relativamente recentes. A obra da antropóloga Marlene Dobkin de Rios, *Visionary vine: psychedelic healing in the peruvian amazon* (1972), dedicada ao estudo das práticas de ayahuasqueiros em Belén, uma favela no sul da cidade de Iquitos, é uma das primeiras publicações sobre o tema. Dobkin de Rios apresenta dados históricos sobre Iquitos e faz uma leitura sociológica de Belén, descrevendo a utilização da ayahuasca nos centros urbanos do Peru como uma elaboração cultural na forma de medicina *folk*. A autora descreve as sessões de ayahuasca, discute os conceitos de doença e bruxaria entre seus informantes, apresenta vários casos de pacientes sofrendo de infortúnio, e discute o papel da ayahuasca na cura e na psicoterapia, fornecendo um dos primeiros registros acadêmicos detalhados sobre esse conjunto de práticas e sobre esse agente chamado *vegetalista*.

Dentre as principais características das práticas *vegetalistas*, apresentadas por Luna (op. cit.) no livro *Vegetalismo – shamanism among the mestizo population of the peruvian amazon*, é possível citar: o uso de plantas psicotrópicas, principalmente de plantas mestras (plant-teachers) que possuem espíritos pelos quais aprendem sua medicina, recebem seus cantos mágicos e melodias, adquirem conhecimento, entram em contato com o espírito de plantas, animais e seres humanos, aplicando seu conhecimento para o diagnóstico e cura de doenças. Via de regra, passam por processos de iniciação xamânica que envolvem dietas, abstinência sexual, entre outras prescrições. De acordo com Luna, algumas dessas práticas

[11] O temo *mestizo* apresenta certa semelhança com o *caboclo* amazonense. Segundo Luna (op. cit., p. 15), não se trata de um termo com implicações raciais, mas uma categoria cultural e social.

[12] Segundo Luna (op. cit., p. 32), existem *vegetalistas* que não empregam a ayahuasca em suas práticas, mas são especialistas em outros tipos de ervas, como o *tabaquero*, o *palero*, o *camalonguero*.

foram registradas por Métraux (1944) entre os Apinayes, Conibos e Yaruros, grupos indígenas da Amazônia. O autor também dialoga com Mircea Eliade (1998 [1964]) e sua descrição do xamanismo siberiano e sul-americano em *O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase.*

A pesquisa de Luna baseou-se principalmente nas práticas xamânicas de indivíduos localizados nas províncias de Iquitos e Puccalpa na Amazônia peruana. Apesar de ter lidado com poucos informantes o autor julgava estar diante de uma antiga tradição mestiça que engloba toda Amazônia, não se limitando ao Peru, mas se estendendo pelo Equador, Brasil, Colômbia, Venezuela e Bolívia. De acordo com o antropólogo, os *vegetalistas*, que não são bem vistos perante autoridades governamentais, gozam de um certo prestígio perante as populações locais, contribuindo para a assistência médica nas zonas rurais e urbanas:

> São eles representantes de uma tradição xamânica de idade imprecisa, que além dos amazônicos, tem também claros componentes andinos e cristãos, estes últimos procedentes em grande parte da reformulação popular de doutrinas difundidas por missionários de ordens religiosas. (LUNA, 2004 [2002], p. 183).

Ao inserir o *vegetalismo* em um conjunto de processos históricos mais abrangentes, concernentes à colonização européia na América do Sul e ao plano de fundo religioso da Amazônia peruana que englobou as atividades missionárias espanholas jesuítas e franciscanas nos séculos XVII e XVIII, o autor descreve o fenômeno como uma forma de religiosidade amazônica próxima a um catolicismo *folk*, que incorpora elementos advindos da atividade missionária a partir de suas próprias tradições[13]. Deste modo, o *vegetalismo* é descrito como um fenômeno religioso que se apresenta não como dogma ou doutrina, mas como uma prática, uma forma de interpretação e de inspiração (LUNA, op. cit., p. 15). Faz parte, segundo o antropólogo, de um processo histórico atrelado à transição para o mundo urbano, no qual alguns elementos do uso indígena, principalmente do conhecimento etnobotânico e do xamanismo amazônico, foram apropriados em uma chave cristã e re-significados enquanto

[13] Luna pauta-se em trabalhos sobre a religiosidade na região amazônica como o estudo de Eduardo Galvão (1955), que analisa o papel da vida religiosa para a estrutura social de uma pequena comunidade amazônica com o nome fictício de Itá, na década de 1940. Além de apresentar elementos presentes na religiosidade cabocla, como o catolicismo popular ibérico, as crenças ameríndias e africanas, Galvão descreve as fraternidades religiosas, as práticas de pajelança e o impacto das mudanças sócio-econômicas para a vida religiosa das comunidades amazônicas nas primeiras décadas do século XX.

práticas curativas[14]. Nesse sentido, o fenômeno não é mais parte integrante de uma coletividade étnica, mas se encontra disperso no tecido social. Ainda assim, o autor procura projetar o fenômeno religioso do *vegetalismo* sobre a geografia de um grupo coeso destacando o uso do castelhano, um difuso complexo cultural do Alto Amazonas, além das frequentes trocas de informações entre curandeiros[15].

Em linhas gerais, o *vegetalismo* é caracterizado pela produção antropológica como um fenômeno que é herdeiro direto de um uso indígena da ayahuasca, ligado principalmente aos usos xamânicos e às práticas terapêuticas de cura e diagnóstico de doenças, porém, que incorpora um conjunto de práticas religiosas advindas do contexto histórico de colonização da Amazônia com fortes influências do catolicismo popular. Nesse sentido, o *vegetalismo* é projetado enquanto fruto das trocas e negociações instauradas pela atividade colonial, principalmente a partir da exploração da borracha em algumas regiões da Amazônia. Como descreve Bianchi (2005, p. 323):

> Este xamanismo, apesar de enfatizar as próprias origens indígenas e o mundo da floresta, distingue-se por apresentar uma estrutura de aprendizado mais rigorosa e definida. A consolidação de tal estrutura, por sua vez, coincide com a caracterização do xamã como agente terapêutico comunitário e, provavelmente, responde às novas exigências que se instauraram – tanto nos grupos nativos, quanto naqueles mestiços –, com o surgimento de novas aglomerações estáveis.

Há, portanto, uma associação direta por parte da literatura acadêmica entre a emergência de uma nova modalidade de "xamanismo da ayahuasca" e os processos sócio-econômicos que estimularam complexas dinâmicas sociais nas cidades amazônicas. Na acepção de Bianchi, a urbanização propiciou a emergência desses ayahuasqueiros, cujas práticas centraram-se em um dos elementos principais do uso indígena da ayahuasca, a cura:

> [...] o percurso da civilização e modernização favoreceu o surgimento, a partir da época da borracha até os dias de hoje, de um xamanismo extremamente homogêneo, centralizado no exercício da atividade terapêutica. Por outro lado, onde foi menor a influência do processo de civilização, nas áreas indígenas mais tradicionais, o xamanismo perde sua uniformidade, e as suas características se diversificam em múltiplos aspectos; aqui predominam os sentidos ecológicos sobre os terapêuticos. (*ibidem*, p. 325).

[14] É necessário ressaltar que o processo de urbanização descrito pelos autores diz respeito principalmente às transformações nas relações sócio-econômicas e na forma de organização social das cidades amazônicas do início do século XX, ao invés de uma expressiva mudança infra-estrutural em termos de urbanização.

[15] Luna chega a mencionar a hipótese de uma rede de *vegetalistas* trocando conhecimentos e práticas.

Bianchi segue os passos de Dobkin de Rios (op. cit.), argumentando que o uso da ayahuasca como forma de interação social foi perdendo sua centralidade ao atingir os centros urbanos amazônicos. De fato, Dobkin de Rios associa a utilização da bebida na periferia de grandes cidades do Peru como Iquitos às práticas terapêuticas populares, enquanto elemento importante medicina *folk*:

> Comparado com os primeiros relatos do uso da ayahuasca, o curandeirismo mestiço com o cipó passou por transformações importantes. Na floresta tropical, tribos reclusas de índios tomavam ayahuasca em rituais festivos ou então limitavam seu uso ao xamã. Isso virtualmente desapareceu nas atividades citadinas. No entanto, apesar da mistura superficial da medicina do século vinte nos sistemas de cura *folk*, a ayahuasca permaneceu um elemento importante nas práticas curativas *folk*. (DOBKIN DE RIOS, op. cit., p. 47, tradução minha).

A partir desse breve percurso por algumas obras que tematizam os *vegetalistas* e suas práticas, é possível indicar que o fenômeno é projetado como fruto das exigências instauradas a partir da colonização amazônica e do intenso regime de trocas, circulações e negociações intensificado a partir da exploração da borracha. Deste modo, o *vegetalismo* é abordado na produção antropológica sobretudo como fenômeno cultural e religioso, a partir do prisma do encontro da tradição xamânica ameríndia com as crenças e práticas religiosas populares, encontro impulsionado pelas pressões sócio-econômicas do processo de urbanização da Amazônia, tornando-se uma instância de práticas terapêuticas populares nas periferias dos centros urbanos. O *vegetalista* emerge na literatura acadêmica, portanto, como um novo personagem urbano, um terapeuta popular com sua clientela, um curandeiro local cuja má fama junto às autoridades locais destoa quando comparada ao respaldo por parte da parcela da população que procura seus serviços.

Assim como os estudos sobre o uso indígena da ayahuasca, as pesquisas sobre os *vegetalistas* produzidas a partir da década de 1970 tornaram-se referência para os estudos pioneiros sobre os grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, principalmente para pesquisas que resgatam suas origens históricas (GOULART, 1996), bem como as que enfocam o papel do xamanismo amazônico nas configurações que o fenômeno assume no Brasil (COUTO, op. cit.; MACRAE, 1992; CEMIN, 1998; GROISMAN, 1999). Deste modo, as práticas *vegetalistas* integram, junto com os usos indígenas da ayahuasca, alguns dos elementos recorrentes nas análises sobre a reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil que emerge nos anos 1980 a partir do desenvolvimento das primeiras pesquisas sobre o Santo Daime, e, na década de 90, sobre a União do Vegetal e a Barquinha.

1.3. As religiões ayahuasqueiras brasileiras

> Embora em vários países da América do Sul, tais como Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador, haja uma tradição de consumo da ayahuasca por xamãs e vegetalistas, curiosamente é somente no Brasil que se desenvolvem religiões de populações não-indígenas que fazem uso desta bebida. Estas religiões, a exemplo dos casos da religião do Buiti do Gabão (que utiliza a Iboga, *Tabernanthe iboga*) e da *Native American Church* no México e nos EUA (que faz uso do peiote, *Lophopora wiliamsii*), reelaboram as antigas tradições dos sistemas locais a partir de uma releitura influenciada pelo cristianismo. Esta releitura, no caso brasileiro, é formulada por meio da herança de consumo da ayahuasca pelos sistemas de curandeirismo amazônicos e do catolicismo popular, bem como de outras fontes: a tradição afro-brasileira, o espiritismo kardecista e o esoterismo de origem européia (sobretudo via o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento). (LABATE, 2004, p. 65).

Está indicado no livro *Religiões ayahuasqueiras: uma balanço bibliográfico* (LABATE, ROSE; SANTOS, 2008, p. 23) que a "categoria antropológica" *religiões ayahuasqueiras brasileiras* apareceu pela primeira vez em *O uso ritual da ayahuasca* (LABATE E ARAÚJO, 2002), referindo-se aos movimentos religiosos de origem brasileira que têm como uma de suas bases o uso ritualizado da ayahuasca: Santo Daime, União do Vegetal (UDV) e Barquinha, em suas diferentes vertentes[16]. Em sua tese, Goulart (2004) apresenta uma reflexão sobre a gênese da categoria. De acordo com a antropóloga, a expressão *religiões da ayahuasca* ou *ayahuasqueiras* foi inspirada em categorias e definições dos próprios membros dos grupos em questão:

> Afinal, independentemente da *linha* ou da divisão à qual pertencem, todas estas religiões se definem a partir do uso da ayahuasca, ou seja, é assim que elas se auto-identificam, como também identificam umas às outras. Simultaneamente, é como *religiões da ayahuasca* que elas são imediatamente conhecidas por demais grupos religiosos e na sociedade mais ampla. Trata-se, portanto, de um termo que expressa o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre estas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos. (*ibidem*, p. 8).

Goulart (*ibidem*) reconhece, contudo, que trata-se principalmente de uma categoria analítica, podendo não coincidir com a perspectiva dos membros dos grupos. De fato, como indicam os resultados de seu trabalho etnográfico, os integrantes desses grupos geralmente enfatizam em seus relatos as fragmentações e as diferenças entre eles e não os elementos em

[16] Encontrei uma referência anterior da categoria na dissertação de mestrado de Beatriz Caiuby Labate (2000) sobre as novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos.

comum. Em um esforço por compreender a construção da categoria na literatura acadêmica, farei um recuo até os primeiros trabalhos sobre o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, com objetivo de mapear alguns elementos centrais no debate que contribuíram para sua associação a uma tradição ayahuasqueira comum. A maior parte das pesquisas mencionadas são trabalhos sobre o Santo Daime, porém, faço um esforço para contemplar a literatura sobre a Barquinha e a UDV.

A escolha deve-se principalmente ao número de publicações e à circulação dos trabalhos no debate acadêmico. Com efeito, a bibliografia acadêmica específica sobre os grupos do Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha produzida ao longo das décadas de 1980 e 90 pode ser sintetizada em: sete dissertações (SILVA, 1983; COUTO, 1989; GROISMAN, 1991; GUIMARÃES, 1992; DIAS JR., 1992; PELAEZ, 1994; GOULART, 1996), duas teses (CUNHA, 1995; CEMIN, 1998) e três livros sobre o Santo Daime (FRÓES, 1986; MACRAE, 1992; GROISMAN, 1999), a maioria produzida por antropólogos; três dissertações tematizando a União do Vegetal (ANDRADE, 1995; BRISSAC, 1999; LUZ, 1999); e uma dissertação sobre a Barquinha (ARAÚJO, 1997) publicada posteriormente (ARAÚJO, 1999); além da dissertação de Soibelman (1995) que compara os três grupos.

O levantamento bibliográfico que empreendi apontou um crescimento substancial no número de pesquisas entre 2000 e 2010, período em que foi produzido quase o dobro de estudos em relação às duas décadas anteriores[17]. Não obstante o aumento nas pesquisas que abordam a Barquinha e a União do Vegetal, o objeto a partir do qual foi desenvolvida a maior parte das pesquisas continua sendo o Santo Daime. Partindo desse material, apresento a seguir uma análise de temas e argumentos recorrentes em algumas das principais produções acadêmicas que contribuíram para a construção da filiação do uso da ayahuasca no Brasil a uma tradição de longa duração que remete ao uso ameríndio da ayahuasca.

O contexto sócio-econômico amazônico

Um elemento central no debate acadêmico sobre as origens históricas do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal – como no caso do *vegetalismo* – diz respeito aos processos sócio-econômicos, frutos da ocupação promovida pela extração da borracha no final do século XIX, e intensificados a partir da urbanização da região amazônica. A primeira pesquisa desenvolvida no Brasil sobre o fenômeno, a dissertação de Clodomir Monteiro da Silva

[17] Dados referentes às pesquisas nas áreas das ciências humanas.

(1983), argumenta que o Santo Daime é fruto de um deslocamento que ocorreu na Amazônia, de uma transição do rústico para o urbano. Monteiro da Silva define o Santo Daime como um culto que responde a necessidades e pressões do contexto macro-social amazônico, cuja origem está ligada aos grupos expulsos dos seringais que se deslocam para os centros urbanos atraídos pela frente de ocupação capitalista. Contudo, o Santo Daime é também um *rito de transcendência e despoluição*, uma forma pela qual o grupo transforma suas relações sociais, construindo novas formas de coletivização, integrando aspectos que vão da subsistência material à transcendência espiritual. O autor argumenta que os Sistemas de Juramidam[18] fazem parte da história e estrutura ecológico-cultural da Amazônia, apresentando a permanência de traços ligados às populações rústicas e indígenas, enriquecidos com elementos da recente cultura urbana.

A relação entre o Santo Daime e as transformações no contexto sócio-econômico amazônico também é abordada na dissertação de Goulart (1996). A autora relaciona o surgimento do Santo Daime a um conjunto de mudanças ocorridas no mundo rural brasileiro, momento em que se consolidava no país uma nova conjuntura sócio-cultural marcada por uma intensificação dos processos de urbanização e industrialização e pela implementação de novos padrões de conduta. Dialogando com o estudo de Eduardo Galvão sobre a religiosidade popular no baixo amazonas (op. cit.), os estudos sobre messianismo de Maria Isaura Pereira de Queiróz (1976), dentre outros, Goulart procura atrelar a emergência do Santo Daime a transformações sociais mais amplas, como a desagregação da exploração da borracha, a mudança na organização social dos seringais, o deslocamento de grandes contingentes para as cidades e a intensificação do processo de urbanização. Para Goulart, algumas características centrais do período de surgimento do Santo Daime fazem parte de um processo histórico mais amplo de reelaboração de alguns elementos presentes nos *sítios* e *freguesias*[19] amazônicas descritas por Galvão, como as práticas de mutirão, de compadrio e as festas para os santos católicos:

> Na verdade, a linha do Mestre Irineu – e, mais tarde, as subsequentes "Barquinha" e "União do Vegetal" – exprime uma forma de religiosidade em

[18] Segundo Groisman (*ibidem*), os *Sistemas de Juramidam* englobam o conjunto de vertentes ligadas a Raimundo Irineu Serra e ao Santo Daime. Raimundo Irineu Serra, também é conhecido entre os membros do Santo Daime como *Chefe Império Juramidam*.

[19] Segundo Galvão (1955, p. 2): "A *freguesia* é o conjunto de seringueiros ou roceiros que trabalham para um mesmo patrão, cujas barracas ou tapiris ocupam determinada *área* ou *situação*. O *sítio* é a denominação mais comum para o conjunto de roceiros. Entre os seringueiros as habitações ficam distantes umas das outras ao longo de um igarapé. As barracas de roceiros são agrupadas tal como num povoado".

> maior sintonia com as transformações do velho mundo rural amazônico e, de um modo geral, com as mudanças que, principalmente a partir da década de trinta, vão instaurar uma nova realidade sócio-econômica no país. A emergência desta religião se relaciona, então, a uma reorientação da cultura popular frente à nova realidade mencionada. (GOULART, op. cit., p. 19).

Com efeito, o tema das transformações na vida amazônica, atreladas principalmente à formação dos seringais e do contato da cultura seringueira com a indígena assume um papel importante na literatura acadêmica. As primeiras pesquisas sobre a Barquinha (ARAÚJO, 1999) e a UDV (HENMAN, 1986; ANDRADE, 1995; BRISSAC, 1999) não deixam de apontar a importância dos nordestinos migrantes e da população cabocla, especialmente daqueles que se empregaram na extração da borracha, por travarem contato com grupos indígenas nos primeiros momentos da ocupação amazônica, fator determinante para a transmissão e disseminação do uso da ayahuasca entre a população urbana:

> Nesta região [Amazônia ocidental, na fronteira entre Bolívia e Peru], diversas sociedades indígenas – tais como os Campa, Culina e Caxinauá – faziam o uso ritual da bebida principalmente através de seus xamãs, que eram os responsáveis pelo contato com o mundo sobrenatural perante a comunidade. Esse conhecimento sagrado foi passado para os caboclos, e desses para os fundadores das doutrinas do Santo Daime e da União do Vegetal. (ARAÚJO, op. cit., p. 32).

De fato, as pesquisas em questão apresentam indícios importantes sobre a relevância do contexto sócio-econômico amazônico e do papel que o contato entre o índio e o caboclo assume na reconstituição histórica do fenômeno enquanto movimento de circulação de crenças, práticas e de elaboração de novas modalidades de consumo da ayahuasca[20]. Esse plano de fundo histórico é um dos pontos centrais para a consolidação no debate acadêmico de uma origem comum entre as *religiões ayahuasqueiras*.

As *matrizes culturais* das *religiões ayahuasqueiras*

Nesse cenário de intensas transformações do mundo amazônico, um conjunto de elementos ganhou atenção especial nas pesquisas sobre o Santo Daime, a Barquinha e a UDV, consolidando na literatura acadêmica a projeção de um conjunto de matrizes culturais das

[20] "E assim os seringueiros, na medida em que mantiveram uma troca de experiência com os indígenas, 'funcionaram' como um elo de ligação entre indígenas e 'civilizados'. Em virtude dessa experiência específica foi possível a existência do chá no contexto dos 'civilizados', formando-se assim a Religiosidade Cabocla, cujos principais representantes são o Santo Daime, fundado pelo mestre Raimundo Irineu Serra, no Acre, e a União do Vegetal, fundada pelo mestre José Gabriel da Costa, em Rondônia." (ANDRADE, 1995, p. 119).

quais os grupos são herdeiros, cada qual com sua particularidade. De fato, é comum encontrar em trabalhos antropológicos referências aos principais elementos que compõem as matrizes culturais das *religiões ayahuasqueiras*, a saber: a tradição indígena, principalmente o xamanismo amazônico; o cristianismo, representado pelo catolicismo popular; o espiritismo kardecista; elementos afro-brasileiros; e elementos do esoterismo europeu (FRÓES, 1986; HENMAN, 1986; MACRAE, 1992; GOULART, 1996, 2004; ARAÚJO, 1997; CEMIN, 1998; BRISSAC, 1999; GROISMAN, 1999; LABATE, 2002, 2004; LUNA, 2002; ROSE, 2005; ALVES JR., 2007).

É consenso na literatura acadêmica sobre o Santo Daime[21] que todas essas matrizes estão presentes em suas origens, porém com intensidades diferentes. O xamanismo[22] é sem dúvida um dos elementos mais destacados. Monteiro da Silva (1983) insere o Santo Daime no contexto de práticas xamânicas amazônicas; La Rocque Couto argumenta que o ritual daimista consiste em um *xamanismo coletivo*, no qual todo membro do grupo seria um xamã em potencial; Groisman (1991; 1999) desenvolve a noção de *práxis xamânica*, segundo a qual práticas xamânicas são reelaboradas como parte do repertório e da cosmologia daimista, não configurando, contudo, um sistema de conhecimento definido; o trabalho de MacRae (1992) aborda as aproximações e rupturas entre o xamanismo *vegetalista* e o Santo Daime; Cemin (1998) insere o Santo Daime enquanto parte de uma tradição xamânica ayahuasqueira, analisando o xamanismo daimista a partir da prática de excorporação, caracterizada na literatura acadêmica principalmente pelo "vôo xamânico" (ELIADE, op. cit.).

O pólo do catolicismo popular foi mais aprofundado na dissertação de Goulart (op. cit.). A antropóloga aponta uma filiação do Santo Daime a duas grandes tradições: *vegetalismo amazônico* e o catolicismo popular (LABATE: 2004 [2002], p. 236). Como apontei anteriormente, para Goulart, o *culto do Santo Daime*, rompe com uma antiga tradição de uso do chá, inaugurando um novo modelo de consumo da ayahuasca que só pode ser

[21] Apesar de me referir aos grupos do Santo Daime em geral, é necessário apontar que a maioria das pesquisas foram realizadas junto ao CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), dissidência fundada por Sebastião Mota de Melo na década de 1970. O CEFLURIS foi responsável por introduzir o Santo Daime no sudeste e centro-oeste do Brasil na década de 1980. Também é associado na literatura acadêmica às noções de *sincretismo* (DIAS, 1992; GUIMARÃES, 1992; MACRAE, 1992) e *ecletismo* (GROISMAN, op. cit.), sendo caracterizado como mais permeável a influências de outros elementos culturais e religiosos.

[22] As referências que emergem ao longo do debate sobre o xamanismo e o Santo Daime são variadas, englobando desde os trabalhos etnológicos de Kesinger (op. cit.), Harner (op. cit.), Langdon (op. cit.), as pesquisas de Luna (op. cit.) e Dobkin de Rios (op. cit.) sobre o *vegetalismo* peruano, os apontamentos de Mircea Eliade (1998 [1964]) sobre o xamanismo, entre outras obras. Não há, portanto, um referencial teórico definido na literatura acadêmica para o tema do xamanismo, no entanto, alguns trabalhos são mencionados com maior frequência que outros.

entendido a partir de um quadro mais amplo de profundas mudanças na cultura rústica brasileira. Nesse novo modelo, o catolicismo popular, expresso principalmente nas práticas de devoção aos santos católicos, aparece como um dos elementos centrais, ponto de partida para as formas que vão assumir as cerimônias, bem como para a elaboração do calendário ritual do Santo Daime.

Em um estudo comparativo, MacRae (2000) analisou as heranças kardecistas e umbandistas no Santo Daime. O ponto de partida é o conceito desenvolvido por Cândido Camargo para analisar os pólos mediúnicos espíritas e umbandistas: *continuum mediúnico* brasileiro religioso. De acordo com MacRae, as concepções de evolução espiritual, carma, reencarnação, doutrinação de espíritos, presentes no Santo Daime, o aproximam mais do pólo kardecista do *continuum mediúnico* do que o umbandista. Vale lembrar que outros estudos apontaram a presença de alguns elementos kardecistas como as noções de *carma*, *merecimento*, *eu inferior* e *eu superior* na perspectiva dos adeptos do Santo Daime (COUTO, op. cit.; GROISMAN, op. cit.; PELAEZ, 1994).

Poucos estudos adentram a interface com as tradições esotéricas, que remetem, sobretudo, ao *Circulo Esotérico da Comunhão do Pensamento*[23], ao qual Raimundo Irineu Serra, fundador do Santo Daime, foi filiado durante algum tempo. A ligação e o posterior rompimento com Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento são analisados por Goulart (1996) e Cemin (1998). De acordo com Goulart (1996, p.162), alguns elementos presentes nos "trabalhos" de Santo Daime, como as orações "Consagração do aposento" e "Chave de harmonia", e a adoção dos quatro lemas básicos do Círculo Esotérico, "harmonia, amor, verdade e justiça", são indicativos de uma forte relação entre o Santo Daime e alguns princípios do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento.

Devido a pouca quantidade de estudos, a matriz africana também é difícil de ser traçada. Em um esforço por aprofundar a relação entre práticas afro-brasileiras e as origens do Santo Daime, Labate e Pacheco (2004 [2002]) foram ao nordeste, no município de São Vicente Ferrer, terra natal de Raimundo Irineu Serra, em busca das *matrizes maranhenses* do Santo Daime. No artigo, os autores apontam algumas aproximações entre elementos do grupo

[23] O *Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento* foi fundado pelo português Antonio Olívio Dutra em 1909, na cidade de São Paulo. Adotando como lema as palavras Harmonia, Amor, Verdade e Justiça, sua doutrina apoiou-se inicialmente nas obras do americano Prentice Mulford, autor do livro *Nossas Forças Mentais*, em Elifas Levi, pseudônimo do francês Alfonso Luis Constant, autor de textos importantes para estudiosos da magia em tempos modernos, e, posteriormente, em Swami Vivekananda, cujos escritos foram importantes para a difusão da filosofia hindu. (MACRAE, 2000, p. 24).

fundado pelo mestre Irineu e manifestações típicas do Maranhão, como o *tambor de mina*, a *pajelança* e a *festa do Divino Espírito Santo*.

No caso da Barquinha, o antropólogo Wladimyr Sena Araújo (op. cit., p. 74) destaca as características do xamanismo indígena, da umbanda, do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento e do catolicismo popular. Segundo Sena Araújo, a base doutrinal da Barquinha é cristã, estando ligada ao catolicismo popular e à devoção aos Santos, como São Francisco do Canindé. No entanto, a umbanda aparece como um elemento central, principalmente a partir das práticas de incorporação e dos atendimentos destinados à aplicação de passes. O autor apenas menciona o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, porém, sem apresentar nenhuma herança específica da instituição nas práticas da Barquinha. O xamanismo indígena completa o *quadro religioso* apresentado por Sena Araújo, na medida em que foi dele que os caboclos e também os fundadores das religiões amazônicas que utilizam ayahuasca obtiveram parte de seus ensinos (*ibidem*, p. 85-87). É possível afirmar que, na literatura antropológica, dos três grupos, a Barquinha é apresentada como a que recebe maior influência da umbanda (GOULART, op. cit.; Labate, op. cit.):

> Aí convivem a ingestão do Daime e a incorporação de entidades espirituais, que expressam os três planos cosmológicos: o astral, a terra e o mar. O plano do astral é considerado o mais elevado, povoado por entidades com maior grau de luz, tais como São Francisco das Chagas, São Sebastião e São José. Nos planos da terra e do mar, há entidades com menor grau de luz – encantados como caboclos, pretos-velhos e índios, bem como sereias, golfinhos, polvos, cobras d´água, príncipes e fadas, entre outros. As entidades, como se vê, são próximas do panteão umbandista e também expressam a influência nordestina e amazônica. (*ibidem*).

No primeiro artigo publicado sobre a União do Vegetal, Henman (1986, p. 220) aponta a UDV como uma recém-chegada no processo histórico de complementação do uso indígena da *Oasca* por práticas kardecistas, protestantes, elementos do folclore católico barroco e do animismo neoafricano, em um processo de sincretismo religioso. Ao contrário de Henman, Andrade (1995) nega que a União do Vegetal possua um caráter sincrético. Segundo o autor, a UDV apresenta uma tendência à unificação e uma estreita ligação com o kardecismo (*ibidem*, p. 152). Andrade descreve a União do Vegetal enquanto um fenômeno de *religiosidade cabocla* associado à herança indígena – que remete tanto a um imaginário mítico incaico quanto ao xamanismo praticado pelos *vegetalistas* –, enraizada na cultura amazonense. Para o autor, "tanto a doutrina da União do Vegetal quanto a do Santo Daime são 'formas cristianizadas' da tradição xamânica" (*ibidem*, p. 126). Assim, mesmo negando o caráter sincrético o autor reconhece as heranças indígenas, cristãs e kardecistas. Em sua dissertação,

Brissac (1999, p. 10) afirma que a União do Vegetal articula elementos do catolicismo popular, do xamanismo amazônico, do espiritismo kardecista e dos cultos afro-brasileiros.

Essa breve passagem por algumas das principais obras sobre o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, possibilita apontar a recorrência com que os elementos indígenas, cristãos, espíritas, africanos e esotéricos são abordados nas análises sobre as origens históricas dos grupos. De fato, a ênfase dada pela literatura acadêmica a esse conjunto de elementos é um dos pontos fundamentais para a inclusão dos três grupos em uma mesma *tradição religiosa* (GOULART, 2004, 11), em *uma matriz comum* (LABATE, op. cit., p. 83). Contudo, o contexto sócio-econômico e os elementos que compõem a matriz cultural não são os únicos eixos em que a literatura acadêmica concebe os grupos em questão enquanto integrantes de uma mesma tradição religiosa não-indígena de uso da ayahuasca. Com efeito, é necessário empreender uma análise biográfica, um recuo a partir da literatura acadêmica pela trajetória de vida dos fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, para completar essa breve passagem pela reconstituição histórica das *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Um recuo biográfico: a trajetória de vida dos mestres Irineu, Daniel e Gabriel

Farei agora um breve e resumido recuo biográfico pela trajetória de vida de Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos e José Gabriel da Costa, fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, respectivamente. As histórias de vida construídas a seguir são baseadas somente na literatura acadêmica[24]. Muitos dos trabalhos consultados apresentam trechos de entrevistas e relatos de adeptos, amigos e contemporâneos aos fundadores dos grupos em questão. Nesse sentido, é comum encontrar pequenas – às vezes grandes – discrepâncias entre os dados apontados sobre a vida desses homens, contudo, não pretendo concentrar-me nos detalhes, mas nas regularidades, nos elementos recorrentes apresentados nas pesquisas, de modo a buscar subsídios para compor a parte biográfica do quadro das *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

[24] As trajetórias de vida de Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos e José Gabriel da Costa, são reconstituídas a partir das pesquisas de MONTEIRO DA SILVA, 1983; FRÓES, 1986; LA ROCQUE COUTO, 1989; MACRAE, 1992, 2000; ANDRADE, 1995; GOULART, 1996; CEMIN, 1998; ARAÚJO, 1999, 2004 [2002]; BRISSAC, 1999, 2004 [2002]; LABATE & PACHECO, 2004 [2002].

Mestre Irineu

Raimundo Irineu Serra, negro, maranhense, filho de ex-escravos, nasceu dia 15 de dezembro de 1892 no município de São Vicente Ferrer. Pouco se sabe sobre sua infância até a sua mudança para o Acre em 1912, passando antes por Belém e Manaus. Chegou em Xapuri (AC) com aproximadamente vinte anos, integrando o movimento migratório de nordestinos para trabalhar na extração do látex. Dois anos depois mudou-se para Brasiléia para trabalhar nos seringais, onde residiu por três anos e, posteriormente, transferiu-se para Sena Madureira, lá permanecendo também por mais três anos. Nessa época, trabalhou na "Comissão de Limites e Fronteiras", órgão federal encarregado da delimitação das fronteiras do Acre com o Peru e a Bolívia (FRÓES, op. cit., p. 31-32). Nos anos que passou trabalhando na floresta amazônica, aprofundou seu conhecimento sobre a população cabocla local, bem como teria travado contato com os grupos indígenas Caxinawá brasileiros e peruanos (MACRAE, 1992, p. 61).

É nesse período que é atribuído o primeiro contato de Raimundo Irineu Serra com a ayahuasca. Não se sabe ao certo em que condições ocorreu o episódio. Dentre os relatos recolhidos por antropólogos, o mais recorrente refere-se a um ayahuasqueiro peruano com quem Irineu teria tomado a bebida, a convite de seus conterrâneos, os irmãos Antonio e André Costa (MACRAE, 1992; GOULART, 1996). Segundo Fróes (op. cit., p. 32), contudo, Irineu teria aprendido a usar a ayahuasca com índios peruanos, tendo os irmãos Costa como companheiros de iniciação[25].

Em um dos primeiros contatos de Irineu com a ayahuasca, Antonio Costa lhe disse que tinha uma mensagem de uma senhora chamada Clara que lhe acompanhara desde o Maranhão, dizendo para ele tomar a bebida no fim de semana seguinte (COUTO, op. cit., p. 49-50). Pouco depois de tomar a bebida, teve uma visão de uma senhora ao olhar para a lua. Essa senhora que se apresentou como a Virgem da Conceição, também identificada como a *Rainha da Floresta*, disse a Irineu que tinha uma missão para lhe entregar, mas que antes ele deveria se preparar realizando uma dieta de oito dias tomando ayahuasca, somente se alimentando de macaxeira insossa e água, não podendo ver nem se aproximar de mulher. A *iniciação* do mestre Irineu tornou-se um evento paradigmático para a literatura antropológica,

[25] Goulart (op. cit.) dedica um capítulo de sua dissertação para analisar a história do encontro do mestre Irineu com a ayahuasca, enquanto um mito fundador do Santo Daime. A autora procura demonstrar, a partir das diferentes versões sobre o primeiro contato de Irineu com a ayahuasca, como os aspectos históricos relacionados a uma trajetória de vida e a uma biografia assumem contornos míticos.

um dos principais pontos para as comparações com o xamanismo amazônico e principalmente com o *vegetalismo*, cujas características arroladas pelas pesquisas apontam a recorrência dos períodos de iniciação, caracterizados por dietas alimentares e interditos sexuais (COUTO, 1989; MACRAE, 1992).

Ainda na década de 1910, participou do *Círculo de Regeneração e Fé*, fundado pelos irmãos Costa, porém, devido a divergências com membros do grupo veio a desligar-se. Segundo Cemin (1998: 189), os registros apontam o período de 1912 a 1920 como a fase de seu processo iniciático, em um primeiro momento ligado ao *Círculo de Regeneração e Fé*, e, posteriormente, independente. Em 1920, Irineu Serra se mudou para Rio Branco deixando a atividade de seringueiro para ingressar na antiga Guarda Territorial[26], onde permaneceu até 1932, dando baixa na condição de cabo (FRÓES: op. cit.: 37). A partir de 1932, passa a dedicar-se à agricultura, em área de posse, na Vila Ivonete, colocação seringueira que posteriormente transformou-se em um bairro de Rio Branco (CEMIN, op. cit., p. 190).

Irineu Serra iniciou seus trabalhos com o Santo Daime[27] a partir da década de 1930. Segundo José das Neves, um dos primeiros discípulos do mestre Irineu, em depoimento a um jornal local:

> Foi no dia 26 de maio de 1931 que comecei este trabalho com ele, e trabalhamos até o falecimento dele, 41 anos e 41 dias. Naquele tempo, não havia farda e esse trabalho foi de concentração. Eram três pessoas, já faz muito tempo. O nosso trabalho começou como uma aula. Ajunta quatro ou cinco meninos, faz uma sala e vai ensinando e vai chegando mais crianças, chega um ponto que tem 50 ou 100 alunos. Vai afinando, vai purificando os ensinos cada dia que passa. O professor vai indicando como é, o aluno vai aprendendo a carta do ABC. Naquele tempo era o começo de tudo. De 1935 a 1940 é que o Mestre vai desenvolvendo e recebendo os valores da doutrina, os hinos, a música que vem do astral, não é nada inventado. (JORNAL VARADOURO nº 20, 04/81, *apud* COUTO, op. cit., p. 55-56)
>
> .

Em 1945, mestre Irineu recebeu do então governador do Acre, Major Guiomar dos Santos, uma área na Colônia Custódio Freire, fundando o *Centro de Iluminação Cristã Luz universal*, o Alto Santo, como veio a ser conhecido, chegando a congregar quinhentos membros efetivos (FRÓES, op. cit.; CEMIN, op. cit.), além de agregar um conjunto de mais de quarenta famílias em sua propriedade. Casou-se três vezes, tendo um filho com a primeira esposa e outro filho de criação. Raimundo Irineu Serra faleceu no dia 6 de julho de 1971 na cidade de Rio Branco.

[26] De acordo com MacRae (2000, p. 21), a Guarda Territorial seria equivalente hoje à polícia local.

[27] "A palavra Daime foi recebida da Rainha pelo Mestre Irineu e vem do verbo 'dar' mais a partícula 'me', como um pedido, Daime força, Daime luz." (COUTO, op. cit., p. 31).

Mestre Daniel

Daniel Pereira de Mattos nasceu em São Luis do Maranhão no ano de 1888. Era filho de escravos e ainda criança foi ligado à Marinha, onde permaneceu por um tempo como aprendiz. Segundo Sena Araújo (2004 [2002], p. 542), a trajetória de vida de Daniel antes da chegada ao Acre ainda é bastante obscura. Os primeiros registros de sua presença na região norte do país datam da década de 1920 (ARAÚJO, 1999, p. 45). Ao chegar a Rio Branco, trabalhou como barbeiro no bairro 6 de agosto, onde residia. Depois transferiu-se para um bairro próximo ao centro da cidade conhecido como Papôco, local situado às margens do rio Acre e famoso por ser uma zona de prostituição (*ibidem*, p. 46).

Daniel era descrito nas entrevistas coletadas por Sena Araújo (*ibidem*, p. 44) como um senhor habilidoso, relatando-se frequentemente que sabia exercer doze ofícios com bastante propriedade: construtor naval, cozinheiro, músico, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, poeta, pedreiro, sapateiro e padeiro. Era considerado, até 1945, um grande boêmio na cidade de Rio Branco. Gostava de beber, fumar, de compor canções de amor. Após uma noite de boemia resolveu descansar em um lugar conhecido como "poço das cobras". Ainda bêbado, recebeu uma revelação na qual dois anjos caiam do céu e lhe entregavam um livro azul (*ibidem*, p. 46).

Segundo Sena Araújo (*ibidem*, p. 47), este episódio marca a iniciação de Daniel Pereira de Matos como líder espiritual, que foi concretizada quando este se encontrou enfermo com problemas de fígado devido ao abuso de álcool. Raimundo Irineu Serra, um frequentador da barbearia de Daniel, convidou-o para fazer um tratamento com o Santo Daime. O tratamento foi iniciado em 1936, interrompido logo que Daniel melhorou de saúde. Após seu tratamento, retornou à vida boêmia. Um dia adormeceu as margens de um igarapé e teve em sonho a mesma visão dos anjos lhe entregando o livro azul, dessa vez falando de uma missão que deveria cumprir.

Um tempo depois adoeceu novamente, voltando para o Alto Santo para se tratar. Por meio do Daime, teve a revelação da missão que deveria efetuar. Após o episódio, decidiu desenvolver sua própria linha doutrinária, iniciando seus trabalhos em um seringal chamado Santa Cecília, na zona rural de Rio Branco (ARAÚJO, 2004 [2002], p. 542). Em uma casa rústica de taipa que construiu, recebia seus *salmos*, e fazia seu trabalho de atendimento, designado por ele de obras de caridade. Eram atendidas crianças e adultos, principalmente os caçadores da região com suas famílias. Posteriormente, passou a ser procurado com maior frequência pelos moradores da zona urbana de Rio Branco (ARAÚJO, 1999, p. 48).

O local de fundação da Barquinha passou a ser conhecido pelos moradores de Rio Branco pelo nome de *Capelinha de São Francisco*, devido ao fato de São Francisco ser considerado um dos principais mentores espirituais da Barquinha. No início, o número de freqüentadores era bastante reduzido e mestre Daniel, também conhecido pelos integrantes da Barquinha como frei Daniel, era procurado por pessoas com problemas de saúde, questões familiares e alcoolismo. Casou oficialmente com Maria "Ferrugem" na década de 1950, tendo seu primeiro filho. Após sua separação, residiu um ano aproximadamente com outra mulher, com quem teve seu segundo filho (*ibidem*, p. 49-50). No ano de 1958, mestre Daniel faleceu devido a um problema de saúde em sua garganta que surgiu no ano anterior e que se agravou.

Mestre Gabriel

Em um capítulo de sua dissertação, Brissac (1999) traça a trajetória de vida de José Gabriel da Costa, fundador da União do Vegetal, relacionando-a com aspectos da especificidade cultural brasileira. Segundo Brissac (*ibidem*, p. 58), acompanhando o percurso da vida de Gabriel, é possível tecer uma ampla rede de relações com diversas configurações culturais presentes na sociedade brasileira. O autor divide a trajetória do fundador da União do Vegetal em seis momentos: *José, o menino do Coração de Maria*; *o capoeirista*; *o seringueiro do exército da borracha*; *o ogã do terreiro de Chica Macaxeira*; *o sultão das matas e os xamãs da fronteira boliviana*; e *o Mestre e autor da União do Vegetal*.

José Gabriel da Costa nasceu em 1922 no município de Coração de Maria na Bahia. Era de uma família numerosa, com treze irmãos, crescendo em um meio rural marcado fortemente pelo catolicismo popular. Em 1935, aos treze anos, se emprega em um estabelecimento comercial. Aos dezoito, presta serviço militar voluntariamente na Polícia Militar da Bahia, chegando em pouco tempo a patente de cabo de esquadra. Segundo Andrade (op. cit.), frequentou sessões espíritas kardecistas na Bahia. Lá também se destacou como cantador, repentista e também como capoeirista. Em 1943, após um desentendimento com as autoridades policiais, José Gabriel e um amigo se alistam no "Exército da Borracha" e vão em direção ao norte do país, desembarcando primeiro em Manaus e depois fixando-se no Território de Guaporé (RO), onde trabalhou como seringueiro (*ibidem*, p. 576).

Depois de algum tempo trabalhando no seringal, José Gabriel se mudou para Porto Velho (RO), onde trabalhou como servidor público, exercendo o cargo de enfermeiro no Hospital São José. Além de atender pessoas em sua casa, Gabriel jogava búzios, tornando-se

posteriormente Ogã e Pai do Terreiro de São Benedito, de Mãe Chica Macaxeira. Até 1950, ano em que teve que se afastar do trabalho de enfermeiro, morou em Porto Velho com Pequenina, com quem se casou em 1947 e teve dois filhos. Decidiu então voltar para as matas. No seringal Orion, José Gabriel abriu um terreiro no qual incorporava o caboclo *Sultão das Matas*, curando pessoas, indicando os melhores locais para encontrar caça (*ibidem*, p. 581):

> Adaptando-se a um novo contexto sócio-ecológico-cultural, José Gabriel dirige um rito sincrético afro-indígena, no qual o valor simbólico da floresta, que perpassa toda a vida dos seringueiros, fica evidente. Tal rito, designado pelo filho de José Gabriel simplesmente como "macumba", parece assemelhar-se à pajelança cabocla amazônica, uma forma de xamanismo não-indígena na qual tem importância fundamental a noção de incorporação do curador por entidades espirituais que agem através dele para a cura dos doentes.

Em 1959, em uma colocação denominada Capinzal, na região da fronteira entre Rondônia e a Bolívia, José Gabriel conhece a ayahuasca pelas mãos de um seringueiro chamado Chico Lourenço[28]. Por apenas três vezes Gabriel bebe o chá com Lourenço, viajando em seguida para o Acre devido ao estado de saúde de um de seus filhos. No retorno do Acre trouxe um balde com cipó e folhas que colheu no caminho, dizendo a esposa que iria cozinhar o mariri[29]. Segundo Brissac (ibidem, p. 583), no ano de 1961, Gabriel interrompe as práticas de incorporação dos cultos de caboclo, desenvolvendo o *transe* característico da União do Vegetal: a *burracheira*.

Ainda em 1961, mestre Gabriel muda-se com sua família para o seringal Sunta. No dia 22 de julho de 1961, reúne algumas pessoas para o preparo de Vegetal[30], declarando restaurada a União do Vegetal, já que ela teria existido no passado, momento em que ele próprio viveu outra encarnação. No ano seguinte mestre Gabriel se reuniu em Vila Plácido (AC) com doze mestres de Curiosidade[31] e, em uma sessão, eles reconhecem Gabriel como Mestre Superior. Em 1964, Gabriel afirma em uma sessão a confirmação da União do Vegetal no Astral Superior. No ano seguinte, mestre Gabriel se muda para Rio Branco para consolidar a sua instituição, falecendo seis anos depois, em 24 de setembro de 1971 (*ibidem*, p. 583).

---

[28] Segundo Brissac (*ibidem*, p. 582), Chico Lourenço representa uma tradição indígena-mestiça de uso xamânico da ayahuasca espalhada por uma vasta região da Amazônia ocidental.

[29] Um dos nomes dados à *Banisteriopsis caapi*.

[30] Nome dado à bebida pelos membros da União do Vegetal.

[31] Termo utilizado por adeptos da União do Vegetal para referir-se aos ayahuasqueiros autônomos, que empreendem suas práticas de modo independente.

Esse breve recuo biográfico sobre a trajetória de vida Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Mattos e José Gabriel da Costa, tem a finalidade de complementar as análises anteriores, fornecendo elementos importantes para compreender a construção da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* no debate acadêmico. A origem nordestina, a ligação com a religiosidade popular católica, a carreira militar, o trabalho na seringa, são alguns dos principais elementos que permitem, a nível biográfico, inserir os fundadores do Santo Daime, Barquinha e UDV em uma tradição religiosa amazônica comum. Assim, esses elementos recorrentes confluem, conjuntamente com os referenciais sócio-econômicos e culturais apresentados anteriormente, para a projeção do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal enquanto *religiões ayahuasqueiras brasileiras.*

Religiões ayahuasqueiras: uma tradição comum

> Em todas elas o complexo cultural-seringueiro, estreitamente vinculado ao uso da ayahuasca, possibilita o aparecimento do novo "culto", "doutrina" ou "missão", fornecendo elementos essenciais para a constituição de suas cosmologias e, por outro lado, sendo uma das principais referências para a sua legitimação. Simultaneamente, os componentes da cultura cabocla seringueira do chá se combinam, nestas novas religiões, a aspectos do catolicismo popular, afro-religiosos, kardecistas, entre outros, implicando, também, em alguns "messianismos". Sua formação envolve, embora em menor ou maior grau, líderes e adeptos que vieram do meio rural após uma série de migrações, parecendo implicar num processo de mediação entre o mundo da floresta e o mundo da cidade. (GOULART, 2004, p. 12-13).

Procurei destacar ao longo dessa seção a relevância do contexto sócio-econômico, das diferentes tradições culturais e da biografia dos fundadores dos grupos enquanto elementos centrais articulados no debate acadêmico para a associação dos grupos em questão a uma mesma tradição ayahuasqueira de longa duração associada ao uso ameríndio e, consequentemente, para a consolidação da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* ao longo do debate acadêmico. Porém, a categoria não é a única a tornar-se recorrente na literatura científica. A noção de *linha*[32], apresentada inicialmente por Clodomir Monteiro da Silva (op. cit.) para se referir ao Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, endossado posteriormente por La Rocque Couto (op. cit.) e Goulart (1996; 2004), também é uma categoria acionada para filiar os grupos em pauta a uma mesma tradição. Segundo Goulart (2004, p. 8-9), tanto "Monteiro como La Rocque Couto entendem que a distinção entre as

[32] Como aponta Goulart (2004, p. 9) o termo também é utilizado por alguns dos grupos em pauta.

linhas é feita através de diferenciações no tocante ao conteúdo das narrativas míticas, às formas rituais e ao conjunto de entidades que integram cada panteão".

Além das categorias de *religiões ayahuasqueiras* e *linhas*, cabe destacar também as análises em torno da noção de sincretismo. Dias (1992), MacRae (1992), Guimarães (1992) e Soibelman (1995) são alguns dos autores que se valem da noção de sincretismo para referirem-se ao Santo Daime. Groisman (1991), por sua vez, propõe a noção de ecletismo, ou melhor, *ecletismo evolutivo*, que possibilitaria a convivência entre sistemas cosmológicos diversos, como o cristianismo, o espiritismo, a umbanda, o xamanismo. Sena Araújo (1999) desenvolve, a partir de sua etnografia sobre a Barquinha, a noção de *cosmologia em construção*, definida como um conjunto de "práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica, onde existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos simbólicos das práticas religiosas ou filosóficas que, combinadas, compõem uma cosmologia" (*ibidem*, p. 74). Brissac não utiliza especificamente a categoria de *sincretismo*, mas propõe a noção de *englobamento na força da burracheira* como forma de apropriação característica da UDV dos elementos desse arcabouço cultural amazônico. Segundo Labate (2004 [2002], p. 240), trata-se de um conceito constitutivo da União do Vegetal, caracterizando a sua própria experiência fundante, por meio da trajetória de vida do mestre Gabriel, que transitou por diversas tradições religiosas e culturais.

De fato, a elaboração de concepções que dialogam principalmente com a noção de sincretismo, seja para reafirmá-la, negá-la ou para propor uma nova categoria, aponta uma tendência por parte da literatura acadêmica em dar conta das configurações que os fenômenos assumiram a partir de uma chave de leitura que postula necessariamente o Santo Daime, Barquinha e UDV enquanto resultantes históricas de um amálgama de elementos culturais presentes na região amazônica no início do século XX. Cabe destacar que esses argumentos, embora recorrentes em algumas das principais pesquisas sobre o tema, não são consenso na literatura acadêmica. Como é o caso de Andrade (1995), apontado anteriormente, que nega a existência de sincretismo na União do Vegetal, associando o fenômeno à religiosidade cabocla. Ou a dissertação de Ferreira (2008), que problematiza o papel central atribuído em diversas pesquisas ao xamanismo para a formação do Santo Daime, afirmando que o eixo central presente na constituição do grupo é sobretudo o cristão, mais especificamente o catolicismo popular. Nota-se, portanto, que as divergências pautam-se nos mesmos elementos desse arcabouço, porém, enquanto alguns podem ser rejeitados, outros ganham força.

Com efeito, apesar das discrepâncias em determinadas análises, é possível afirmar que o debate parte, via de regra, dos mesmos elementos e da mesma gramática, contribuindo para construir um cenário comum para a projeção da história dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal a partir da filiação a uma mesma tradição amazônica de uso da ayahuasca, que remete a tradições indígenas e *vegetalistas*, porém, que incorpora outros elementos religiosos ligados ao cristianismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras e ao esoterismo europeu.

1.4. Os *neo-ayahuasqueiros*

A categoria *neo-ayahuasqueiros* apareceu pela primeira vez na dissertação de Beatriz Caiuby Labate (2000) sobre a *reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Sua pesquisa analisa a emergência das novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos a partir de um trabalho etnográfico realizado na cidade de São Paulo. Dentre os usos que Labate encontrou estão: o uso da ayahuasca por grupos de teatro; ayahuasca com meditações do Osho; ayahuasca para recuperação de moradores de rua; para músicos; para a realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas com ayahuasca; uso da ayahuasca dentro do candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência (LABATE, 2004, p. 31).

Em um âmbito mais circunscrito, a *reinvenção da ayahuasca nos centros urbanos* e a emergência dos *neo-ayahuasqueiros* diz respeito, segundo Labate, a um desdobramento do processo de expansão das *religiões ayahuasqueiras* para as grandes metrópoles do país (*ibidem*, p. 66). No entanto, em termos globais, o fenômeno está associado ao surgimento de um determinado tipo de religiosidade característica dos centros urbanos, a *nova consciência religiosa*. A autora aborda o fenômeno dialogando com a concepção de Soares (1994), *nova consciência religiosa*, que tem como expoentes:

> 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”, [que] 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". (SOARES, 1994, p. 2)[33].

Para Soares (*ibidem*, p. 5), o Santo Daime ocupa um papel importante dentro do fenômeno mais amplo da *nova consciência religiosa*, pois trata-se de um movimento singular e particularmente rico para o qual confluiu parte significativa das atenções despertadas pela redescoberta místico-religiosa[34]. O trabalho de Soares fez parte de um conjunto mais amplo de pesquisas voltadas para o estudo de fenômenos relacionados à *nova consciência religiosa*, promovidas no final dos anos 80 pelo Instituto de Estudos da Religião (ISER), dentre as quais é necessário destacar a dissertação de Beatriz Guimarães (1992), a primeira a empreender um estudo comparativo entre a Umbanda e o Santo Daime.

Guimarães realizou um trabalho etnográfico em um terreiro de Umbanda situado em Laranjeiras na zona sul do Rio de Janeiro que promoveu a união com o Santo Daime. Para Guimarães, o terreiro possuía características peculiares, estando mais próximo de uma *nova consciência religiosa*, relacionada à "cultura alternativa" que permeia uma parcela significativa das camadas médias universitárias cariocas e possivelmente de outros centros urbanos brasileiros. A autora parte da noção de Vilhena (1988) de *cultura alternativa*, que possui quatro atributos:

> Sua "consciência ecológica", que se expressa na idéia de "natural"; seu "orientalismo"; sua religiosidade, dando preferência às formas místicas, esotéricas e orientais em contraposição às grandes religiões do Ocidente; e, por fim, "sua perspectiva escatológica ou milenarista". Outro traço marcante da cultura alternativa, tal como ele a define, é seu pluralismo, pois não só ela oferece uma grande quantidade de doutrinas e sistemas, como também, para uma mesma pessoa, elas não são mutuamente excludentes, ou seja, não há muito radicalismo em relação à escolha de uma delas. (VILHENA, 1988, p. 213, *apud* GUIMARÃES, 1992, p. 2).

O interesse de Guimarães é precisamente analisar a relação da *cultura alternativa* com as formas de religiosidade, em uma tentativa de compreender o surgimento recente de um movimento caracterizado pela literatura acadêmica como um retorno às práticas simbólico-religiosas entre indivíduos pertencentes às camadas médias urbanas intelectualizadas. A autora procura indícios desse retorno na contracultura e no movimento hippie dos anos 60, como o início de um regresso à busca do sagrado entre jovens da classe média dos EUA, cuja

[33] Disponível em www.neip.info.

[34] Em um artigo publicado n´*O uso ritual da ayahuasca*, Andrade (2004 [2002]) discorre sobre as contribuições e os limites da União do Vegetal para a *Nova Consciência Religiosa*. Segundo o autor, a União do Vegetal proporciona um espaço para vivenciar as experiências apontadas por Soares como típicas da *Nova Consciência Religiosa*, porém, os *dogmas* da UDV apontam seus limites para um movimento que rejeita religiões e dogmas.

repercussão teria se ampliado em escala global. Esse movimento não se caracterizava, de acordo com Guimarães, pela procura de uma religião em particular, mas dizia respeito especialmente à religiosidade de um modo geral, entendida pela autora como manifestações ou práticas religiosas, ou ainda como comportamentos coletivos que possuem uma manifesta dimensão religiosa.

A manifestação desse retorno ao tema simbólico-religioso, especialmente entre indivíduos das camadas médias dos grandes centros urbanos, seria constatada segundo Guimarães, pelas crescentes publicações na mídia, pelo aumento da produção literária, contando inclusive com a presença de editoras especializadas. Esse modismo também pode ser diagnosticado, de acordo com a autora, pela constatação da crescente procura de práticas alternativas de conhecimento esotérico, tais como astrologia, tarô, numerologia.

Nessa *nova consciência religiosa*, o universo da *Nova Era*, adquire um papel central. Para problematizar a relação entre a *nova consciência religiosa* e o universo *Nova Era*, Labate dialoga com as pesquisas de Magnani (1999) sobre as práticas *neo-esotéricas* na cidade de São Paulo; o trabalho de Camurça (1996), que define o movimento *Nova Era* como um tipo de religiosidade de caráter difuso fundamentada em um princípio holista, caracterizado pelo sincretismo e pela errância pelas religiões; o estudo de Amaral (2000) sobre a *espiritualidade Nova Era* que gira em torno do conceito de *sincretismo em movimento*, o qual consiste no deslocamento, na circulação e no fluxo de identidades; e a pesquisa de Tavares (1998), que propõe a noção de *rede terapêutica alternativa* para compreender o que diagnosticou como uma tendência crescente de *terapeutização* a partir da década de 1980. Partindo desse conjunto de referenciais, Labate descreve o fenômeno da *nova consciência religiosa* como um universo amplo e difuso, cuja emergência está estreitamente vinculada à própria modernidade, na medida em que é composta por redes de relações, pela circulação de conhecimento e práticas distintas (*ibidem*, p. 87).

Nesse âmbito, os *neo-ayahuasqueiros* interligam-se, segundo Labate, a estas novas redes urbanas, como as *neo-esotéricas* e as *redes terapêuticas*, que vêm ganhando autonomia própria no interior do universo Nova Era. Por outro lado, apresentam uma filiação às organizações religiosas ayahuasqueiras tradicionais, de modo que os *neo-ayahuasqueiros* formam uma intersecção entre as redes urbanas e as *religiões ayahuasqueiras tradicionais*. Labate afirma que os usos urbanos da ayahuasca realizam uma síntese das *religiões ayahuasqueiras* com a Nova Era, porém, vivem uma tensão entre rejeitar os modelos *tradicionais* de consumo da bebida, mas sem vincular-se às concepções e estigmas

relacionados ao uso de "drogas". Nesse contexto, novos tipos de rituais são fabricados, referenciais filosóficos, existenciais, terapêuticos e religiosos são elaborados simbólica e discursivamente (*ibidem*, p. 96).

Com efeito, Labate descreve uma relação ambígua dos *neo-ayahuasqueiros* com as matrizes das quais derivam, na medida em que introduzem rupturas, boa parte das vezes a partir dos referenciais Nova Era, ao mesmo tempo em atribuem sua legitimidade a uma suposta continuidade com estes mesmos usos tradicionais (*ibidem*, p. 491). Para a antropóloga, a *reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* representa um processo de segmentação do uso da ayahuasca, fruto da introdução da União do Vegetal e do Santo Daime nos grandes centros urbanos a partir das décadas de 1970 e 1980. Essa inserção é marcada por um processo de fragmentação e projeção múltipla e crescente que promove a criação de novos grupos, desmembramentos e fissões. Assim, os *neo-ayahuasqueiros* são apresentados enquanto um desdobramento de uma tendência estrutural inerente da dinâmica cultural do *campo ayahuasqueiro brasileiro*[35] que promove a reinvenção contínua das formas de utilização dessa bebida.

Nesse panorama, os *neo-ayahuasqueiros* são descritos na dissertação de Labate como novos agentes que integram uma *rede urbana de consumo da ayahuasca*, onde há uma circulação constante de informações, conhecimentos, pessoas e substâncias (*ibidem*, p. 491-492). Apesar da tensão simbólica com os grupos tidos como tradicionais, os *neo-ayahuasqueiros* se inserem, de acordo com a antropóloga, dentro do *campo ayahuasqueiro brasileiro*, na medida em que os conflitos que fazem parte da dinâmica interna e das disputas de poder em que se inserem, reforçam e explicitam seu pertencimento simbólico e material a uma determinada posição dentro do campo. Os *neo-ayahuasqueiros* emergem no debate acadêmico, portanto, como novos personagens, agentes situados nos grandes centros urbanos que desenvolvem – a partir de uma apropriação de elementos do movimento *Nova Era*, dentre outras referências – novas modalidades de consumo da bebida que abarcam desde o uso terapêutico ao artístico.

[35] A noção de inspiração bourdieusiana *campo ayahuasqueiro brasileiro*, desenvolvida por Labate, refere-se ao campo que interliga os diversos grupos tidos como tradicionais, porém, cujos limites atravessam as fronteiras brasileiras, englobando curandeiros peruanos ou mesmo curandeiros contemporâneos oriundos de outros países. Nesse campo, a Amazônia é representante como um *lócus* privilegiado do saber xamânico. (*ibidem*, p. 492). Nesse contexto, a *rede urbana de consumo da ayahuasca* é um dentre outros elementos que compõem o *campo ayahuasqueiro brasileiro*. Segundo Labate, o *campo ayahuasqueiro* está associado a um mapa hierarquizado com mecanismos de legitimação, enquanto a *rede ayahuasqueira* constitui um espaço de trânsito e de fluxo.

Na conclusão do trabalho, Labate indica, no entanto, que os neo-ayahuasqueiros não se diferenciam substancialmente de suas matrizes ayahuasqueiras originais, e que, se colocadas em perspectiva, também as *religiões ayahuasqueiras* podem ser consideradas "neo" usos da ayahuasca (*ibidem*, p. 495). Mesmo esse esforço por uma aproximação não é suficiente, a meu ver, para abolir os limites e fronteiras construídas ao longo da pesquisa entre as *religiões ayahuasqueiras* e os *neoayahuasqueiros*. O que pretendo destacar, no entanto, é que, em um plano conceitual, a formulação da categoria *neo-ayahuasqueiros* está indissociavelmente ligada à categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, que postula um enquadramento do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal em uma mesma tradição não-indígena de uso da ayahuasca.

Se, em um primeiro momento, a literatura acadêmica sobre o uso indígena da ayahuasca possibilitou a filiação histórica dos grupos brasileiros a uma tradição de longa duração, a criação da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* assume, no debate acadêmico, um papel análogo enquanto referencial para filiar as novas modalidades de uso da ayahuasca e os *neo-ayahuasqueiros* a uma tradição ayahuasqueira brasileira, devidamente consolidada no debate acadêmico. De fato, a filiação dos *neo-ayahuasqueiros* ao *campo ayahuasqueiro brasileiro* deve-se, segundo Labate, à sua ligação com as *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, e não ao uso ameríndio. Tendo em vista os argumentos expostos, é possível afirmar que, a partir de um jogo de contrastes, as filiações são construídas e projetadas valendo-se de uma gramática que envolve uma complexa dinâmica de mediações, apropriações e rupturas, não somente nas disputas simbólicas entre agentes religiosos, como demonstrou Dantas (1988), mas também no debate acadêmico.

1.5. Uma história do uso da ayahuasca no Brasil

Tentei expor ao longo do capítulo alguns dos principais elementos presentes na literatura acadêmica, sobretudo antropológica, concernentes à reconstituição histórica do uso da ayahuasca no Brasil. Para isso, fiz um breve recuo aos trabalhos pioneiros de viajantes, missionários, botânicos e etnólogos, apontando a importância dessas obras para a filiação do uso da ayahuasca a uma tradição indígena amazônica de longa duração. Em seguida, detive-me sobre o fenômeno descrito pela literatura antropológica como *vegetalismo*, caracterizado como uma fase de transição do xamanismo amazônico para o contexto urbano, na qual o *ayahuasqueiro* torna-se cada vez mais associado a um agente terapêutico popular.

Adentrei também a reconstituição histórica dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, enfocando elementos recorrentes na literatura antropológica como o contexto sócio-econômico amazônico, as diferentes tradições culturais que se articulam nesse cenário e a biografia de seus fundadores. Tentei demonstrar que esses elementos assumem um papel central no debate acadêmico, contribuindo para consolidar a concepção do Santo Daime, Barquinha e da União do Vegetal como integrantes de uma mesma tradição de uso da ayahuasca, expressa por meio da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Em seguida, discorri sobre o fenômeno definido por Labate como *novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos*, com o intuito de demonstrar que o enquadramento de uma vasta gama de práticas que vão desde o uso artístico da ayahuasca ao psicoterapêutico sob a rubrica *neo-ayahuasqueiros* está necessariamente atrelado à concepção do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal enquanto *religiões* que compartilham uma tradição comum, consolidada pela literatura acadêmica ao longo das últimas três décadas. Vale lembrar, contudo, que não se trata de sobreposições históricas, mas da *construção de filiações* ao longo do debate acadêmico. Nesse sentido, os estudos sobre os fenômenos descritos pela literatura como xamanismo indígena, *vegetalistas*, *religiões ayahuasqueiras* e *neo-ayahuasqueiros*, proliferam, seguindo diferentes direções.

Em uma recente pesquisa sobre o *vegetalismo* em um contexto contemporâneo, Labate (2011) analisa a relação de estrangeiros que viajam ao Peru em busca de experiências de consumo da ayahuasca, daqueles que se tornaram eles próprios *curanderos*, e também dos ayahuasqueiros peruanos que viajam para oferecer workshops a clientes de classe média na Europa e nos EUA. O foco da pesquisa, como no trabalho de Luna (op. cit.), são os centros de ayahuasca em Pucallpa, onde os estrangeiros participam de cerimônias e dietas de plantas em busca de estados alterados de consciência, auto-conhecimento, cura, experiências místicas, por curiosidade, contato com a natureza e com "culturas tradicionais". O objetivo de Labate é mapear o processo de expansão, diversificação e internacionalização do *vegetalismo* peruano, que, segundo a antropóloga, institui redes e circuitos transnacionais, promovendo a migração e o fluxo de pessoas e "tecnologias sagradas" em escala global.

Outro estudo de caso interessante é apresentado na tese de Rose (2010) sobre o processo de apropriação do uso da ayahuasca, dentre outras práticas, pelos Guarani da aldeia Mbiguaçu, situada no município de Biguaçu, litoral sul de Santa Catarina. Rose reconstitui a recente história do contato dos moradores desta aldeia com a ayahuasca ao mesmo tempo em que procura delinear a rede autodenominada "aliança das medicinas", formada ao longo dos

últimos dez anos entre os moradores de Mbiguaçu, os integrantes de um grupo espiritual internacional denominado Fogo Sagrado de Itzachilatlan[36], e membros da comunidade do Santo Daime Céu do Patriarca São José, em Florianópolis. Rose mapeia em sua tese as negociações entre estes diferentes grupos e atores que, em sua ótica, vêm dando lugar a uma intensa circulação de pessoas, substâncias, imagens, idéias, rituais e estéticas.

Nessa aliança de medicinas, os Guarani conheceram a ayahuasca através do Fogo Sagrado. De acordo com Rose (*ibidem*, p. 18), o diálogo entre estes dois grupos foi fundamental para o processo de apropriação da ayahuasca na aldeia *Ynn Morothi Wherá*, viabilizando um projeto financiado pela Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), que possibilitou a realização de cerimônias com ayahuasca durante quatro anos em pelo menos 10 aldeias Guarani, localizadas em três estados diferentes. O intercâmbio entre o Fogo Sagrado e a comunidade daimista iniciou-se pouco tempo depois, quando o dirigente do Fogo Sagrado procurava uma fonte de ayahuasca para os ritos realizados entre os Guarani. Em 2003, foi oficializada, segundo Rose, a aliança entre o Santo Daime e o Fogo Sagrado de Itzachilatlan, realizada em duas etapas: a primeira aconteceu na sede do Fogo Sagrado do Brasil em Santa Catarina, e a segunda na sede do CEFLURIS, o Céu do Mapiá, no estado do Amazonas:

> Hoje os moradores de Mbiguaçu participam de eventos importantes realizados na comunidade daimista, como a produção ritual da ayahuasca, denominada *feitio*, e os eventos chamados *Encontros de Medicina*s, que começaram a ser realizados nesta comunidade a partir de 2007. Ocasionalmente, eles também podem realizar uma "cerimônia guarani" no Céu do Patriarca ou em espaços ligados ao Fogo Sagrado, ao mesmo tempo em que alguns integrantes da comunidade daimista e do Fogo Sagrado costumam participar das cerimônias realizadas na aldeia. A ayahuasca consumida nos ritos realizados pelos três grupos é produzida nos *feitios* que acontecem na comunidade daimista, dos quais costumam participar, além de membros do Santo Daime, pessoas ligadas ao Fogo Sagrado e moradores da aldeia de Mbiguaçu. (*ibidem*, p. 21).

Um ponto interessante na tese de Rose diz respeito à recente polêmica, tanto entre os próprios Guarani da rede de aldeias do litoral sul de Santa Catarina quanto entre agentes externos, sobre o uso da ayahuasca entre os Guarani da aldeia de Mbiguaçu. De um lado, os moradores de Mbiguaçu tentam legitimar o uso da ayahuasca e as outras práticas relacionadas

[36] De acordo com Rose (2010, p. 17), o "Fogo Sagrado de Itzachilatlan foi oficializado no início da década de 1980 nos Estados Unidos pelo artista plástico mexicano Aurélio Diáz Tekpankalli, atual 'chefe' desse grupo espiritual. No Brasil, o grupo começou a organizar suas atividades no final da década de 1990, dirigido pelo jovem médico e psiquiatra Haroldo Evangelista Vargas ou Ehekateotl, nome que este recebeu no Fogo Sagrado. Este grupo faz parte de uma rede internacional; reivindica uma ligação com a *Native American Church* (NAC) e realiza rituais que combinam elementos que teriam origem em diferentes tradições do continente americano, sendo influenciados principalmente pelas práticas dos grupos indígenas das planícies norte-americanas".

recorrendo à retórica da "tradição" e afirmando que constituem costumes de seus antepassados, porém, que agora estão sendo "resgatados". Por outro, Rose (*ibidem*, p. 337) ressalta que alguns Guaranis do próprio grupo, mas principalmente de outras aldeias, não concordam com o uso da bebida, chegando alguns a afirmar que é "coisa de brancos", ou até mesmo acusando os moradores de Mbiguaçu de "uso de drogas".

Com efeito, quando jogados na complexidade dos "gringos" *vegetalistas* apresentados por Labate e da rede "aliança das medicinas" mapeada por Rose, torna-se difícil delinear tradições originárias e filiações de longa duração. Contudo, sempre que retomado o debate sob o ponto de vista da reconstituição histórica do fenômeno no Brasil, a presença dessas tradições e filiações fazem-se novamente presentes, contribuindo para consolidar quatro momentos diferentes na história do uso da ayahuasca no Brasil: o uso indígena, o curandeirismo amazônico (*vegetalismo*), as *religiões ayahuasqueiras*, e os *neo-ayahuasqueiros*.

É necessário ressaltar que meu objetivo não foi discorrer sobre a história do uso da ayahuasca no Brasil, mas compreender como essa história, ou melhor, qual história é contada ao longo de décadas de trabalho acadêmico. Para isso, mapeei um conjunto de temas, elementos e argumentos recorrentes no debate procurando apontar algumas genealogias estabelecidas pela literatura antropológica ao analisar o fenômeno a partir de uma perspectiva histórica. Cabe agora empreender um esforço para compreender as imbricações entre essa *história*, esse debate acadêmico, e a *controvérsia pública* sobre o uso religioso da ayahuasca no Brasil.

CAPÍTULO 2. Mapeando a *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil

Seguindo a proposta de Tommaso Venturini (2010), que parte do pressuposto de que os debates públicos constituem um ambiente propício para a construção da vida social – na medida em que os atores se engajam em criar e dissolver relações, desenvolvendo categorias e identidades, explicitando o tecer da existência coletiva – empreendo a seguir um esforço de mapear a *controvérsia pública*[37] sobre o uso da ayahuasca no Brasil. Deste modo, pautado na análise de um conjunto de documentos que compõe o banco de dados da pesquisa, empreendo um recorte teórico que privilegia a análise de discursos, procurando mapear dinâmicas, agentes, posições, temas e argumentos recorrentes no debate público, com o intuito de explicitar as diferentes configurações que a *controvérsia pública* sobre a ayahuasca assume nas últimas décadas. Nesse âmbito, o ponto de partida consiste em abordar algumas análises sobre o período de formação dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, e sobre os estigmas atrelados às suas práticas.

2.1. Estigmas associados ao período de formação do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal

Como apontei no capítulo anterior, a conjuntura histórica em questão é descrita pela literatura acadêmica enquanto um período de desagregação da exploração da borracha, de êxodo em direção as zonas urbanas e de estabelecimento de novas formas de sociabilidade nas cidades amazônicas (SILVA, 1983; GOULART, 1996). De acordo com Goulart (2008, p. 257):

> Este era um momento de refluxo do ciclo da borracha em toda a Amazônia brasileira, quando o contingente populacional que em períodos anteriores se dedicava a esse extrativismo havia deixado as antigas colocações seringueiras e migrando para as capitais da região. Nas periferias destas capitais, estes seringueiros passavam a se dedicar à pequena agricultura, geralmente como arrendatários de terras do governo, com parcos recursos econômicos e tendo que lidar com uma série de dificuldades impostas por uma infra-estrutura precária destas cidades. Tal era a situação de Rio Branco, vivenciada tanto por Irineu Serra como pela maioria de seus vizinhos do bairro da Vila Ivonete.

[37] A noção de *controvérsia pública* remete ao conceito habermasiano de *espaço público* enquanto arena onde os procedimentos discursivos interagem, negociam e disputam sentidos, estabelecendo consensos quase sempre provisórios. Assim, pode ser entendida como um conjunto de práticas e produções discursivas associadas principalmente aos processos de produção de legitimidade social, cujos requisitos fundamentais são: visibilidade e publicidade.

Analisando o período em pauta, Goulart assinala que o Santo Daime tem sua configuração inicial como um "culto de cura". A antropóloga procura apontar que a infraestrutura deficitária das cidades amazônicas propiciou uma conjuntura na qual a utilização do Santo Daime para o tratamento de doenças era em geral mais valorizada do que a medicina oficial, de modo que as práticas envolvendo o uso da bebida passaram a ocupar um papel central enquanto alternativa aos tratamentos médicos convencionais, atuando enquanto instância terapêutica popular (*ibidem*).

A autora argumenta que a utilização do Santo Daime para finalidades terapêuticas contribuiu para que seu fundador, mestre Irineu, ganhasse notoriedade, assumindo o papel de benfeitor de uma parcela carente da população local (*ibidem*, p. 258-259). Partindo de um diálogo com Maria Isaura Pereira de Queiróz (1978), especialmente no que concernem algumas características da configuração das áreas rurais brasileiras, Goulart destaca as referências feitas a Irineu Serra por integrantes do Santo Daime, como "pai", "protetor" e "padrinho" para associar sua figura aos santos, beatos, rezadores e milagreiros presentes nas análises de Queiróz (*ibidem*).

O mesmo pode ser dito sobre as análises acerca da trajetória de vida dos mestres Daniel e Gabriel, fundadores da Barquinha e União do Vegetal respectivamente. Goulart imputa ao mestre Daniel um papel análogo ao de mestre Irineu enquanto benfeitor de camadas sociais desfavorecidas de Rio Branco (*ibidem*). Vale lembrar o trabalho de Sena Araújo (1999, p. 49), analisado anteriormente, o qual ressalta que mestre Daniel era frequentemente procurado por pessoas com problemas de saúde, questões familiares, alcoolismo, entre outros problemas. Quanto ao mestre Gabriel, Brissac (1999, p. 76) aponta que, apesar de contar com poucos adeptos durante seu período de formação na década de 1960, o centro dirigido pelo primeiro também proporcionava uma alternativa para as pessoas que buscavam auxílio e curas em um contexto de extrema carência de recursos.

Com efeito, as análises acerca da atuação dos fundadores do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal junto à população local são, deste modo, relevantes para o enquadramento do uso da ayahuasca enquanto instância terapêutica popular. Cabe ressaltar, como foi indicado anteriormente, que o aspecto curativo é um dos pontos mais recorrentes na descrição do uso da ayahuasca pela literatura acadêmica, não somente no que concernem o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, mas também nas analises sobre o uso ameríndio da ayahuasca, assim como nos trabalhos que analisam a atuação dos *vegetalistas*, descritos enquanto agentes

terapêuticos populares que desenvolveram uma variedade de medicina *folk* utilizando a ayahuasca, entre outras plantas.

Goulart aponta que a questão do consumo de uma bebida ligada a populações indígenas – utilizada principalmente para práticas curativas as quais geravam "bastante desconfiança e, muitas vezes, uma verdadeira perseguição ao *culto daimista*" (*ibidem*, p. 257, grifo meu) – somada ao papel de liderança entre segmentos sociais desfavorecidos, assumido pelos fundadores do Santo Daime, Barquinha e UDV, acabou criando incômodos junto às autoridades e membros da elite local. Goulart enfatiza um episódio no qual a residência do mestre Irineu foi invadida por soldados do exército devido a uma acusação que este havia ajudado um de seus discípulos a roubar uma mulher através de "feitiço" e "macumba" realizados com o Daime. A autora também menciona a prisão de mestre Gabriel em 1967, citada em trabalhos acadêmicos que analisam a constituição da União do Vegetal (BRISSAC, 1999; GOULART, op. cit.). Sobre o acontecimento em questão, Brissac aponta que, na ocasião, o foco do inquérito policial dizia respeito "*àquele ajuntamento de pessoas*" com características de "*organizações coletivas*" (*ibidem*, p. 80). Ao recorrer a tais episódios, os autores procuram evidenciar que os integrantes do Santo Daime e UDV, assim como seus fundadores, não eram apenas atrelados aos estigmas associados às práticas de "macumba" e "charlatanismo", mas também objeto de uma repressão institucional empreendida por autoridades locais.

A associação do uso da ayahuasca enquanto instância terapêutica popular, assim como os relatos sobre atritos entre ayahuasqueiros e autoridades locais, são pontos centrais para a aproximação empreendida pela literatura antropológica entre os estigmas concernentes ao período de formação do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal e os constrangimentos impostos aos cultos afro-brasileiros no final do século XIX e início do século XX. Com efeito, Goulart compara o receio em relação ao "culto daimista" com as perseguições sofridas por praticantes da Umbanda nas primeiras décadas do regime republicano brasileiro, principalmente no que concernem às práticas curativas e fitoterápicas, as quais eram taxadas de "baixo espiritismo", "curandeirismo" e "charlatanismo". A autora destaca, a partir de um conjunto de entrevistas, que as categorias de "trabalho", "feitiço" e "macumba" eram frequentes nas acusações sobre as práticas dos ayahuasqueiros, apontando inclusive para a presença de um "estigma de raça", explicitado nas acusações voltadas ao mestre Irineu de "preto macumbeiro" (GOULART, op. cit., p. 261).

Contudo, MacRae (op. cit., p. 292) argumenta que os pontos de comparação dos ayahuasqueiros com os cultos afro-brasileiros não se restringem à repressão institucional e aos estigmas de "macumba" e "charlatanismo", estendendo-se aos elementos de tradições religiosas associados a ambos. De acordo com o antropólogo, assim como a umbanda, a consolidação das "religiões ayahuasqueiras" é relativamente recente, combinando elementos similares das mesmas tradições religiosas, embora suscitando outras modalidades de "transe" (*ibidem*):

> De forma similar à de outros *movimentos religioso*s de constituição recente, como a umbanda e as religiões neopentecostais, por exemplo, as estruturas organizacionais, *doutrinárias* e *ritualísticas* dos *cultos ayahuasqueiros* se encontram em fase de consolidação e são frequentes as cisões ou o surgimento de novos grupos dotados de *doutrinas* e *rituais*. (MACRAE, op. cit., p. 292, grifos meus).

Deste modo, é possível afirmar que os atritos entre as lideranças dos grupos ayahuasqueiros e as autoridades locais apresentados pela literatura acadêmica, e a perspectiva de "movimentos religiosos" em formação serviram de elemento de comparação entre o Santo Daime, Barquinha e UDV e os cultos afro-brasileiros, os quais estão categoricamente consolidados na produção antropológica enquanto "religiões". Partindo, portanto, do pressuposto que a constituição do Santo Daime, Barquinha e UDV, enquadra-se em um processo histórico mais amplo de estigmatização e repressão a manifestações populares – centradas principalmente em práticas terapêuticas –, a literatura antropológica traça uma configuração das instituições em pauta enquanto religiões caracteristicamente de origem popular. Nesse âmbito, a forma como é analisado o período de formação dos cultos afro-brasileiros serve de modelo para análise da gênese e consolidação das instituições ayahuasqueiras no Brasil, com aproximações e distanciamentos específicos, porém, com uma gramática comum.

Nesse debate, é possível notar a recorrência de termos como "macumba", "feitiçaria", "charlatanismo", "curandeirismo", "movimentos religiosos", "grupos religiosos", "tradição", "transe", "práticas terapêuticas". A frequência com que tais categorias são acionadas nas análises sobre o período de formação do Santo Daime, Barquinha, e União do Vegetal, evidencia o direcionamento da abordagem da literatura acadêmica, enquadrando a história do uso da ayahuasca no Brasil enquanto uma conjuntura de perseguição e repressão a manifestações religiosas populares características da região amazônica.

2.2. O estigma das *drogas*

> [...] a perseguição das *práticas religiosas* organizadas pelo Mestre Irineu, e talvez em menor escala pelo Mestre Daniel, em Rio Branco, da década de trinta aos anos cinquenta, evidenciava uma tentativa de controle social de um grupo desfavorecido, uma minoria discriminada. [...] no momento atual vivido pelas *religiões ayahuasqueiras* estas acusações de "*curandeirismo*", "*macumba*", *feitiço*" e "*charlatanismo*" perdem importância, enquanto um novo estigma e uma nova acusação ganham força. Hoje em dia, estes *grupos religiosos* são alvo de recriminação e repressão principalmente conforme a bebida utilizada nos seus rituais é acusada de ser uma "*droga*", isto é, "*substância alucinógena*", "*tóxico*", "*entorpecente*" e outras noções assemelhadas. (GOULART, op. cit., p. 262, grifos meus).

As análises sobre os desdobramentos do uso da ayahuasca no Brasil apontam para uma transformação dos estigmas atrelados ao fenômeno nas últimas décadas, apresentando indícios de que o enfoque da *controvérsia pública* deixou de centrar-se nas práticas, deslocando-se para a bebida em si, a qual passou a ser associada ao tema das *drogas* (GOULART, op. cit., 2004; MACRAE, op. cit.). Deste modo, é possível encontrar na literatura acadêmica argumentos que apontam tal deslocamento como um dos fatores responsáveis por tornar a bebida foco de processos normativos, culminando em sua proibição em 1985, e, consequentemente, em políticas públicas desenvolvidas pelo Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN) e pelo Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD).

Com o intuito de compreender como a dinâmica em pauta é apreendida pela literatura acadêmica, abordarei a seguir um conjunto de eventos e temas apontados em livros, teses e artigos científicos na tentativa de identificar quais argumentos são apresentados nas análises enquanto fatores determinantes para a progressiva associação nas últimas décadas do uso da ayahuasca ao estigma das *drogas*.

O contexto histórico brasileiro

Goulart (op. cit., p. 262) procura demonstrar que as principais transformações nas acusações sofridas pelas "religiões ayahuasqueiras brasileiras" começaram a manifestar-se de modo mais evidente a partir da década de 1970. A autora apresenta o período em pauta como uma época de recrudescimento político propiciado pela ditadura militar, cenário no qual surgiu um novo tipo de desviante, caracterizado pela figura do "drogado"[38]. A antropóloga

[38] Segundo Goulart (op. cit., p. 263): "A categoria acusatória 'drogado' sintetiza esplendidamente as preocupações dos setores dominantes sobre a manutenção do *status quo* e da moralidade que lhe era implícita. Ela era emblemática de todo um conjunto de novos hábitos das gerações mais jovens, ou seja, um símbolo com alto poder de expressão de uma juventude que era preciso controlar".

associa a emergência da categoria ao cenário internacional de combate às substâncias psicoativas que, impulsionado pelo governo dos Estados Unidos, culminou no estabelecimento de tratados internacionais visando impedir o acesso a determinadas substâncias psicoativas tornando-as ilícitas. Goulart assinala que, ao mesmo tempo, eclodia em solo norte-americano o movimento da contra-cultura, caracterizado, dentre outros aspectos, pela procura por novas experiências de percepção e consciência orientadas, sobretudo, pelo uso de *drogas* (*ibidem*, p. 263).

Segundo Goulart, os desdobramentos em pauta afetaram a conjuntura histórica do Brasil, principalmente no que concerne o posicionamento do governo brasileiro sobre a questão das *drogas*. De acordo com a autora, entre o final da década de 1960 e meados da década de 1970, foram empreendidas reformulações importantes nas leis brasileiras, expressando um esforço no sentido de definir claramente o que deveria ser penalizado, destacando as leis de 1968, 1971 e 1976[39]. Goulart argumenta que, no mesmo período, evidenciou-se nos centros urbanos uma popularização do consumo de um conjunto de *drogas* ilícitas entre membros das camadas médias urbanas, indicando a emergência, na sociedade brasileira, de novas atitudes culturais em torno do uso de substâncias psicoativas. A antropóloga argumenta, portanto, que a década de 1970 foi marcada pela construção de um conjunto de novos mecanismos de controle, normatização e penalização do uso de *drogas* e, ao mesmo tempo, pelo florescimento de movimentos contestatórios, políticos e culturais, associados em certa medida ao consumo de substâncias psicoativas ilícitas (*ibidem*).

Quanto à conjuntura específica da região amazônica, Goulart também indica mudanças no cenário institucional repressivo concernente às substâncias ilícitas. Baseada em um conjunto de tratados realizados entre o Brasil, Peru, Venezuela e Bolívia, a autora aponta que o início dos anos 70 foi marcado pelas primeiras iniciativas contundentes do governo brasileiro com relação ao combate às *drogas* e ao narcotráfico na Amazônia, expressando um alinhamento entre a política antidrogas brasileira e o cenário internacional de repressão ao tráfico internacional de *drogas* (*ibidem*, p. 264).

Nesse sentido, a antropóloga procura demonstrar que a relação entre os "cultos ayahuasqueiros" e as instituições governamentais foi afetada pelos esforços empreendidos pelo governo brasileiro em reprimir as *drogas* ilícitas na região amazônica, assinalando que no ano de 1974, um ano após se instalar na capital acreana, a Polícia Federal começou a manifestar o interesse em investigar os "grupos religiosos ayahuasqueiros" locais,

[39] Para um panorama das políticas sobre *drogas* no Brasil, ver Fiore (2006).

convocando seus dirigentes para prestarem depoimentos informais (*ibidem*). A partir de uma entrevista com Antonio Geraldo, dirigente de um dos grupos da Barquinha, Goulart assinala que as ações da Polícia Federal em Rio Branco nos anos 1970 deram ênfase especial à bebida e sua associação a alguma substância química, destacando que a PF iniciou um conjunto de "avaliações" para investigar como o chá era feito, a partir de que, como as pessoas se comportavam após terem consumido a bebida, dentre outras questões. A antropóloga cita um trecho da entrevista com A. Geraldo:

> "Eles me chamaram lá", disse Antonio Geraldo, "fizeram um monte de perguntas [...] queriam testar o Daime. Fizeram vários testes e comprovaram que a Luz não era mesmo *tóxico*. Nós temos esse documento até hoje, provando que não usamos *droga* nenhuma". (*ibidem*, p. 265, grifos meus).

De acordo com Goulart, em 1976, outro delegado da Polícia Federal conduziu uma nova investigação acerca do uso do chá em Rio Branco junto às instituições que faziam uso da bebida, dentre os quais o CEFLURIS[40], que foi uma das mais visadas (*ibidem*: 266). A autora enfatiza, baseada em depoimentos publicados *Revista do 1° Centenário do Mestre Imperador Raimundo Irineu Serra* (1992), que o psicólogo Paulo Roberto Silva atuou enquanto intermediador entre o CEFLURIS e a Polícia Federal, dispondo-se a fornecer os esclarecimentos necessários ao órgão:

> Fui lá pra dizer que, como psicólogo, tinha tomado o Daime e feito um estudo da *doutrina*: que considerava um absurdo a proibição da bebida, por não ter característica nenhuma de *tóxico*. Não *viciava*, não era *traficado*, não havia comércio. (*REVISTA DO 1° CENTENÁRIO DO MESTRE IMPERADOR RAIMUNDO IRINEU SERRA*, 1992, *apud* GOULART, op. cit., p. 267, grifos meus).

Partindo da obra de Mortimer (2000), Goulart aponta que o depoimento de Paulo Roberto acabou se transformando em relatório, cujos argumentos procuravam provar que o chá consumido na instituição fundada por Sebastião Mota de Melo não apresentava as características próprias de uma *droga*. Deste modo, um dos objetivos da antropóloga consiste em demonstrar que, mesmo em um âmbito local, os elementos e noções usadas nessas discussões envolviam categorias associadas principalmente ao debate em torno do tema das substâncias psicoativas, como a utilização dos termos "tóxico", "droga", problematizações

[40] Como foi indicado no capítulo anterior, o CEFLURIS foi a primeira dissidência do Santo Daime. Em 1974, Sebastião Mota de Melo, conhecido como Padrinho Sebastião, retirou-se do Alto Santo, levando consigo um número de aproximadamente cem seguidores, desenvolvendo os trabalhos com Santo Daime em sua residência na Colônia 5.000.

sobre questões como “dependência” e “tráfico”, além da preocupação por parte das autoridades com a composição do chá, seus princípios ativos e efeitos.

Tendo em vista os argumentos expostos, é possível afirmar que o deslocamento do enfoque dado por parte das autoridades oficiais, apontado pela antropóloga, é entendido a partir de uma associação com os rumos que o debate sobre a questão das *drogas* assumiu no Brasil a partir da segunda metade do século XX, principalmente a partir da década de 1960, inserindo-se em um panorama internacional de combate às *drogas*. Assim, as transformações nos estigmas e os atritos com órgãos institucionais e integrantes do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal estão inseridas, segundo Goulart, em um plano de fundo histórico associado a um conjunto de medidas repressivas de alcance nacional que passaram a dar um enfoque maior à questão da repressão ao uso de substâncias psicoativas ilícitas no Brasil.

A *Cannabis* e o CEFLURIS

> Principalmente a partir dos últimos anos da década de setenta, muitos hippies, viajantes vindos de várias partes do Brasil ou de outros países [...], os “mochileiros” e “andarilhos” que integravam a geração “pé na estrada”, foram atraídos pela comunidade organizada pelo padrinho Sebastião em Rio Branco, e muitos destes novos visitantes com o tempo passaram a integrar o seu *culto*. Este fato tornou-se uma marca da comunidade do padrinho Sebastião. O ingresso de sujeitos com esse tipo de perfil no CEFLURIS acabou dando a esse grupo todo um caráter peculiar, fazendo com que ele passasse a incluir vários novos elementos em seus *ritos* ou práticas e provocando alterações na sua dinâmica organizacional. (GOULART, op. cit., p. 268, grifos meus).

Como apontei no capítulo anterior, o CEFLURIS é descrito como uma das instituições mais permeáveis à inserção de novas práticas e elementos culturais, sendo frequentemente caracterizado pelas noções de *sincretismo* (DIAS, 1992; GUIMARÃES, 1992; MACRAE, 1992) e também *ecletismo* (GROISMAN, 1999). Tal característica é atribuída, na literatura acadêmica, principalmente à postura de seu fundador, Sebastião Mota de Melo, apontando que este distinguia-se de outras lideranças locais por ter uma “postura de maior abertura com relação à adesão, no seu *culto*, de um novo tipo de *fiel*, que não só vinha ‘de fora’ da região amazônica, mas também era bastante desvinculado do contexto sociocultural da região” (GOULART, op. cit., p. 267, grifos meus).

É partindo da conjuntura histórica da década de 1970 no Brasil, da figura do padrinho Sebastião e de sua postura receptiva, que a literatura acadêmica assinala a inserção de uma série de características associadas ao imaginário da contra-cultura no CEFLURIS, como a

valorização de um estilo de vida mais próximo da natureza, a mudança de hábitos alimentares e a introdução de outras substâncias psicoativas em suas práticas, principalmente a C*annabis* (GOULART, 2005, 2008; MACRAE, 2005). Pautado na publicação de Mortimer (op. cit.) e em relatos do padrinho Sebastião (ALVERGA, 1998), MacRae descreve a inserção da *Cannabis* entre integrantes do CEFLURIS, discorrendo sobre o episódio em que Lúcio Mortimer apresentou a planta a Sebastião:

> Padrinho Sebastião pediu ao seu jovem seguidor um pouco de *Cannabis* para "estudar". [...] Finalmente chegou à conclusão de que, enquanto a ayahuasca trabalhava com a energia espiritual de Cristo, a *Cannabis* veiculava a energia da Virgem. Como entre os *hippies* havia três chilenos que costumavam chamar a planta de *marihuana*, esta passou a ser conhecida como *Santa Maria*. Padrinho Sebastião explicou que havia sido instruído a tirar a erva da boca do demônio e retorná-la à sua dona verdadeira, a Virgem Maria. Assim, começou uma série de instruções que transmitiu aos seus seguidores, sobre a maneira correta, sagrada, de usar a *Cannabis*, diferente da maneira profana de quem, simplesmente, busca um "barato". (MACRAE, 2005, p. 470).

MacRae enfatiza a questão do "uso religioso" da *Cannabis*, apontando que a *Santa Maria* não era considerada "droga" pelos integrantes do CEFLURIS. Apesar de indicar que seu uso se tornou frequente, procura demonstrar que algumas regras se consolidaram, sublinhando "o aspecto grupal do ritual e marcando suas diferenças em relação às maneiras hedonistas e individualistas de usar a maconha" (*ibidem*). Deste modo, o antropólogo assinala uma mudança nos termos utilizados para designar a planta, seu uso e cultivo, assim como um conjunto de prescrições adotadas para o consumo, enquanto aspectos característicos de uma utilização ritual da planta.

Cabe destacar um episódio bastante citado na literatura acadêmica sobre o uso da *cannabis* por integrantes do CEFLURIS, o qual teria contribuído substancialmente para associar o uso da ayahuasca aos estigmas atrelados à questão das *drogas*, bem como para fomentar disputas e acusações entre membros das diferentes instituições ayahuasqueiras (GOULART, 2004, 2008; LABATE, 2005; MACRAE, 2005). Em setembro de 1981, um jovem que frequentava a Colônia 5.000 foi preso com uma garrafa de Daime e uma pequena quantidade de *Cannabis* em Rio Branco, fazendo com que a polícia se dirigisse para o local, encontrando uma plantação com cerca de dezoito pés da planta (MACRAE, op. cit., p. 475). Um tempo depois, padrinho Sebastião e outros membros do grupo se apresentaram à polícia para explicar o uso que faziam do *Santo Daime* e da *Santa Maria*, respondendo ao processo em liberdade (*ibidem*). Segundo Goulart (op, cit., p. 268, grifos meus):

> A adoção do uso de uma planta então considerada ilícita pela legislação brasileira causou muitos problemas para o grupo do CEFLURIS, inclusive nas suas relações com outros grupos ayahuasqueiros [...]. Devido ao uso desta planta, por um lado o CEFLURIS e seus integrantes foram alvo de uma marginalização no interior do próprio *campo religioso ayahuasqueiro*, por outro todos os grupos deste campo passaram a ser estigmatizados ou perseguidos ao serem associados ao consumo de *drogas* ilegais e marginais. Diante deste cenário, o CEFLURIS comprometeu-se publicamente a abandonar o uso da *Cannabis sativa* em seus *rituais* embora mesmo assim tenha ficado associado a esta substância e ao contexto de marginalidade que ela remete.

A antropóloga enfatiza que a introdução da *Cannabis* no CEFLURIS e as repercussões do episódio em questão, geraram uma série de conflitos, diferenciações e acusações de que a instituição em questão e seus integrantes estariam prejudicando a "imagem das *religiões ayahuasqueiras* por estar fazendo uso de uma substância psicoativa ilegal" (*ibidem*: 381, grifo meu). Dialogando com MacRae, Goulart argumenta que as tensões em torno da questão da *Cannabis* inserem-se em um processo mais amplo de "disputas religiosas" (*ibidem*, p. 386, grifos meus):

> É nesse sentido, aliás, que Edward MacRae afirma que as acusações feitas por outros *grupos religiosos ayahuasqueiros* com relação ao uso da *Cannabis* no CEFLURIS – aí denominada *Santa Maria* – reproduziriam um processo bastante corriqueiros em *disputas religiosas*, quando um grupo tentaria desmerecer os *sacramentos* dos outros grupos. No caso em questão, um dos *sacramentos* do grupo do CEFLURIS – a *Santa Maria* – é visto e transformado em *"droga"* por outros grupos das *religiões ayahuasqueiras.*

Apesar de Goulart inferir que a adoção da *Cannabis* pelo CEFLURIS esteve relacionada a uma maior estigmatização acerca do uso da ayahuasca, a antropóloga afirma que o próprio consumo do chá já constituía uma ameaça de estigma ao ser associado às noções de "tóxico", "droga" e "dependência". No entanto, é possível argumentar que os desdobramentos do uso da *Cannabis* pelo CEFLURIS são apontados pela literatura acadêmica como alguns dos principais fatores responsáveis pela associação da ayahuasca à questão das *drogas*, e, por um aumento da visibilidade do fenômeno nos meios de comunicação. Vale lembrar aqui a indicação de MacRae (op. cit., p. 475), que destaca o fato do episódio da batida policial na Colônia 5.000 ter sido objeto da primeira notícia divulgada pela mídia em um âmbito nacional[41].

[41] MacRae refere-se à reportagem veiculada em agosto de 1982 pela Folha de São Paulo, intitulada "Seita no Acre usaria drogas em cerimônias", que menciona uma mobilização por parte do departamento da Polícia Federal do Acre para apurar denúncias sobre a existência de uma seita misteriosa, a "seita da maconha" no estado do Acre, cujos adeptos consumiriam alucinógenos em larga escala durante os cultos (*Seita no Acre usaria drogas em cerimônias*, in: FOLHA DE SÃO PAULO, 17/08/1982).

O episódio em pauta também é apontado como o estopim para uma série de medidas governamentais posteriores com o intuito de investigar os usos da ayahuasca, dentre elas, a iniciativa do Ministério da Justiça, em 1982, de instituir uma comissão[42] – composta por um psicólogo, um antropólogo, uma historiadora e um sociólogo – para averiguar as práticas do CEFLURIS (MACRAE, 2005; LABATE, 2005). Além disso, a proibição da ayahuasca em 1985, com a inclusão da *Banisteriopsis caapi* na lista de substâncias proscritas da Divisão de Medicamentos (DIMED), também é atribuída, em parte, às repercussões que a questão da *Cannabis* adquiriu em um âmbito nacional (MACRAE, 2005; GOULART, 2005; LABATE, 2005).

Deste modo, é possível afirmar que a introdução do uso da *Cannabis* no CEFLURIS é encarada pela literatura acadêmica como um dos fatores centrais para associação do uso da ayahuasca e dos integrantes das instituições ayahausqueiras aos estigmas associados à questão das *drogas*, assim como para uma série de iniciativas governamentais com o intuito de averiguar os usos da bebida. Não obstante, outro fator é apresentado nas análises que problematizam a associação do fenômeno ao debate sobre as *drogas* e aos processos normativos concernentes à ayahuasca: a disseminação do Santo Daime – mais especificamente do CEFLURIS – e da União do Vegetal nas regiões centro e sudeste do Brasil e a inserção do fenômeno nos meios de comunicação.

A expansão do CEFLURIS, da União do Vegetal e os meios de comunicação

> Notamos claramente, que, neste período, em primeiro lugar as *religiões ayahuasqueiras* começam a manifestar um movimento de expansão e, em segundo, que esse movimento implica numa diversificação dessas *religiões* em relação ao conjunto de crenças, de práticas e ao perfil dos seus *fiéis*. (GOULART, op. cit., p. 267, grifos meus).

É comum encontrar na literatura acadêmica sobre o uso da ayahuasca no Brasil análises que apontam o CEFLURIS e a União do Vegetal enquanto instituições expansionistas (LABATE, 2005; GOULART, op. cit.; MACRAE, 2008). Labate (op. cit., p. 436) apresenta

[42] De acordo com Mortimer (2000), a comissão foi formada pelo Procurador Geral da República no Acre, o delegado regional da Polícia Federal e o comandante da Região Militar sediada em Rio Branco. Segundo o autor, integraram a comissão o psicólogo Paulo Roberto, a historiadora Vera Fróes – a qual publicaria posteriormente o primeiro livro sobre o Santo Daime (FRÓES, 1983) –, o psiquiatra Dr. Joaquim Carvalho e o antropólogo Fernando La Roque Couto – autor de uma das primeiras dissertações sobre o Santo Daime (COUTO, 1989). Na época, o grupo de teatro Oficina, que estava dando início a produções de documentários cinematográficos, demonstrou um interesse sobre o Santo Daime, tornando-se responsáveis pela parte das filmagens, de modo que foram convidados a compor a equipe de documentação Alex Polari e Saulo Petean (*ibidem*). Cabe destacar que Paulo Roberto, Alex Polari, Fernando La Rocque Couto, tornaram-se, posteriormente, dirigentes de centros de Santo Daime no Rio de Janeiro, Visconde de Mauá e Brasília respectivamente.

dados de 2002, indicando que o CEFLURIS e a UDV possuíam na época, três mil e sete mil membros respectivamente. No entanto, analisando sua inserção nos meios de comunicação, a antropóloga afirma que mesmo sendo numericamente superior, a UDV gozou de pouca visibilidade na mídia. Labate atribui uma postura discreta à instituição, argumentando tratar-se de uma opção política, atrelada a sua estrutura hierárquica e burocrática, que restringe declarações públicas por parte de seus membros[43] (LABATE, op. cit., p. 437). Quanto ao CEFLURIS, Labate (2005, p. 436) indica uma relação diferente com os meios de comunicação:

> A relação do CEFLURIS com a mídia ao longo dos últimos vinte anos foi marcada, por outro lado, por um enorme *frisson*, sobretudo relacionado à adesão feita ao grupo, na década de 1980, de diversas celebridades, como Lucélia Santos, Ney Matogrosso, Buza Ferraz e Maitê Proença, entre outros. Na verdade, desde os primórdios o CEFLURIS sempre chamou a atenção dos meios de comunicação e a relação entre ambos foi marcada pela polêmica. A citação de algumas manchetes pode nos dar uma ideia: "Divina piração"; "Seita no Acre usaria drogas em cerimônias"; "A seita do barato"; "As poções da alucinação"; "O barato legal".

Labate argumenta que os conflitos entre o CEFLURIS e a imprensa ocorreram de forma intermitente, em função de alguns episódios esparsos. Nessa relação, a antropóloga aponta alguns personagens que ganharam destaque, como Alex Polari, atual vice-presidente do CEFLURIS. De acordo com Labate, Polari foi objeto de reportagens, principalmente por causa de seu passado de militância política contra a ditadura militar. Além de Polari, a autora também destaca os casos de Jambo, um jovem com suposto histórico de abuso de drogas que se suicidou na Vila Céu do Mapiá – atual sede do CEFLURIS – e Verônica, filha de uma ex-integrante do Santo Daime que se mudou para a comunidade daimista de Visconde de Mauá, tendo sua guarda pleiteada na justiça por sua mãe[44] (*ibidem*).

Partindo dos personagens em pauta, a antropóloga aponta a existência de uma certa incompreensão por parte da imprensa com relação ao CEFLURIS. Labate argumenta que esta incompreensão – assim como os estigmas atrelados ao CEFLURIS – deve-se em parte à atuação da imprensa, que tratou o tema de forma enigmática, apresentando um gosto perverso pela diversidade (*ibidem*). No entanto, atribui uma parcela de responsabilidade pela criação de uma imagem estigmatizada do CEFLURIS à própria instituição, indicando que essa "*organização religiosa* tem demonstrado inabilidade nas mediações com instituições da

[43] Segundo Labate (*ibidem*), tal restrição se estende também a reportagens e pesquisas.

[44] Labate (*ibidem*, p. 437) destaca que ambos os casos geraram publicações (CASTILLA, 1995; MOURÃO, 1995).

sociedade" (*ibidem*, p. 438, grifo meu). Goulart também aborda a questão da relação entre as instituições ayahuasqueiras e os meios de comunicação, assinalando que é possível apreender a "imagem dessas *religiões* na sociedade brasileira ao observarmos a forma como elas aparecem na mídia" (GOULART, 2008, p. 269, grifo meu). A autora aponta que em artigos de jornais, revistas, e matérias de televisão, o chá é identificado como "'*droga alucinógena* perigosa', enquanto os *usuários* são, normalmente, vistos como membros de '*seitas exóticas*'" (*ibidem*, grifos meus).

Contudo, cabe destacar que Labate aponta para uma mudança na abordagem dos meios de comunicação com relação às instituições em pauta a partir do final da década de 1990, indicando a publicação de reportagens menos exotizantes que "oferecem um olhar quase *antropológico* sobre o tema" (*ibidem*, p. 439, grifo meu). A autora refere-se às reportagens "A bebida das visões", "Festa na floresta", "Inquietude no coração da floresta" e "Chá sem fronteiras". De acordo com a antropóloga (*ibidem*, grifos meus):

> São destacados aí, por exemplo, questões como a originalidade e o *sincretismo* presentes na *religião* do Santo Daime, as motivações que levam à adesão dos membros, como a procura por terapias alternativas para problemas de saúde e o fascínio que o *culto* exerce sobre estrangeiros, entre outros.

A autora afirma também que o processo de expansão súbito e crescente, iniciado pelo CEFLURIS em meados da década de 1980, fez com que a necessidade de padronização e institucionalização se tornassem preocupações cada vez mais centrais. Paralelamente, afirma que a institucionalização, tanto da União do Vegetal quanto do CEFLURIS, permitiram uma abertura maior ao diálogo dos últimos com órgãos do governo e com a imprensa em particular (*ibidem*, p. 439). Labate parte da hipótese, portanto, que existe uma relação estreita entre a expansão do consumo da ayahuasca, os processos de institucionalização e legalização, e o aumento da visibilidade do fenômeno nos meios de comunicação (*ibidem*, p. 440).

Nesse âmbito, Goulart afirma que muitos dos temas destacados em acusações, denúncias ou resoluções do governo, nos anos 1990, estão "diretamente relacionados à expansão de algumas destas *religiões*" (*ibidem*, p. 270, grifo meu). De acordo com a pesquisadora, quanto maior a visibilidade, associada também à quantidade crescente de filiais em várias regiões do Brasil e em outros países, "mais todos esses *cultos* têm sua imagem associada ao tema das *drogas* ou *tóxicos*" (*ibidem*, grifos meus). Com efeito, a concepção que a expansão do Santo Daime e da União do Vegetal resultou em um aumento da visibilidade do fenômeno nos meios de comunicação e, consequentemente, à associação com a questão

das *drogas*, culminando com a proibição da ayahuasca, também está presente na análise de MacRae (op. cit.). De acordo com o antropólogo:

> [...] em 1985, a expansão desta [Santo Daime] e de outras *religiões* usuárias da ayahuasca entre membros da classe média de metrópoles não Amazônicas, a publicidade envolvendo a *conversão* para o Santo Daime de celebridades de TV, e o generalizado alarmismo sobre o uso de drogas levaram o Ministério da Saúde a colocar a ayahuasca na lista de substâncias proibidas. (MACRAE, 2005, p. 465).

Novos regimes de circulação e o estigma das drogas

Partindo das análises presentes na literatura antropológica, é possível afirmar que o deslocamento dos estigmas atrelados à ayahuasca e à crescente associação do fenômeno à questão das *drogas* é imputada ao contexto histórico brasileiro dos anos 1970, ao acirramento governamental com relação à política de *drogas*, à questão do uso da *Cannabis* pelo CEFLURIS e à relação entre a expansão do uso da ayahuasca e a crescente visibilidade nos meios de comunicação. Estes são alguns dos principais temas apontados enquanto relevantes para a associação da bebida e das instituições que a utilizam com os estigmas relacionados às substâncias psicoativas e, consequentemente, com a inserção do fenômeno enquanto objeto de políticas públicas, a partir da proibição da ayahuasca em 1985 pela Divisão de Medicamentos (DIMED).

Com efeito, os fatores apontados pela literatura acadêmica como responsáveis pela associação do fenômeno ao estigma das *drogas* não devem ser analisados isoladamente. Deste modo, argumento que os elementos em pauta relacionam-se, em uma perspectiva mais ampla, à inserção do fenômeno em *novos regimes de circulação*, quando uma prática pouco conhecida e geograficamente circunscrita à região norte do Brasil inseriu-se em novas dinâmicas, adquirindo um novo *status* e visibilidade crescente. Tal conjuntura engendrou uma mudança na configuração da *controvérsia pública*, sobretudo a partir do posicionamento de novos agentes no debate, dentre eles, instituições governamentais como a Polícia Federal, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde e o Conselho Federal de Entorpecentes, meios de comunicação, principalmente a mídia impressa, como os jornais de grande circulação como *A Folha de São Paulo*, *O Estado de São Paulo* e *O Globo*, além dos integrantes das instituições ayahuasqueiras e dos intelectuais.

Consequentemente, a nova configuração da *controvérsia pública* rearranjou alguns elementos e inseriu outros, dando ênfase a novas posições e categorias que passam a adquirir maior visibilidade. Além da recorrência de categorias atreladas aos fenômenos religiosos,

apontadas anteriormente, como *culto*, *ritual*, *fiéis*, *conversão*, as noções de *macumba*, *feitiço*, *charlatanismo*, *curandeirismo* perderam força e deixaram de ocupar uma posição central, dando lugar às categorias relacionadas ao debate em torno do uso de substâncias psicoativas, como *droga*, *tóxico*, *entorpecente*, *tráfico* e *dependência*. Assim, é possível argumentar que a mudança dos *regimes de circulação* tem como consequência o deslocamento dos estigmas e a mudança na compreensão do tema pela literatura acadêmica, produção midiática e órgãos governamentais, passando a enquadrar o fenômeno do uso da ayahuasca a partir da perspectiva do debate sobre as substâncias psicoativas.

2.3. O uso da ayahuasca enquanto tradição cultural

> Estamos no terreno das *culturas*; todas elas partem da enorme diversidade de práticas, representações, símbolos e artes que habitam o Brasil. Para o bem e para o mal, as "*drogas*" são e estão na *cultura*. Ou melhor, nas *culturas* e, portanto, não podem ser entendidas fora delas. [...] Essa diversidade de usos e consumos é o espelho da nossa própria *diversidade cultural*. Nossos pesquisadores e nossa legislação devem, em alguma medida, levar em consideração a dimensão *cultural* para cunhar políticas públicas mais eficazes e mais adequadas à contemporaneidade. (GIL; FERREIRA, 2008, p. 11, grifos meus).

O recente pedido feito ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) por representantes de entidades ayahuasqueiras, solicitando o reconhecimento do uso da ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira, permite assinalar uma mudança na forma como o fenômeno é apreendido e, consequentemente, possibilita apontar para novos posicionamentos nas análises concernentes à ayahuasca e às instituições que a utilizam. Com o intuito de compreender tal deslocamento do enfoque da *controvérsia pública*, voltada agora para a questão da proteção e incentivo a tradições culturais, é necessário empreender um recuo com o objetivo de analisar os desdobramentos concernentes às políticas públicas sobre a ayahuasca no Brasil. O objetivo é localizar os argumentos e mediações que possibilitaram a configuração atual da *controvérsia* deslocando o estigma das *drogas* e pautando-se no reconhecimento da ayahuasca e das entidades que a utilizam enquanto manifestações religiosas integrantes de uma tradição cultural de origem amazônica.

As primeiras políticas públicas sobre a ayahuasca

Em 1985, a ayahuasca foi colocada entre as *drogas* da lista de produtos proscritos a partir da Portaria n° 02/85 da Divisão de Medicamentos[45], órgão atrelado ao Ministério da Saúde responsável por elaborar a lista de substâncias proscritas e de uso controlado no Brasil[46]. A ayahuasca permaneceu proibida até o início de 1986, quando o grupo de trabalho instituído pelo CONFEN encaminhou um parecer que sugeria a suspensão provisória da inclusão da ayahuasca na lista, até que seus trabalhos fossem concluídos (resolução n° 06/86). Após alguns meses de avaliação, período em que foram realizadas visitas, observações e entrevistas com integrantes das entidades que fazem uso da ayahuasca, o CONFEN liberou provisoriamente o consumo do chá. Em 26 de agosto de 1987, foi apresentado o relatório final do grupo de trabalho, redigido pelo jurista Domingos Bernardo Sá, então conselheiro do CONFEN, com um parecer favorável a exclusão definitiva da ayahuasca da listagem de substâncias proscritas da DIMED (LABATE, op. cit., p. 409).

De acordo com o relatório, grande parte das indagações formuladas pelo Grupo de Trabalho ao longo das investigações sobre os usos da ayahuasca aludiam a dois termos em especial: *alucinógeno* e *culturas*:

> Estes quase dois anos durante os quais a "ayahuasca" foi objeto das preocupações do Grupo de Trabalho, em que foram mantidos inúmeros contactos com *usuários* dos mais diversos estratos sociais, como no Rio de Janeiro, na Capital da República ou no interior da selva Amazônica, numerosas indagações foram formuladas, mas que na realidade, implicavam já um juízo prévio e condenatório. Essas indagações gravitaram, mais frequentemente, em torno de duas palavras, "*alucinógeno*" e "*culturas*". A "ayahuasca" é "*alucinógeno*"? É possível admitir seu uso pelo homem da cidade, tendo em vista as diferentes "*culturas*", urbana e rural? (RELATÓRIO FINAL DO GT, CONFEN, 1987, p. 29, grifos meus).

Partindo do documento, é possível afirmar que a questão do uso da ayahuasca é polarizada a partir de duas frentes, a questão das *drogas*, explicitada pela ênfase no termo "alucinógeno", e a temática da *cultura*, especialmente no que tange à inserção do uso da ayahuasca nos grandes centros urbanos do Brasil. Com efeito, é frequente nos primeiros pareceres e resoluções do CONFEN, preocupações com a disseminação do uso da ayahuasca

[45] Posteriormente, tal competência foi transferida para a Agência Nacional de Vigilância Sanitária.

[46] É consenso na literatura antropológica que o episódio em pauta levou o CONFEN (RESOLUÇÃO n° 04/85) a constituir uma comissão, formada por especialistas de diversas áreas do conhecimento, para avaliar os usos da bebida empreendidos pelas instituições ayahuasqueiras (GOULART, 2008; LABATE, 2005; MACRAE, 2008).

em um âmbito nacional, problematizando principalmente as possíveis implicações da inserção de um fenômeno atrelado à configuração cultural da região amazônica nos grandes centros urbanos do Brasil, tanto no que concerne uma possível proliferação desenfreada de usuários, quanto aos supostos riscos da utilização da ayahuasca fora de seu contexto de origem. No que concerne à questão em pauta, cabe citar a fala da antropóloga Regina Abreu, apresentada no final do relatório de 1987:

> Resta, ainda, acrescentar outras considerações à questão que apontamos anteriormente, relativa à *conversão* à *Doutrina* de segmentos da sociedade urbano-industrial, fato que gera temores por parte de grupos religiosos, autoridades civis e militares e setores da sociedade civil. A adoção da *Doutrina* do Santo Daime nas cidades tem, evidentemente, características peculiares à vida urbana. Não encontraremos nela, obviamente, os trabalhos próprios do meio rural [...]. Mas a *conversão* à Doutrina pode levar os *convertidos* a *práticas rituais* e de vida que guardem as características básicas das *comunidades religiosas rurais*. [...] De tudo resulta que estas comunidades, do campo ou da cidade, que adotam a "*Doutrina* do Santo Daime", podem parecer, aos olhos de muitos, grupamentos exóticos, mas a convivência com esta diversidade somente poderá ser enriquecedora para os indivíduos e para sociedade como um todo. (*ibidem*, p. 31-32, grifos meus).

A colocação da antropóloga parte de noções como *conversão*, *práticas rituais* e *comunidades religiosas rurais*, para inferir que a presença das instituições ayahuasqueiras nos grandes centros urbanos do Brasil insere-se em um processo de disseminação de manifestações culturais. Vale lembrar que a última citação do relatório é um trecho de *Raça e História* de Lévi-Strauss, no qual o antropólogo afirma que nenhuma *cultura* está plenamente só, sendo sempre capaz de se coligar a outras *culturas*, edificando séries cumulativas, de modo que a única fatalidade que pode afligir um grupo humano é de impedi-lo de realizar plenamente sua natureza, obrigando-o a ser só (*ibidem*). A concepção da disseminação do uso da ayahuasca nos grandes centros urbanos a partir de uma perspectiva culturalista é reafirmada no Parecer do CONFEN de 1992, também elaborado pelo jurista Domingos Bernardo de Sá, o qual contou com a assessoria do antropólogo Edward MacRae, estudioso das temáticas que envolvem o uso da ayahuasca e da questão ds psicoativos, dentre outros pesquisadores das áreas de psiquiatria e psicofarmacologia:

> Importante, ainda, é o que diz MacRae sobre o que significaria restringir as *práticas rituais* com a ayahuasca ao interior da floresta: "Tal restrição seria equivalente à proscrição dos *serviços religiosos* mais importantes das diversas *seitas ayahuasqueiras* que, conforme já foi visto, são e sempre foram predominantemente urbanas. [...] Assim, é importante reiterar que restringir arbitrariamente a celebração dos *cultos ayahuasqueiros* a determinada região geográfica significaria negar a noção de que o Brasil é

> um todo *jurídico* e *culturalmente* integrado, e seria tão insensato e contraproducente quanto tentar confinar o candomblé à Bahia, o luteranismo às colônias alemãs do Sul ou o pentecostalismo aos descendentes de norte-americanos. (PARECER CONFEN DE 1992, p. 26-27, grifos meus).

Nota-se, portanto, que argumentos provenientes do discurso acadêmico e, sobretudo, a concepção apresentada pela literatura antropológica, que encara o fenômeno do uso da ayahuasca enquanto manifestação religiosa oriunda de uma tradição cultural amazônica, mas inserida em um contexto urbano, tornou-se parte integrante dos argumentos presentes nas políticas públicas. Outro elemento recorrente na produção acadêmica, incorporado pelas políticas públicas, diz respeito à concepção de que as entidades ayahuasqueiras possuem alicerces éticos e culturais que tornam o uso de psicoativos socialmente integradores. Com efeito, Bernardo de Sá procura assinalar que o uso da ayahuasca apresenta uma clara dimensão social e ritual valendo-se da argumentação de Clodomir Monteiro da Silva – autor da primeira dissertação sobre o Santo Daime, em 1983 –, na qual o antropólogo aponta que "o uso do Santo Daime é quase exclusivamente *social*, o que implica sempre uma sequência de atos ou *ritos* a observar-se" (*ibidem*, p. 16, grifos meus). Ainda no Parecer de 1992, Sá vale-se novamente da análise de MacRae sobre a questão:

> A propósito é oportuno verificar o que diz MacRae: "Quanto ao interesse *cultural* da ayahuasca ter um *uso ritual urbano* no Brasil há quase 70 anos, lembra-se que esse é aproximadamente o mesmo tempo de existência da umbanda e que, assim como no caso dela, o *uso religioso* do *chá psicoativo* ensejou a criação de instituições que provêm a muitas pessoas os arcabouços *éticos*, *sociais* e *culturais*, em torno dos quais construíram suas vidas. Os diversos estudos antropológicos e históricos realizados sobre esse uso da bebida tem ressaltado a conduta pacífica e ordeira dos *adeptos* das diversas *seitas*, cujos valores básicos coincidem com aqueles considerados emblemáticos das *sociedades cristãs ocidentais*. Longe de levar a um uso abusivo e destrutivo de *substâncias psicoativas*, a tendência mais notada é a de promover estilos de vida recatados e austeros, voltados para o *culto* à *espiritualidade* e aos valores familistas e comunitaristas" (*ibidem*, p. 12-13, grifos meus).

Em uma análise recente sobre as políticas públicas concernentes à ayahuasca no Brasil, o antropólogo sublinha que os aspectos sócio-culturais foram fatores determinantes para a decisão do CONFEN apresentada no Relatório Final de 1987, argumentando a relevância das "regras", dos "valores" e dos "rituais religiosos" para que fosse fundamentada a referida decisão do CONFEN de liberar a ayahuasca para fins religiosos. De acordo com MacRae (2008, p. 293, grifos meus):

> O relatório de 1987 reconhecia que as *religiões ayahuasqueiras* contribuíram para o reforço de valores considerados emblemáticos de sociedades ocidentais influenciadas pelo cristianismo, além de promover sentimentos de coesão social tais como a disciplina, a generosidade, o amor familial, o sentimento comunitarista e o respeito à natureza. Hoje, os antropólogos também consideram esses *cultos* como "*ritos* de ordem" e o *uso religioso* da ayahuasca um bom exemplo de redução de danos relacionados ao uso de *psicoativos*, por promover um quadro de regras e valores, *rituais religiosos* e sociais para o uso, estrutura de vida para os seguidores e controle da disponibilidade da substância.

Partindo da análise dos documentos em questão é possível afirmar que o discurso das ciências humanas, principalmente o antropológico, assumiu uma posição estratégica na elaboração das primeiras políticas públicas sobre o uso da ayahuasca no Brasil e, consequentemente, para a liberação do uso da ayahuasca exclusivamente para fins "religiosos" ou "rituais", bem como para o enquadramento das instituições em pauta enquanto *religiões* e *tradição cultural*.

Vale lembrar que boa parte das informações presentes nos primeiros relatórios acerca da ayahuasca, seus usos e componentes, bem como acerca da constituição histórica do Santo Daime e União do Vegetal basearam-se principalmente na emergente produção acadêmica sobre o tema, que não estava definitivamente consolidada, mas que ao longo das décadas seguintes, como procurei demonstrar no capítulo anterior, tornou-se de extrema importância para sedimentar no debate acadêmico a concepção das instituições em questão enquanto manifestações religiosas integrantes de uma tradição amazônica de longa duração. Com efeito, no Relatório Final do CONFEN de 1987, parte das informações históricas levantadas sobre o padrinho Sebastião e o CEFLURIS são oriundas do livro da historiadora Vera Fróes, *História do povo Juramidam: a cultura do Santo Daime* (1985). Quanto à história da UDV, a fonte é o artigo de Henman (1986), primeira publicação acadêmica sobre o grupo. Além disso, o volume XLVI do periódico *América Indígena* (1986) – apresentado no capítulo anterior enquanto importante referência para a literatura acadêmica na medida em que foi a primeira publicação dedicada exclusivamente ao uso indígena e xamânico da ayahuasca – é assinalado como leitura indispensável para um aprofundamento no tema e para a compreensão do relatório em pauta. Quanto ao Parecer de 1992 do CONFEN, é interessante notar as observações de Labate sobre o documento redigido por Bernardo de Sá. De acordo com a antropóloga (2005, p. 413):

> O texto elaborado por Domingos Bernardo de Sá é quase um manifesto sobre a *tolerância religiosa* e contra o "medo da *alucinação*". O jurista cita diversos autores clássicos das ciências humanas, santos católicos, passagens

> bíblicas, especialistas médicos e psiquiátricos e, entre outros, os antropólogos Clodomir Monteiro e Edward MacRae; menciona, ainda, os congressos médicos organizados pela UDV.

Partindo dos documentos concernentes às políticas públicas e das análises presentes na literatura antropológica, é possível argumentar que é recorrente a polarização do debate a partir de um duplo viés: *drogas* e *cultura*. No que concerne o polo das *drogas*, os termos mais utilizados são "alucinógeno" e "substâncias psicoativas"; quanto ao polo da *cultura*, as categorias mais comuns são "rito", "culto", "seitas", "comunidades religiosas", "rituais religiosos" e "religião". Nesse âmbito, vale lembrar que algumas dessas categorias foram apropriadas pelas instituições ayahuasqueiras.

Em dezembro de 1991, foi elaborada, por iniciativa da UDV, uma Carta de Princípios das Entidades Usuárias da Ayahuasca (LABATE, 2005, p. 409). O documento foi consagrado na Primeira Conferência Internacional da Ayahuasca, em Rio Branco no ano de 1992, ocasião em que sete das principais entidades que faziam uso da ayahuasca se reuniram firmando um compromisso comum, além de expor aspectos de sua estrutura, história e práticas (*ibidem*). A Carta de Princípios estabeleceu que o preparo do chá fosse feito a partir da *B. caapi* e *P. viridis*, sem a adição de qualquer substância; seu uso deveria manter-se restrito a *rituais religiosos*, sendo vedada a associação a *drogas* ou quaisquer *plantas psicotrópicas*. O texto também apontou algumas restrições: a proibição da comercialização, inclusive para adeptos; proibição da prática de *curandeirismo*, sendo utilizada apenas de forma *religiosa*, de modo que os benefícios advindos do uso devem ser encarados exclusivamente do ponto de vista espiritual; deveria ser vedada a participação de pessoas incapacitadas, em estado de embriaguez ou sob efeito de qualquer outra *droga*. Por fim, sublinha como objetivo permanente das entidades signatárias a regulamentação do uso da ayahuasca por meio de lei.

Tendo em vista os principais pontos expostos no documento, fica claro que as entidades ayahuasqueiras absorveram categorias presentes no debate, como "curandeirismo", "droga", "plantas psicotrópicas", "rituais religiosos", pautando seu posicionamento na *controvérsia pública* a partir de um diálogo com órgãos públicos e valendo-se de determinadas noções para apresentar propostas de gestão de suas práticas baseadas em princípios de auto-regulação.

Desdobramentos recentes das políticas públicas

Apesar do posicionamento favorável do CONFEN nas décadas de 1980 e 90, a questão do *uso religioso da ayahuasca* foi reexaminada na década seguinte pelo CONAD[47]. Dentre os fatores responsáveis pela medida, apontados na literatura acadêmica, cabe destacar o surgimento de novas denúncias de uso inadequado da bebida, fomentadas pelo crescimento e a internacionalização de algumas instituições ayahuasqueiras, algumas delas veiculadas pela imprensa, outras direcionadas aos órgãos do Poder Público (MACRAE, 2008, p. 295). Para MacRae, tal conjuntura levou o CONAD a estabelecer a Resolução n° 26, de 31 de dezembro de 2002, determinando a criação de um grupo de trabalho com o objetivo de estabelecer "normas de controle social referente ao uso do chá 'ayahuasca'". É necessário sublinhar que o texto da Resolução n° 26 indica "que o uso ritualístico do 'chá ayahuasca' constitui-se em *manifestação cultural e religiosa regional* de há muito reconhecida pela sociedade brasileira" (RESOLUÇÃO n° 26 DO CONAD, 2002, grifo meu).

Segundo MacRae, a resolução em questão foi emitida no último dia da administração do Presidente Fernando Henrique Cardoso e o Grupo de Trabalho acabou não sendo constituído. Contudo, em março de 2004, o CONAD solicitou à sua Câmara de Assessoramento Técnico Científico (CATC), a elaboração de um novo estudo e parecer-técnico acerca dos diversos usos da ayahuasca. A CATC realizou discussões sobre a questão, contando com a participação de antropólogos, dentre eles Edward MacRae, e teve como assessoras *ad hoc*, as antropólogas Sandra Lucia Goulart e Beatriz Caiuby Labate, estudiosas do tema (MACRAE, op. cit.). De acordo com o antropólogo, as discussões da CATC resultaram em um parecer aprovado e promulgado na Resolução n° 5 do CONAD, de 04 de novembro de 2004.

Dentre os pontos específicos da resolução, é assinalado o reconhecimento jurídico da legitimidade do uso religioso da ayahuasca, cujo processo de legalização iniciara-se há dezoito anos com a suspensão provisória das plantas que a compõem da lista de substâncias proscritas da DIMED. A resolução reafirmou a importância de garantir o direito constitucional ao exercício do culto, indicando que este deve ser alicerçado em uma ampla gama de informações, provenientes de profissionais de diversas áreas do conhecimento, órgãos públicos e pela experiência comum. Por fim, instituiu um Grupo Multidisciplinar de

[47] Em 1998, o decreto n° 2.632 promoveu uma alteração institucional, criando a Secretaria Nacional Antidrogas (SENAD) e o Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), formando juntos o Sistema Nacional Antidrogas cuja meta é planejar, coordenar, supervisionar e controlar as atividades de prevenção e repressão ao tráfico de substâncias ilícitas, ao uso indevido e produção não autorizada de substâncias "entorpecentes" ou "drogas" causadoras de dependência física ou psíquica, e promover a atividade de recuperação de "dependentes" (FIORE, op. cit., p. 32-33).

Trabalho (GMT) para: empreender um levantamento e acompanhamento do uso religioso da ayahuasca, assim como para pesquisar sobre a utilização terapêutica em caráter experimental; promover o cadastro nacional de todas as instituições que adotam o uso da ayahuasca; e a elaborar um documento que traduza a deontologia[48] do uso da ayahuasca, como forma de prevenir o seu uso inadequado (RESOLUÇÃO N° 5 DO CONAD, 2004).

A composição do GMT[49] incluiu membros das áreas: antropologia, farmacológica/bioquímica, social, psicologia, psiquiatria e jurídica. Também integraram o grupo, representantes das instituições que utilizam a ayahuasca. Segundo MacRae (*ibidem*, p. 296), os peritos e cientistas do GMT Ayahuasca foram selecionados entre pesquisadores que já haviam prestado assessoria ao CONFEN e ao CONAD em ocasiões anteriores, contando inclusive com a presença de estudiosos que participaram da elaboração de relatórios do CONFEN sobre a ayahuasca. De acordo com o antropólogo, a escolha dos representantes das entidades ayahuasqueiras ocorreu em um seminário organizado pelo CONAD em março de 2006 em Rio Branco, Acre (*ibidem*).

O Grupo Multidisciplinar de Trabalho publicou um Relatório Final, em novembro de 2006, que reitera a liberdade de uso religioso da ayahuasca, partindo do argumento da inviolabilidade de consciência e de crença e a garantia de proteção do Estado às manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, com base nos arts. 5°, VI e 215, § 1° da Constituição do Brasil. No que concerne a questão do uso religioso da ayahuasca, o documento aponta que o "uso ritualístico da *Ayahuasca* [...] tem sido reconhecido pela sociedade brasileira como prática religiosa legítima", bem como manifestação cultural. Como consta no relatório:

> Trata-se, pois, de ratificar a legitimidade do *uso religioso* da Ayahuasca como rica e ancestral *manifestação cultural* que, exatamente pela relevância de seu valor *histórico*, antropológico e *social*, é credora de proteção do estado [...]. Devem-se evitar práticas que possam pôr em risco a legitimidade do *uso religioso* tradicionalmente reconhecido e protegido pelo Estado brasileiro, incluindo-se aí o uso da Ayahuasca associado a *substâncias*

[48] Como indica o relatório, deontologia remete a *deon*, do grego: "o que é preciso fazer" + *logos*, também do grego: "estudo".

[49] Como consta no Relatório Final do GMT, os membros do grupo, de acordo com as áreas de conhecimento, foram: Dr. Edward John Batista das Neves MacRae (antropologia), Dr. Isac Germano Karniol (farmacologia/bioquímica), Dra. Roberta Salazar Uchoa (social), Dr. Dartiu Xavier da Silveira Filho (psiquiatria) e Dra. Ester Kosovski (jurídica). Quanto aos representantes das entidades ayahuasqueiras convidados pelo CONAD, constam: Alex Polari de Alverga (linha do Padrinho Sebastião Mota de Melo), Jair Araújo Facundes e Cosmo Lima de Souza (linha do mestre Raimundo Irineu Serra), Edson Lodi Campos Soares (linha do mestre José Gabriel da Costa), Luis Antonio Orlando Pereira e Wilson Roberto Gonzaga da Costa (linha independente). (RELATÓRIO FINAL GMT AYAHUASCA, 2006).

> *psicoativas ilícitas* ou fora do *ambiente ritualístico*. (*ibidem*, p. 7, grifos meus).

Consta no relatório que o GMT reconhece o caráter religioso de todos os atos que envolvem a ayahuasca, desde a coleta das plantas, o preparo, o armazenamento e ministração, tratando-se de "ato de fé e não de comércio", de modo que o consumo com a finalidade de obtenção de lucro é incompatível com o uso religioso. Entretanto, o documento estabelece a legitimidade do custeio, que pode variar de acordo com a região, incluindo as despesas que envolvem a coleta de plantas, seu transporte e preparo. Cabe destacar também a questão da proibição de "turismo" envolvendo a obtenção de lucro. O documento indica que as entidades têm o direito de promover eventos dentro dos limites legais estabelecidos, devendo-se evitar que uma "*prática religiosa* responsável" venha a se transformar em "mercantilismo de *substância psicoativa*, enriquecendo pessoas ou grupos, que encontram no argumento da fé apenas o escudo para práticas inadequadas" (*ibidem*, p. 9, grifos meus).

Quanto à difusão de informações, o relatório aponta que a "publicidade da Ayahuasca" tem sido alvo de deturpações e abusos, principalmente na Internet. Nesse âmbito, estabelece que o "*uso ritual* responsável é incompatível com a publicidade e a oferta de promessas de curas milagrosas, de transformações pessoais arrebatadoras [...]" (*ibidem*, p. 9, grifo meu). Assim, o parecer recomenda que as entidades tratem do tema com discrição, sem fazer alardes quanto aos efeitos da substância. No que tange à organização das entidades, recomenda que estas contem com a presença de pessoas experientes que saibam lidar com os diversos aspectos que envolvem o uso da ayahuasca, e que constituam-se em "organizações formais, com personalidade jurídica, consolidando a ideia de responsabilidade, identidade e projeção social, que possibilite aos usuários a *prática religiosa* em ambiente de confiança" (*ibidem*, p. 11, grifo meu).

Partindo dos pontos apresentados no relatório, foram aprovados enquanto princípios deontológicos para o uso religioso da ayahuasca: o uso restrito aos rituais religiosos, sendo vedado seu uso associado a substâncias psicoativas ilícitas; a proibição de comercialização da ayahuasca; busca de auto-sustentabilidade por parte das entidades; evitar o oferecimento de pacotes turísticos; evitar a propaganda; recomendação para os grupos se constituírem em organizações jurídicas; exercer controle sobre o sistema de ingresso de novos adeptos, mantendo-se fichas cadastrais dos participantes, dentre outros.

O GMT sugeriu ao CONAD que fosse estudada a possibilidade de fixar mecanismos de controle quanto ao uso descontextualizado e não ritualístico da ayahuasca, solicitando apoio institucional para a criação de uma instituição representativa das entidades religiosas,

formada por livre adesão, com o intuito de exercer o controle social no cumprimento dos princípios deontológicos tratados no relatório. Dentre as conclusões do relatório, cabe destacar a apreciação da consideração da INCB (International Narcotics Control Board) da Organização das Nações Unidas, que afirma que a ayahuasca e as espécies vegetais que a compõem não são objeto de controle internacional. O último ponto da conclusão afirma:

> Considerando, por fim, que o *uso ritualístico religioso* da Ayahuasca, há muito reconhecido como prática legítima, constitui-se *manifestação cultural* indissociável de *identidade* das *populações tradicionais da Amazônia* e de parte da população urbana do País, cabendo ao Estado não só garantir o pleno exercício desse direito à *manifestação cultural*, mas também protegê-la por quaisquer meios de acautelamento e prevenção [...]. (*ibidem*, p. 13, grifos meus).

Em janeiro de 2010, o CONAD aprovou a resolução n° 1, que dispõe acerca da observância, pelos órgãos da Administração Pública, das decisões do CONAD sobre as normas e procedimentos compatíveis com o uso religioso da ayahuasca, assim como seus princípios deontológicos. A resolução determina a publicação na íntegra do Relatório Final do Grupo Multidisciplinar de Trabalho, fazendo-o parte integrante da resolução, decidindo também dar ampla publicidade ao relatório, encaminhando-o a todos os conselheiros integrantes do CONAD e às instituições que fazem uso da ayahuasca.

Partindo dos argumentos presentes nas políticas públicas, é possível apontar que as primeiras medidas tomadas pelo CONFEN na década de 1980 enfocavam basicamente a questão da inclusão de um dos vegetais que compõe a ayahuasca na lista de substâncias proscritas da DIMED e os aspectos referentes à produção e consumo da bebida. Deste modo, em um primeiro momento, a questão centrava-se na proibição ou legalização da ayahuasca. No entanto, a partir da década de 2000, as resoluções do CONAD já reconheciam a legitimidade das entidades ayahuasqueiras, tidas como religiões herdeiras de uma tradição cultural amazônica. Não tratava-se, portanto, de questionar sua legalidade e legitimidade, mas de estudar mecanismos sociais e legais para salvaguardar o "uso responsável da ayahuasca", entendido como religioso, estritamente ritual e sem fins lucrativos. Tal concepção culminou na iniciativa de estabelecer princípios *deontológicos* do uso da ayahuasca, apresentando um conjunto de recomendações com a finalidade de impedir o desenvolvimento de usos descontextualizados da ayahuasca, preservando, portanto, a legitimidade do que foi definido enquanto manifestação cultural e religiosa. Na análise de Goulart (2008, p. 273, grifos meus):

> Vale notar, ainda, que a ideia de uso da ayahuasca para "*fins religiosos*", colocada no primeiro documento que um órgão público brasileiro (o parecer

> do CONFEN de 1987) emitiu sobre essa bebida, é não só reafirmada na resolução de 2004, mas é um pressuposto desta nova regulamentação. Assim, enquanto a recomendação do uso da ayahuasca para *fins estritamente religiosos* aparece, no parecer de 1987, como conclusão dos trabalhos e avaliações da comissão do CONFEN, na resolução de 2004 ela parece ter se tornado um consenso. O texto deste novo documento começa reconhecendo a "*legitimidade do uso religioso da ayahuasca*". Este não é, portanto, um aspecto questionado, mas apenas o ponto de partida para se destacar a necessidade de controle de novos fatos relacionados ao consumo desta bebida, com o objetivo de se evitar seu uso "inadequado". O que se torna claro, nesta resolução, é que este uso inadequado da ayahuasca é identificado a situações entendidas como *não religiosas*.

Goulart sublinha que, na Resolução n° 05 do CONAD de 2004, a expressão "uso religioso da ayahuasca" é constantemente citada, deixando de lado a expressão "uso ritual", recorrente em pareceres e documentos governamentais concernentes à regulamentação da ayahuasca produzidos nas décadas de 1980 e 1990. De acordo com a antropóloga, a partir da resolução de 2004, a concepção da necessidade de garantia do uso da ayahuasca para fins religiosos foi incorporada definitivamente nas políticas públicas, deixando de lado as alternativas possíveis que a noção de "ritual" poderia abranger (*ibidem*). É necessário ressaltar, como apontei anteriormente, que é precisamente nesse período que a categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* emerge na produção acadêmica, tornando-se amplamente utilizada na literatura antropológica ao longo da década de 2000, sendo fundamental para a consolidação da concepção das instituições que fazem uso da ayahuasca enquanto manifestações religiosas que remetem a uma tradição cultural amazônica de longa duração.

Além disso, é necessário sublinhar a participação de estudiosos especialistas na temática da ayahuasca na *controvérsia pública*, não limitando-se à produção acadêmica e às publicações, mas também organizando congressos científicos[50] e inserindo-se progressivamente nas discussões, comissões e grupos de trabalho constituídos com o objetivo de investigar questões concernentes à ayahuasca e seus usos. Nesse âmbito, o antropólogo Edward MacRae (2008, p. 302) – que prestou assessoria ao CONFEN na década de 1990 e foi

[50] É digno de nota o I Congresso sobre o Uso Ritual da Ayahuasca (I CURA), organizado por Beatriz Caiuby Labate, em 1997. O evento, realizado na Unicamp, contou com a presença dos principais pesquisadores do tema, incluindo antropólogos, historiadores, médicos, psicólogos, psiquiatras, representantes do CONFEN e de diversas entidades ayahuasqueiras. De acordo com a organizadora, foram discutidas questões concernentes à regulamentação da ayahuasca no Brasil, além de aspectos psicológicos, éticos, legais e sócio-culturais que envolvem o seu uso. Um dos principais frutos do I CURA foi a publicação da primeira coletânea sobre o tema no Brasil, "O uso ritual da ayahuasca" (LABATE; ARAÚJO [orgs.], 2002), que teve uma sessão dedicada exclusivamente às "*religiões ayahuasqueiras brasileiras*", tornando-se uma das principais referências na literatura acadêmica sobre a ayahuasca.

membro do GMT Ayahuasca do CONAD – destaca o papel dos intelectuais no processo de regulamentação da ayahuasca no Brasil, comparando-o, inclusive, às articulações de médicos e antropólogos para a legitimação dos "cultos afro-brasileiros":

> [...] as tentativas de regulamentação do *uso religioso* da ayahuasca apresentam numerosos pontos em comum com o processo de legitimação dos cultos afro-brasileiros. Entre eles figura também a importância do papel desempenhado por intelectuais estudiosos ou simpatizantes do tema, especialmente médicos e antropólogos [...], lembrando-se que em muitos casos eram também associados em diferentes graus à prática das *religiões* em questão. Da mesma forma como Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Jorge Amado e outros foram de grande importância em legitimar os cultos afro-brasileiros, constituindo um campo de estudos em seu torno e organizando eventos científico-políticos como os Congressos Afro-Brasileiros realizados na década de 1930, também médicos e cientistas sociais com Elisaldo Carlini, Dartiu Xavier da Silveira, Glacus de Souza Brito, Wilson Gonzaga da Costa, Vera Fróes Fernandes, Clodomir Monteiro da Silva, Anthony Henman, Luis Eduardo Luna, Esther Jean Langdon, Fernando de La Roque Couto, Luis Eduardo Soares, Alberto Groisman, Walter Dias Jr., Geovana Cunha, Cristina Pelaéz, Afrânio Andrade, Sérgio Brissac, Lucia Gentil, Arneide Cemin, Beatriz Caiuby Labate, Sandra Lucia Goulart, Wladimyr Senna Araújo e tantos outros, sem esquecer o jurista Domingos Bernardo Gialuisi da Silva Sá e o poeta Alex Polari de Alverga, têm contribuído para ampliar e difundir os conhecimentos sobre o tema. Alguns destes participaram de forma decisiva do próprio GMT Ayahuasca, outros organizaram eventos científicos ou produziram reflexões importantes.

Dentre os nomes citados por MacRae, a maioria é de cientistas sociais, principalmente antropólogos, de modo que é possível argumentar que a atuação de intelectuais, sobretudo antropólogos, ocupou uma posição estratégica na *controvérsia pública*, sendo de fundamental importância para dar visibilidade, amplitude, bem como para inserir concepções desenvolvidas no debate acadêmico nas políticas públicas, articulando em um âmbito legal a legitimidade do uso da ayahuasca no Brasil enquanto manifestação religiosa e cultural.

Ayahuasca como Patrimônio Cultural

> Em abril de 2010, a Assembleia Legislativa do Acre concedeu os títulos de cidadão do Acre a Raimundo Irineu Serra (fundador do Santo Daime), Daniel Pereira de Mattos (fundador da Barquinha) e José Gabriel da Costa (fundador da União do Vegetal) (ALEAC, 2010). Três anos antes, em abril de 2008, essas três vertentes religiosas haviam entrado com um pedido de reconhecimento da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial brasileiro junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) [...]. Em setembro de 2006, as instalações da vertente do Santo Daime, denominada Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – CICLU-Alto Santo – foram tombadas como patrimônio histórico e cultural do Acre por

> um decreto do governador Jorge Viana e do prefeito Raimundo Angelim. Este processo representa uma importante conquista na história dos grupos ayahuasqueiros, que têm sido, desde a sua origem, frequentemente perseguidos. A relação destes grupos com o poder público do Acre e a transição da ayahuasca do estigma de droga perigosa para *status* de patrimônio cultural regional e nacional representam uma importante transformação, e muito pouco foi escrito sobre isto até o momento. (LABATE, 2010c, p. 1).

A antropóloga refere-se a um dos principais desdobramentos recentes concernentes à *controvérsia pública*: o pedido levado a cabo em 2008 por representantes responsáveis pelas Fundações Culturais do Estado do Acre e do Município de Rio Branco, a partir de um diálogo com representantes do Santo Daime, Barquinha e UDV, solicitando ao então ministro da cultura, Gilberto Gil, que, através do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), fosse instaurado um processo de reconhecimento do uso da Ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira. Em novembro de 2011, o IPHAN deu início a avaliação do pedido, abrindo uma licitação para que fosse empreendido um levantamento preliminar do INRC (Inventário Nacional de Referências Culturais) sobre os bens e referências culturais associados ao uso ritual da ayahuasca no Estado do Acre. De acordo com a solicitação feita ao IPHAN:

> [...] a atuação destes três mestres fundadores – Irineu, Daniel e Gabriel – estabeleceu as bases doutrinárias de uma nova *tradição religiosa, sincreticamente brasileira* e *tipicamente amazônica*, que possibilitou a formação de *comunidades* organizadas em torno do *uso ritual da Ayahuasca* e que passaram a ter importante papel (*político, social e cultural*) na própria formação da sociedade brasileira na Amazônia Ocidental. (PEDIDO DE TOMBAMENTO DA AYAHUASCA, 2008, grifos meus).

O texto indica que as instituições em pauta tornaram-se parte indissociável da sociedade brasileira, sendo aptas a receber o reconhecimento como patrimônio cultural. Nesse âmbito, consta na solicitação que a utilização ritual da Ayahuasca em doutrinas religiosas preenche os quesitos que caracterizam a noção de *patrimônio imaterial*, na acepção de "práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas que comunidades ou grupos reconhecem como parte integrante do seu patrimônio cultural".

Não obstante, como aponta Labate (op. cit, p. 12), as questões que envolvem o reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto patrimônio cultural, por parte do IPHAN, são consideravelmente complexas, implicando articulações e negociações que envolvem representantes das entidades ayahuasqueiras, da sociedade civil e do Estado, sendo "produto de uma construção social e histórica ou, em outras palavras, da disputa entre determinadas

versões, onde algumas vencem e outras perdem" (*ibidem*). Em um recente artigo (2010), a autora aborda alguns dos principais elementos do processo que levou à concessão dos títulos de cidadão acreano a mestre Irineu, Frei Daniel e mestre Gabriel, apresentando uma reflexão sobre como o reconhecimento do patrimônio cultural está ligado à escolha de determinados aspectos do repertório simbólico de cada instituição para finalidades de representação pública. Labate também procura compreender por que a Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal Patrono Sebastião Mota de Melo – ICEFLU (o antigo Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra – CEFLURIS), havia sido excluída das discussões[51].

Nessa conjuntura de discussões sobre a questão da ayahuasca enquanto patrimônio cultural é necessário destacar a realização do *Encontro da Diversidade Ayahuasqueira*, em outubro de 2011, no Rio de Janeiro. De acordo com uma carta do representante daimista Alex Polari, o evento contou com a participação de integrantes de diversas instituições daimistas, entidades independentes, representantes do IPHAN e do Ministério da Cultura, e teve como objetivo identificar e registrar a "diversidade ayahuasqueira" de modo a ampliar o pedido de salvaguarda da ayahuasca como patrimônio cultural imaterial feito pelas entidades religiosas do Estado do Acre. Segundo Polari, o Ministério da Cultura e o IPHAN consideraram necessário incluir, além das principais entidades ayahuasqueiras – o Santo Daime, Barquinha e UDV –, as diversas instituições que não integravam inicialmente o debate.

Apesar das divergências e disputas, é possível assinalar que o reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto religião e cultura, consolidada na literatura acadêmica na última década e absorvida pelas políticas públicas do CONFEN e CONAD, foi de fundamental importância para o recente deslocamento da *controvérsia pública* para a associação do fenômeno enquanto patrimônio cultural imaterial[52]. Com efeito, a estabilização da concepção do fenômeno enquanto manifestação cultural é fruto da sua inserção em *novos regimes de circulação*, com uma progressiva participação de órgãos governamentais e de pesquisadores na *controvérsia pública*. Tal configuração permite assinalar, mais uma vez, a relevância e o papel estratégico do discurso acadêmico e da presença dos intelectuais no debate, não somente ao estudar os fenômenos, mas ao mediarem os processos de disputas e articulações, contribuindo para construir as "*religiões ayahuasqueiras brasileiras*" enquanto fenômeno cultural e desenvolver normatividades com o intuito de regulamentá-las e preservá-las.

[51] Ver Labate (2010).

[52] Apesar da solicitação de reconhecimento do uso da ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira ainda estar em processo de avaliação, argumento que tal desdobramento por si só indica para a consolidação da configuração do uso da ayahuasca enquanto "cultura" na *controvérsia pública*.

2.4. De "*macumba*" a "*cultura*"

Procurei ao longo do capítulo apresentar um mapeamento da *controvérsia pública* em torno da ayahuasca no Brasil. Para isso, empreendi um recorte teórico no qual discorri sobre três configurações específicas: a associação do uso da ayahuasca enquanto "macumba" e "feitiçaria"; o deslocamento para os estigmas atrelados à questão das "drogas"; e, por fim, a consolidação da concepção da ayahuasca enquanto manifestação cultural. Em uma perspectiva mais ampla, o objetivo do mapeamento foi demonstrar que o deslocamento nos estigmas associados à ayahuasca e seus usos é fruto da inserção do fenômeno em *novos regimes de circulação*, responsáveis por introduzir novas dinâmicas e agentes no debate, culminado em mudanças na configuração da *controvérsia pública*.

Entretanto, os desdobramentos da *contovérsia pública* que culminaram com o pedido de reconhecimento da ayahuasca enquanto Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira não implicaram em uma superação de elementos recorrentes, principalmente no que concerne à polarização do debate a partir dos eixos droga/cultura. Pelo contrário, é comum encontrar argumentos e temas recorrentes ao longo das décadas de 1980 e 90 em um olhar atual do debate. Um exemplo recente foi o programa de televisão "MTV Debate", veiculado em março de 2010, que enfocou a questão do uso da ayahuasca no Brasil. Intitulado "Daime: droga ou religião?", o programa contou com a presença de profissionais da área da psicanálise, psiquiatria, psicologia, antropologia, toxicologia, alguns deles membros de entidades ayahuasqueiras ou estudiosos do tema. Uma das questões centrais do debate centrou-se na polarização em torno de dois temas básicos: questão das *drogas* e das *manifestações religiosas*. Foi sublinhada a legitimidade do caráter religioso e da liberdade de culto, porém salientando que a legalização da ayahuasca poderia abrir precedentes para a legalização de outras *substâncias psicoativas*. Foram destacadas algumas medidas adotadas pelo CONFEN e, posteriormente, pelo CONAD em relação à ayahuasca, assim como as implicações concernentes aos mecanismos de controle institucionais acerca dos psicoativos, destacando que o processo de legalização da ayahuasca contou com investigações por parte de instâncias jurídicas, médicas, dentre outras. Questões sobre as possibilidades de uso terapêutico, bem como a ação da ayahuasca no organismo, seus princípios ativos e contraindicações do ponto de vista farmacológico também foram problematizadas. Por fim, um dos temas visitados no programa diz respeito à questão do uso da ayahuasca enquanto

tradição e manifestação cultural, seja no contexto indígena e caboclo, seja no uso da ayahuasca por parte do Santo Daime, Barquinha e UDV.

Em fevereiro do mesmo ano, a revista *Isto É* publicou uma reportagem – logo após a publicação da resolução n° 1 do CONAD de 2010 – abordando as recomendações do GMT Ayahuasca, problematizando a legalização da ayahuasca para uso religioso no Brasil. Segundo indica a reportagem:

> Tudo começou no início do século passado, no coração da Amazônia. Caboclos nordestinos atraídos pela extração da borracha mergulharam na *cultura* secular dos povos da floresta, inevitavelmente absorvendo muito de sua essência. Logo nasceram as chamadas *religiões ayahuasqueiras*, grupos em sua maioria cristãos que incorporaram o consumo de um chá *alucinógeno* utilizado pelos indígenas em seus *rituais*. Hoje, essas mesmas *seitas* estão no centro de uma polêmica que envolve questões delicadas e perigosas, como o respeito à *liberdade de crença*, *tráfico de drogas* e morte.[53] (*A encruzilhada do Daime*, in: REVISTA ISTO É, 05/02/2010, grifos meus).

A reportagem sublinhou os possíveis riscos da legalização da ayahuasca abrir precedentes para a criação de religiões que incorporem drogas ilícitas como a maconha e a cocaína, criando um problema de saúde pública. Também empreendeu um breve recuo na história dos grupos, apontando que o Santo Daime ganhou notoriedade na década de 1980 quando chegou aos centros urbanos do sudeste e sul do Brasil, época em que ocorreu uma mudança no perfil dos adeptos, principalmente com a adesão de artistas, universitários e profissionais liberais de diversas áreas. Por fim, relatou dois casos de morte recentes, supostamente relacionados ao uso da ayahuasca: um jovem que morreu afogado horas depois de ter ingerido o chá em um "culto independente", e o caso de um rapaz, que supostamente tinha um histórico de uso de substâncias psicoativas, o qual morreu de ataque cardíaco no intervalo de uma cerimônia com a ayahuasca em Goiânia.

Outra reportagem que gozou de grande visibilidade foi veiculada pela Revista *Veja* em março de 2010, após a morte do cartunista Glauco, dirigente de um centro daimista em Osasco: "A loucura e o Daime". O texto dá ênfase principalmente aos riscos de pessoas com distúrbios mentais ingerirem a bebida, apontando também o risco da interação da DMT[54] presente na ayahuasca, com outras substâncias psicoativas. É destacado também o fato da

[53] http://www.istoe.com.br/reportagens/48304_A+ENCRUZILHADA+DO+DAIME+PARTE+1?pathImagens=&path=&actualArea=internalPage. (Acessado em 09/04/2010).

[54] A DMT (Dimetiltriptamina) é um dos princípios ativos de uma das plantas que compõem a ayahuasca, a *Psychotria viridis*.

DMT ser uma substância proibida, porém, as plantas que possuem pouca quantidade da substância não o são. A reportagem aponta que a decisão do CONFEN de retirar a ayahuasca da lista de substâncias proscritas da DIMED, liberando-a para uso religioso em 1987, constituiu "o primeiro de uma sucessão de erros que culminou com a consagração do chá como '*bebida sagrada*', título concedido à *substância alucinógena* pelo estado brasileiro em janeiro passado" (*A loucura e o Daime*, in: REVISTA VEJA, 24/03/2010, grifos meus).

Em contrapartida, alguns intelectuais se pronunciaram problematizando o enfoque dado a algumas reportagens que abordam a questão da legalização da ayahuasca. Nesse contexto, três artigos de Labate (2009; 2010a; 2010b) sobre as reportagens das revistas "Isto É" e "Veja" procuram apontar supostos erros grosseiros na abordagem sobre o uso da ayahuasca, dentre os quais, um pauta-se, em uma perspectiva mais ampla, no tratamento dado pela mídia à questão das drogas e nos dilemas do antropólogo diante da imprensa (LABATE, 2009).

Outra iniciativa digna de nota durante o período em questão diz respeito ao Projeto de Decreto Legislativo 2491/10, de autoria do deputado Paes de Lira (Partido Trabalhista Cristão-SP) visando revogar a resolução do CONAD com relação ao uso da ayahuasca, o qual, após ser duramente criticado por estudiosos do tema e juristas que participaram das discussões que envolveram o processo de legalização da ayahuasca no Brasil, acabou sendo arquivado em janeiro de 2011. De acordo com o documento apresentado por Paes de Lira:

> É de suma importância o direito amplo à *religião*, mas todos os dispositivos constitucionais elencados deixam claro que a Constituição almeja extirpar da sociedade o uso indevido de *drogas*. Ante o aparente conflito de normas constitucionais, a saber, direito amplo à *religião*, e vedação do uso e comércio de *drogas*, deve-se tomar o seguinte raciocínio: qual delas é de interesse da sociedade, da coletividade. O fulcro deste raciocínio é o princípio da supremacia do interesse público sobre o privado. O uso mesmo que *religioso* de uma *droga*, no caso em tela o "chá do santo daime" ou "ayahuasca", deve ser vetado quando gera malefício à saúde do indivíduo, esse é o motivo de se proibir as *drogas*: o direito à saúde, à vida. Estes são indisponíveis e sabe-se que não somente o usuário é vitima de seu uso, mas toda a sociedade. (PROJETO DE DECRETO DE LEI 2491/10, p. 3-4, disponível em http://www.camara.gov.br/sileg/integras/756337.pdf, acesso em 24/04/10, grifos meus).

Por fim, destaco o recente programa da série do Canal NatGeo "Tabu", veiculado em março de 2012, cujo tema foi a ayahuasca. A fala inicial do episódio tem como plano de fundo, imagens da floresta Amazônica, indígenas, integrantes do Santo Daime, o processo de feitura da bebida. Enquanto as cenas mudam rapidamente o narrador introduz o tema:

> A sabedoria indígena transformada em *religião*. Para alguns um caminho para a espiritualidade, para outros, apenas uma *droga* consumida por fanáticos. A ayahuasca, uma bebida com propriedades *alucinógenas*, teria o poder de abrir as portas da percepção. [...] Os defensores da ayahuasca acreditam que o chá tem o poder de abrir novas fronteiras da mente. Mas algumas pessoas consideram o chá um *entorpecente* perigoso, que pode levar ao descontrole e até provocar tragédias. Uma bebida poderosa, polêmica, um tabu. (PROGRAMA TABU AYAHUASCA, veiculado no Canal NatGeo em 28 de março de 2012, grifos meus).

Nota-se, portanto, que o debate em torno da legitimidade do uso da ayahuasca, longe de configurar um consenso, continua objeto de disputas simbólicas, se estendendo entre vários segmentos, inserindo-se em articulações políticas, fomentando debates nos meios de comunicação e em círculos acadêmicos. No entanto, para além de determinados argumentos e elementos recorrentes atrelados à associação da ayahuasca com a temática das *drogas*, a consolidação da concepção do uso da ayahuasca enquanto *manifestação religiosa* atrelada a uma *tradição cultural amazônica de longa duração* – seja através da normatização da ayahuasca para uso estritamente religioso pelo Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD), seja através do pedido, ainda em avaliação, feito ao IPHAN, solicitando o reconhecimento do uso da ayahuasca em rituais religiosos como Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira – possibilita afirmar que a associação ayahuasca/religião/cultura passou a ocupar uma posição preponderante na atual configuração da *controvérsia pública*.

CAPÍTULO 3. A *controvérsia pública* a partir de um estudo de caso: o *Centro e Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*

O escopo do presente capítulo é partir de um trabalho etnográfico em um "centro" que faz uso da ayahuasca para pensar a relação entre as formas de apresentação da instituição, de justificação das práticas e alguns elementos presentes na *controvérsia pública*, analisados nos capítulos anteriores. O trabalho de campo foi realizado junto ao *Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra* (CEPSERIS), um "centro" de Santo Daime, localizado no estado do Acre e que possui atualmente cinco "centros" filiados em São Paulo, Minas Gerais, Ceará e Santa Catarina. Os dados apresentados ao longo do capítulo são fruto de visitas empreendidas nos últimos três anos à sede do Pronto Socorro no Acre, e aos "centros" localizados no Ceará, Minas Gerais e São Paulo, nas quais tive oportunidade de realizar entrevistas, além de participar de "feitios" do Santo Daime e das demais atividades empreendidas nos "centros".

A sede do CEPSERIS situa-se na Vila Carneiro, zona rural de Rio Branco-AC, próximo à Colônia Cinco Mil. Os moradores da Vila Carneiro compõem-se basicamente de um núcleo familiar. Lá residem o padrinho Raimundo Nonato Teixeira de Souza, vice-presidente da instituição, e sua esposa, a madrinha Maria da Graça, juntamente com parte de sua família. A estrutura física da Vila Carneiro é composta pela casa grande – onde ficam os visitantes, a residência do padrinho Nonato, de três de seus filhos, e de um integrante do CEPSERIS que mudou-se recentemente de Minas Gerais. Parte dos moradores da Vila Carneiro reside e trabalha no próprio local. Raimundo Junior, filho mais novo do padrinho Nonato e 1° tesoureiro do CEPSERIS, trabalha com agricultura e Renato Teixeira, também membro da família, possui uma criação de animais também na Vila Carneiro. Parte da produção, tanto da horta quanto da criação de animais, é destinada para a alimentação dos moradores da Vila Carneiro. O presidente da instituição, Robson Nascimento Teixeira, filho do padrinho Raimundo Nonato, reside no local, mas trabalha na cidade como policial no presídio de Rio Branco.

A rotina de trabalho para os moradores e visitantes divide-se basicamente nas atividades voltadas para a horta e para a criação de animais, para os homens, enquanto as mulheres cuidam da casa e da alimentação. Apesar de constituir um núcleo familiar, é comum a presença de visitantes na Vila Carneiro. Em todas as ocasiões em que estive lá, me hospedei junto aos visitantes, alguns deles retornando, outros passando uma primeira estadia. Pessoas do Ceará, Minas Gerais, São Paulo, todos integrantes do Santo Daime, passando semanas,

meses, ajudando nas atividades e participando dos "trabalhos" na "sede". Não é cobrada hospedagem nem alimentação e todo trabalho é realizado de caráter voluntário. O ritmo de trabalho é intenso e geralmente são poucos os visitantes que passam temporadas mais longas.

A rotina de trabalhos na Vila Carneiro só altera-se significativamente quando são realizados os feitios do Santo Daime, que costumam ocorrer quatro vezes ao ano na sede do CEPSERIS. Geralmente, os "feitios" costumam estender-se de uma a três semanas, produzindo uma média que pode girar em torno de duzentos a quatrocentos litros de Santo Daime por "feitio", dependendo da quantidade de "material", tempo e pessoal. Todos os processos que envolvem a feitura do Santo Daime no CEPSERIS são feitos a partir de trabalho manual sem a utilização de máquinas. Comumente, todo o material utilizado na feitura do Santo Daime – o cipó *Jagube* (*B. caapi*) e as folhas de *Rainha* (*P. viridis*) – é proveniente da própria Vila Carneiro, contudo, em raras ocasiões, o cipó nativo é coletado nas matas próximas à Rio Branco[55]. O maior feitio realizado na sede do CEPSERIS ocorre anualmente no mês de julho, época em que é celebrado o *Encontro dos Pronto Socorros e Centros Filiados*. O Santo Daime produzido nos "feitios" é consumido no próprio centro e também distribuído para os centros filiados, sendo que estes bancam os custos do repasse da bebida[56].

Além da sede, os centros *Pronto Socorro Céu do Ceará*, localizado em Caucáia-CE, e o *Pronto Socorro Catarina Mendes*, próximo à Ouro-Preto-MG, ambos filiados ao CEPSERIS, já realizam sua própria produção do Santo Daime. O primeiro feitio realizado no

[55] Para transportar as espécies vegetais coletadas é necessário que a instituição possua uma ATPF (Autorização de Transporte de Produtos Florestais) concedida pelo IBAMA (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis). De acordo com a Portaria IBAMA-ACRE 4/2001: "Art. 1°. A expedição de ATPF do cipó Jagube/Mariri (Bannisteriopsis caapi) e da folha Psychotria viridis (Rainha/Chacrona) fica condicionada à comprovação prévia mediante cadastro no IBAMA/AC, por parte requerente, de tratar-se de entidade regularmente constituída na forma de lei civil em vigor, que faça uso da bebida Ayahuasca em caráter estritamente religioso, obedecendo a critérios legais para as áreas de conversão e nas áreas de Reserva Legal".

[56] "25. O GMT reconhece o caráter religioso de todos os atos que envolvem a Ayahuasca, desde a coleta das plantas e seu preparo, até seu armazenamento e ministração, de modo que seu praticante de tudo participa com a convicção de que pratica ato de fé e não de comércio. Daí decorre que o plantio, o preparo e a ministração com o fim de auferir lucro é incompatível com o uso religioso que as entidades reconhecem como legítimo e responsável. 26. Quem vende Ayahuasca não pratica ato de fé, mas de comércio, o que contradiz e avilta a legitimidade do uso tradicional consagrado pelas entidades religiosas. 27. A vedação da comercialização da Ayahuasca não se confunde com seu custeio, com pagamento das despesas que envolvem a coleta das plantas, seu transporte e o preparo. Tais custos de manutenção, conforme seja o seu modo de organização estatutária, são suportados pela comunidade usuária. E é evidente, também, que a produção da Ayahuasca tem um custo, que pode variar de acordo com a região que a produz, a quantidade de adeptos, a maior ou menor facilidade com que se adquire a matéria prima (cipó e folha), se se trata de plantio da própria entidade ou se as plantas são obtidas na floresta nativa, e tantas outras variáveis". (RELATÓRIO FINAL GMT – AYAHUASCA, CONAD, 2006, p. 7-8).

Céu do Ceará ocorreu em maio de 2009, já em Minas Gerais, o feitio inaugural foi em setembro de 2011. Em todas as ocasiões, contaram com a presença do padrinho Raimundo Nonato, que coordenou os "feitios", e de uma pequena comitiva composta geralmente por dois de seus filhos, mais alguns poucos integrantes da sede.

A institucionalização do CEPSERIS data de 1997, quando foi construída a sede da instituição na Vila Carneiro. Além dos "trabalhos oficiais"[57], o calendário do CEPSERIS conta com os seguintes "trabalhos": dias 15 e 30 de cada mês, *Trabalhos de Concentração*; aos sábados que antecedem o dia 15, "trabalho de Estrela", e aos sábados que antecedem o dia 30, "Linha de Arrochim"; Quarta-feira de cinzas, quando é cantando o hinário "O Mensagerio" de Maria Marques; Festejo das Mães em maio; 26 de junho, falecimento do Padrinho Wilson; 6 de julho, falecimento do mestre Irineu; *Encontro dos Prontos Socorros e Centros Filiados* de 10 à 20 de julho, com comemoração do aniversário do Padrinho Wilson e do Padrinho Raimundo Nonato; 3 de outubro, São Francisco.

Apesar da recente institucionalização, é necessário destacar que a história do CEPSERIS é atribuída a meados da década de 1960, e está associada à trajetória de Wilson Carneiro de Souza, o padrinho Wilson Carneiro, integrante do Santo Daime desde 1962. Para compreender, portanto, as formas de apresentação no *espaço público* da instituição em questão, faz-se necessário empreender um recuo biográfico sobre a trajetória de vida de Wilson Carneiro, a partir dos dados obtidos com integrantes do CEPSERIS[58].

3. 1. O CEPSERIS e a *Família Carneiro*

Um ser divino entrou aqui nesse salão
Com a bandeira do meu pai Juramidam
Para curar os cristãos necessitados
Que vem ao Daime buscar sua salvação

Wilson Carneiro do meu Mestre recebeu
Pronto Socorro para ele comandar
Com muito amor, com muita dedicação
Ele vem cumprindo a sua missão

[57] Discorro brevemente sobre "trabalhos oficias", "trabalhos de concentração" e os "trabalhos de cura" no Santo Daime ainda nesse capítulo.

[58] Além das entrevistas com dirigentes e integrantes do CEPSERIS, analisei dois artigos ligados à instituição em questão. O primeiro é um artigo sobre a vida de Wilson Carneiro de Souza, de autoria de Eduardo Bayer (2005), engenheiro florestal, escritor, vídeo-documentarista. Bayer é idealizador do Projeto Museu Virtual da Ayahuasca, do qual a revista virtual *A Arca da União*, onde foi publicada o artigo em questão, é parte integrante. O segundo é voltado para a história do CEPSERIS até sua recente institucionalização e é de autoria de Julia Moura (no prelo), geógrafa e 1ª Secretária da instituição.

> Meus irmãos vamos todos se amar
> Pensar em Deus para sempre se firmar
> Pedindo ao Mestre dai-me força, dai-me luz
> Nesse caminho Jesus Cristo nos conduz
>
> ***
>
> (Ser Divino – Hinário Caminho da Verdade, Fernando Guanabara, Pronto Socorro Céu do Ceará)

Wilson Carneiro de Souza nasceu no estado do Acre, nas proximidades do Rio Tarauacá, no dia 19 de julho de 1920. Filho de pais cearenses que se mudaram para o Acre por ocasião do ciclo da borracha. Ainda criança perdeu os pais, de modo que ele e seu único irmão Nelson, tiveram que trabalhar pela própria sobrevivência desde jovens, tornando-se seringueiros. Casou-se com Zilda Teixeira no início da década de 1940 tendo seis filhos: José Teixeira, Terezinha, Francisco das Chagas, Raimundo Nonato e Gecila e Ramiro, que faleceu ainda bebê[59]. Também tiveram dois filhos de criação, Tânia Maria e um de seus netos: George Washington, filho de Chagas, que se mudara para o Amazonas, deixando-o aos cuidados dos avôs (BAYER, 2005, p.1). O período da mocidade de Wilson Carneiro é narrado por Bayer (*ibidem*):

> Da juventude, Wilson Carneiro recordava sempre o asseio e o capricho que tinha com suas coisas, dizendo que apesar da vida sofrida de seringueiro sempre gostou de apresentar-se impecável para as circunstâncias de festa, com um bom traje e um bom perfume. Sua paixão de adolescente teria sido uma certa Violeta, mas veio a se casar foi com uma bela cabocla, Zilda Teixeira, não antes de mostrar seu valor trabalhando pesado para o pai desta na derrubada de árvores para a abertura de roçados na mata, o que era comum nos noivados do sertão. O casamento foi a base para Wilson se desenvolver na vida, deixando a seringa para trabalhar como "magarefe", ou seja, comprando animais de corte (bois e porcos) nas colocações e abatendo-os para vender a carne na cidade de Tarauacá, e depois na capital, Rio Branco, para onde se mudaram na década de 50.

Segundo Bayer, Wilson Carneiro chega com sua família em Rio Branco em 1951, quando monta um pequeno comércio. Como o estabelecimento não obteve êxito, decidiram fixar-se em um seringal nos arredores de Rio Branco. Contudo, na década de 1950 os seringais estavam em declínio e a economia do Acre já girava em torno da agricultura e pecuária de subsistência. Aos poucos deixaram a atividade com a seringa e começaram um pequeno comércio ambulante em Rio Branco. Assim, Wilson trabalhou durante uma década comprando animais de corte nas colônias da zona rural de Rio Branco para vender a carne na

[59] Ver Anexo 1.

cidade. Nesta época, já no final da década de 1950, chegara a negociar com mestre Irineu, que possuía uma criação de suínos na sua propriedade. Em meados da década de 1960, Wilson Carneiro abriu um comércio de alimentos e outros pequenos artefatos no Bairro do Aviário (*ibidem*).

De acordo os relatos de integrantes do CEPSERIS, apesar de conhecer o mestre Irineu desde os anos 1950, tendo inclusive feito negócios com ele, foi apenas no ano de 1962 que Wilson Carneiro teve o seu primeiro contato com o Santo Daime, por motivo de doença sua e de um de seus filhos. Este participou de um "trabalho" realizado na sede do Alto-Santo, acompanhado de seu filho José, que encontrava-se gravemente doente. A chegada do padrinho Wilson no Alto Santo do mestre Irineu em busca de tratamento é descrita a seguir por Moura (no prelo, p. 4):

> Em julho de 1954, Wilson adoece, tossia muito, e estava intoxicado de tanto remédio que estava tomando. Sofreu por oito anos, desenganado por médicos. Em 1961, seu filho mais velho também adoeceu gravemente, levando a família ao desespero, e não teve nenhum médico de Rio Branco que desse jeito. Quando não tinha mais dinheiro procurou as Macumbas, como Padrinho Wilson dizia, e mesmo as tentativas de curas espirituais haviam falhado. Wilson ouviu o conselho do Major Holderness Maia, seu amigo, militar que conhecia o Mestre Raimundo Irineu Serra desde os tempos da Guarda Territorial do Acre, de buscar socorro no trabalho espiritual do Daime. Foi em 23 junho de 1962 que procurou pela primeira vez o Centro de Irradiação Mental Luz Divina, buscando uma cura para a sua enfermidade e de seu filho mais velho, José Teixeira. Na comunidade daimista estabelecida no Alto Santo o filho obteve a cura. Agradecidos, Wilson e sua esposa Zilda, foram aos poucos se formando, fardados, nas fileiras do batalhão da Rainha da Floresta, trazendo consigo os filhos. Wilson contava que não havia se curado no primeiro daime porque "eu era muito cheio de maldade". No segundo Daime que tomou, assistiu em miração quando foi operado espiritualmente.

O episódio em questão, o dia em que Wilson Carneiro tomou o Santo Daime pela primeira vez, junto com seu filho que encontrava-se doente, é relatado em entrevistas, assim como descrito nos artigos que analisei, tornando-se um evento importante para a construção de sua trajetória de vida. Com efeito, os elementos concernentes à temática da "cura" e da "doença", vão aparecer de modo recorrente ao longo das narrativas acerca de sua trajetória no Santo Daime, tornando-se um elemento central nas formas de apresentação do CEPSERIS. Tomando a narrativa de Bayer (op. cit., p. 1-2), por exemplo:

> Wilson Carneiro já havia muitas vezes cruzado pela Estrada da Colônia Custódio Freire, onde ficava o Alto Santo e a casa do Mestre Irineu, tangendo varas de porcos que comerciava por ali, e chegara a negociar suínos da própria criação de Irineu Serra. Nunca, entretanto, tomara

> conhecimento da Doutrina fundada e cultivada por este, e foi apenas em 1962 que chegou ao Centro de Irradiação Mental Luz Divina, trazendo consigo o filho José para ser curado. O que parecia impossível se realizou então: o filho obteve a cura, e Wilson e Zilda, agradecidos, aos poucos ingressariam para as fileiras dos fardados da Rainha da Floresta, trazendo consigo os filhos.

A chegada de Wilson Carneiro ao Santo Daime, descrita por Moura e Bayer, enfatiza justamente a questão da doença, relatando que Wilson e seu filho José, desenganados pela medicina local, curaram-se no trabalho realizado pelo mestre Irineu, integrando o Santo Daime em seguida. Além dos relatos sobre o primeiro contato com o Santo Daime, a entrega do *Pronto Socorro*[60] pelo mestre Irineu à Wilson Carneiro, no ano de 1966, também é frequentemente narrada. O *Pronto Socorro* consistia no atendimento aos que procurassem o Santo Daime para "trabalhos de cura", porém, que não tinham condições de chegar ao Alto Santo, de difícil acesso no período das chuvas. Assim, o mestre Irineu mantinha um dos integrantes do seu centro como responsável por ministrar o Santo Daime na cidade de Rio Branco. Os desdobramentos que o levaram a ser o responsável por ministrar o Santo Daime na cidade, são relatados pelo próprio padrinho Wilson, em uma entrevista concedida em 1993:

> Esse Pronto Socorro era na mão do Chico Ferreira, que é sogro da minha filha. Ele era quem tomava conta do Pronto Socorro, e do Daime na cidade. Mas ele nunca entendeu nem o mestre nem o Daime. Então ele andando em Manaus, encontrou um Círculo Esotérico. Achou muito bonito, aí convidou o mestre para unir o Círculo Esotérico com o Daime. O mestre: "Pois não." Aí o mestre nomeou ele como presidente. Até um amigo do mestre o coronel [...] não queria. Ele disse: Não. Ele é o presidente. Mas ele não conseguia nada, a não ser com o nome do mestre na frente. Para conseguir qualquer coisa para o centro, se não fosse com o nome do mestre na frente ele não conseguia. Todo mundo chegava lá, as autoridades daqui, de fora, era só o mestre, olhe para mim, mestre olhe para mim, mestre olhe pra mim, e não falava com ele. Porque ele pensava, que ele como presidente teria algum privilégio a mais que o mestre. Mas como o povo não dava atenção pra ele, era só o mestre, ele criou aquela inveja do mestre e o centro cresceu estupidamente. Com a entrada do Círculo. Aí o Círculo cresceu, cresceu muito, a ter uns 600 sócios de quadro na parede. Ele pensava que aquela multidão toda fosse por causa do Círculo. Aí criou aquela inveja do mestre e pediu ao mestre para desligar o Daime do Círculo Esotérico. No dia que fosse o Daime era só o Daime. No dia que fosse o Círculo, era só o Círculo. "O mestre disse: pois não, compadre. Foi o senhor que me trouxe o Círculo. Você não quer mais junto com o Daime, você fica com o Círculo que eu fico com meu Daime". Aí no primeiro trabalho que ia ter sem Daime, o primeiro trabalho esotérico, [...] sem Daime, ele disse: "Não senhor. Eu nem obrigo ir e nem empato ir. Quem quiser ir da sua livre e espontânea vontade pode ir, e

[60] É interessante notar a descrição de Fróes sobre um *Pronto Socorro* de Santo Daime: "Os membros graduados tinham autorização do mestre Irineu para fazerem e tomarem o Santo Daime em suas próprias casas; em alguns casos, este procedimento recebia o nome de Pronto-Socorro do Daime, para o atendimento de qualquer doente." (FRÓES, 1986: 45).

> quem não quiser não é obrigado". Eu digo: "mestre, então eu fico com o senhor." Eu não me curei com o Círculo Esotérico. Eu me curei com o Daime. Aí o povo em geral ficou com o mestre. (*ENTREVISTA COM PADRINHO WILSON*, 29/08/1993, p. 3).

Como apontei no primeiro capítulo, o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento é apontado pela literatura acadêmica como uma das *matrizes culturais* que compõem o Santo Daime, associadas principalmente ao *esoterismo europeu*. É interessante destacar que o relato de Wilson Carneiro aponta a separação do Santo Daime em relação ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento – tendo o dirigente do Círculo Esotérico, Chico Ferreira, que também era responsável pelo Pronto Socorro, se retirado do Santo Daime – como o fator que levou mestre Irineu a necessitar de alguém para ficar responsável por seu Pronto Socorro na cidade de Rio Branco. Wilson Carneiro narra o episódio em que recebeu do mestre Irineu o Pronto Socorro:

> Aí quando ele tirou o centro da cidade para a casa dele, o Chico Ferreira renunciou ao Daime. Entregou o Daime ao mestre. Aí um dia eu andando lá, estava com quatro anos de serviço, andando lá, ele disse: "Meu filho, eu preciso de uma pessoa para tomar conta do meu Daime lá na rua, na cidade. Você quer assumir essa responsabilidade?" Eu digo: "Mestre, eu não sei se eu mereço. O senhor é que sabe, se eu mereço. Se o senhor achar que eu mereço eu abraço de coração." Ele disse: "é pesada a missão, você quer?". Eu digo: "É como eu disse pro senhor. Se o senhor achar que eu mereço eu quero". Então ele disse: "Pois bem, olhe, primeiro, o Daime de Porto Velho vai daqui. Quando for para ir Daime para Porto Velho, o senhor vem apanhar o Daime aqui, leva no aeroporto, põe dentro do avião e só sai de lá depois que o daime voar. Outra, o pessoal de Porto Velho quando vier em festejos aqui, vem para sua casa. Aí quando sair daqui do centro vai para sua casa. O senhor vai também cuidar dos doentes que acredita no Daime. Não ofereça Daime a ninguém, mas quem procurar não negue. Se o doente pode ir na sua casa, o senhor atende na sua casa, se não puder, o senhor vai à casa do doente, dá o Daime e dá pelo menos duas horas de assistência". Essa é a causa de eu, em concentração e trabalho de cura, exigir o povo dentro do centro 2 horas. (*ibidem*).

Assim, Wilson Carneiro de Souza ficou responsável pelo *Pronto Socorro* na cidade de Rio Branco atendendo aqueles que procuravam o Santo Daime em busca de "curas", a partir de 1966. A entrega em definitivo do *Pronto Socorro* pelo mestre Irineu à Wilson Carneiro em 1971, também é narrada recorrentemente nas entrevistas. De acordo com padrinho Wilson, em uma visita ao Alto Santo no dia anterior ao falecimento do mestre Irineu, em julho de 1971, este lhe entregou a zeladoria do *Pronto Socorro*, dando lhe instruções finais, de modo que continuou o responsável por administrar os "trabalhos de cura" com o Santo Daime na cidade:

> Quando ele estava para desencarnar, eu fui visitar ele no dia 5 de julho de 1971. Lá conversei com ele, na hora da saída que eu tomei a benção, disse:

> "Benção papai!" Ele disse: "Deus te abençoa meu filho." "Meu filho você quer trabalhar?". "Quero". "Quer trabalhar?". "Quero, sim senhor". "Então o pronto socorro fica em suas mãos". Isso foi no dia 5 de julho, no dia 6 ele desencarnou. Aí Leôncio perguntou: "Peregrina, como fica esse Daime lá pela cidade?". Ela disse: "Leôncio, eu vi quando o mestre disse que o Pronto Socorro ficava na mão do Wilson". E ele: "Então com isso ninguém mexe". (*ENTREVISTA COM PADRINHO WILSON*, 29/08/1993).

Em uma entrevista com seu filho Raimundo Nonato, este relata a ocasião em que seu pai, em uma visita corriqueira ao mestre Irineu no Alto Santo, acabou sendo incumbido de ser o responsável em definitivo pela zeladoria do *Pronto Socorro* e por ministrar o Santo Daime a quem procurasse, função que ocuparia até 1997, ano anterior ao seu falecimento, quando lhe entregou a administração dos "trabalhos de cura". De acordo com o padrinho Raimundo Nonato:

> Quando foi dia 5 de julho de 1971, meu pai foi lá que ele sempre levava uma sacolinha de rancho pro mestre Irineu. Quando chegou lá, arreou as sacolas: "Benção papai". Aí o mestre: "Deus abençoa". [...] Aí meu pai conversou mais um pouco e foi despedir-se e o mestre Irineu disse: "Não senhor, hoje o senhor vai passar o dia comigo, vai almoçar comigo e só vai à tarde". Aí meu pai ficou conversando com ele o resto da manhã. Almoçou com ele e conversou um período durante a tarde. Quando foi umas horas foi embora pra casa. Antes de dele sair, nisso ele [mestre Irineu] agarrou a mão dele novamente e disse assim:
> Mestre Irineu: "Meu filho, quer trabalhar"?
> Wilson Carneiro: "Quero, sim senhor".
> M. I.: "Quer trabalhar"?
> W. C.: "Quero, sim senhor".
> M. I.: "Quer trabalhar, Wilson"?
> W. C.: "Quero, sim senhor".
> M. I.: "Pois meu Pronto Socorro fica nas suas mãos, as ordens são as mesmas".
> Aí meu pai ficou com o Pronto Socorro na mão dele.

Nota-se que os relatos concernentes aos primeiros anos da trajetória de Wilson Carneiro no Santo Daime ressaltam sua filiação ao mestre Irineu, de quem recebeu a tarefa de zelar pelo *Pronto Socorro* e, concomitantemente, a temática da "cura", presente tanto nos acontecimentos concernentes à sua chegada ao Santo Daime, como em decorrência de tornar-se o responsável por administrar os "trabalhos de cura" na cidade de Rio Branco. Assim, é possível afirmar que a relação do padrinho Wilson com o mestre Irineu, bem como a temática da "cura" e da "doença" ocupam um papel de destaque nas narrativas sobre sua trajetória.

Além dos acontecimentos concernentes à trajetória de Wilson Carneiro no Alto Salto, outro momento que é frequentemente destacado diz respeito ao período que sucedeu o falecimento do mestre Irineu, em 1971, especialmente a partir de 1975, quando foi fundado o CEFLURIS, primeira dissidência do Santo Daime. A família de Wilson Carneiro foi uma das

famílias que acompanharam o padrinho Sebastião, desligando-se da sede no Alto Santo e dando continuidade aos "trabalhos" na Colônia Cinco Mil[61]. Bayer (op. cit., p. 2) aborda os fatores que levaram a separação e aponta a amizade entre Wilson Carneiro e o padrinho Sebastião como um fator determinante para que o primeiro acompanhasse, juntamente com sua família, Sebastião no novo centro fundado na Colônia Cinco Mil:

> Em 1974, a diretoria do Centro buscou obrigar Sebastião Mota a entregar todo o Daime que produzisse na Colônia Cinco Mil para a sede do Alto Santo, suspendendo com isso a possibilidade de que ele pudesse realizar por sua própria conta serviços espirituais com a bebida. Wilson Carneiro pôs-se ao lado de seu melhor amigo, e retiraram-se com as respectivas famílias das fileiras do Centro. Muitos outros fardados, inclusive familiares do Mestre, discordaram da posição da diretoria representada majoritariamente pelo grupo da família Gomes, e ajudaram a criar na Colônia Cinco Mil uma nova igreja, a qual batizaram como Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra e cuja data de fundação foi então declarada como sendo a 6 de outubro de 1969, quando de um hinário em homenagem ao aniversário de Sebastião Mota (o primeiro serviço bailado autorizado pelo Mestre Irineu a ser realizado naquela localidade de sua residência).

De acordo com Moura (op. cit, p. 6), no início da década de 1980, o Padrinho Sebastião pede a Wilson Carneiro que deixe o comércio e entre para a vida comunitária mudando-se da cidade para a Colônia Cinco Mil. Na ocasião, Sebastião lhe entregou um grande lote de terra para que Wilson obtivesse seu sustento e de sua família. O casal, padrinho Wilson e madrinha Zilda, que na época encontrava-se nos seus 60 anos de idade, passou a viver da aposentadoria, da horta e criações cultivadas pela família na Colônia Cinco Mil. Quando padrinho Sebastião mudou-se da Colônia Cinco Mil com o intuito de fundar uma comunidade afastada dos centros urbanos, partindo no início da década de 1980 para o Rio do Ouro, e posteriormente para o local em que foi fundada a Vila Céu do Mapiá, atual sede do CEFLURIS, junto com uma grande parte das famílias que integravam a comunidade, Sebastião entregou a direção do centro ao padrinho Wilson Carneiro. A mudança para a Colônia Cinco Mil e o episódio no qual recebe a administração são relatados por Wilson Carneiro:

> Quando foi a 15 de fevereiro de 1981 eu cheguei [para morar] na Cinco Mil. Aí eu fiquei lá na casa de um fazendeiro, na casa do meu genro. Fiquei, e quando foi no fim de junho ele [padrinho Sebastião] me chamou para tomar conta da igreja. Eu disse: Padrinho, eu não quero ficar de diretor da igreja, eu

[61] Dentre os que integraram a mudança, é necessário citar também Francisco Oliveira, o Padrinho Chiquinho, que frequentava no Alto Santo desde a década de 1960 e que posteriormente assumiria o cargo de Conselheiro na Colônia Cinco Mil. Após o falecimento de Wilson Carneiro, o padrinho Chiquinho assumiria, a convite de Raimundo Nonato, o cargo de presidente do CEPSERIS, o qual ocupou de 1997 até julho de 2009, gozando posteriormente do título de presidente de honra até o seu falecimento em abril de 2012 (MOURA, op. cit.: 6).

> não tenho capacidade disso. “Mas é o senhor o escolhido, o senhor não tem pra onde correr”. “Padrinho, mas eu reconheço de mim que não tenho capacidade de dirigir um centro espírita”. “Aprende como eu aprendi, mas não tem pra onde correr: o escolhido é o senhor”. Aí eu fui com o Alfredo [filho de Sebastião], que é o comandante geral da Doutrina, e disse: “Alfredo, o Padrinho quer que eu fique como dirigente da igreja, eu conheço de mim que não tenho capacidade de dirigir um centro espírita”. “Padrinho, mas é o senhor o escolhido, não adianta correr que o escolhido é o senhor. Olha, papai pegou no timão, eu peguei, agora é o senhor”. [...] Aí nisso, quando eles me entregaram a chave da igreja, o Alfredo me entregou um hino que fala “Agora tu recebes esta chave de ouro”. Foi o hino que me entregaram quando entregaram a chave da igreja. *Mas que a minha missão mesmo é cuidar dos doentes, essa foi a missão que o Mestre me deixou. Eu vivo dirigindo a igreja mas a minha missão mesmo é cuidar dos doentes*. (BAYER, op. cit, p. 4, grifos meus).

No final da década de 1980 o CEFLURIS, foi re-fundado no Estado do Amazonas, tendo como sede nacional a igreja do Céu do Mapiá, sendo criado na Colônia Cinco Mil, em 1988, o CEFLUWCS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Wilson Carneiro de Souza) (*ibidem*). O padrinho Wilson havia enviuvado dois anos antes, e começava a sentir o peso da idade, pois tinha um problema pulmonar crônico além da diabetes, de modo que optou por ficar como presidente honorário e fez de sucessor seu filho mais novo, Raimundo Nonato, que se tornara feitor de Daime, lhe entregando a administração do centro.

Moura (op. cit., p. 9) relata que, em 1989, o padrinho Sebastião chamou Raimundo Nonato para o Céu do Mapiá, ocasião na qual lhe entregou a administração da Colônia Cinco Mil. Segundo o padrinho Nonato, o cargo de dirigente da Colônia Cinco Mil foi ocupado durante sete anos, até pouco antes do falecimento de seu pai em 1998. Assim, no ano de 1997, o padrinho Raimundo Nonato entrega a administração da Colônia Cinco Mil, passando a dedicar-se ao *Centro e Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*. No mesmo ano, dá início à construção da sede da instituição, ao lado da residência do padrinho Wilson, que é inaugurada no dia 3 de junho de 1997. Wilson Carneiro faleceu em 26 de junho de 1998, e seu túmulo localiza-se na Vila Carneiro, em frente à sede do CEPSERIS.

A partir dos relatos apresentados, é possível pontuar que a história do CEPSERIS é atribuída a meados da década de 1960 e ao fato de Wilson Carneiro de Souza ter recebido do mestre Irineu a função de zelar pelo *Pronto Socorro* na cidade de Rio Branco. Ao longo das narrativas sobre a trajetória de Wilson Carneiro no Santo Daime, a temática da doença e da cura assume um papel central, tornando-se um dos elementos principais nas formas de apresentação do CEPSERIS no *espaço público*. Com efeito, os elementos ligados à temática em pauta são apresentados recorrentemente, ora pelos próprios integrantes do CEPSERIS em entrevistas, ora nos artigos analisados.

O processo de institucionalização do CEPSERIS

Apesar dos relatos e narrativas sobre a história do *Pronto Socorro* estarem intrinsecamente associados à trajetória do padrinho Wilson Carneiro no Santo Daime – em um primeiro momento em meados dos anos 1960, ainda no Alto Santo com o mestre Irineu, e a partir da década de 1970, com o padrinho Sebastião na Colônia Cinco Mil –, o CEPSERIS só se constituiu oficialmente enquanto centro no final da década de 1990, de modo que sua institucionalização é relativamente recente. O processo de institucionalização do CEPSERIS se efetivou principalmente a partir da iniciativa do padrinho Raimundo Nonato Teixeira de Souza, que assumiu a administração dos "trabalhos de cura" de seu pai no ano de 1997, após deixar a administração da Colônia Cinco Mil. Como foi relatado anteriormente por Moura, o padrinho Nonato entregou o cargo de dirigente do centro em questão, dedicando-se unicamente ao *Pronto Socorro* e a administração dos "trabalhos de cura" com o Santo Daime. Raimundo Nonato relata o episódio em que recebeu a zeladoria dos "trabalhos de cura" de seu pai:

> Ele me entregou esses trabalhos de cura, eu não queria receber porque o mestre Irineu quando entregou para o irmão Leôncio, logo, logo, foi embora. Padrinho Sebastião quando entregou para o compadre Valfredo, demorou muito pouco, também logo foi embora. [...] Então eu não recebi. Recebi a administração da Colônia 5.000 totalmente, mas a igreja ficou com ele. Mas chegou uma altura que ele disse assim: "Bem compadre, o senhor vai ficar tomando conta de tudo". E eu: "Não, senhor, aqui é o que o padrinho entregou pro senhor, é o senhor". Ele disse: "Meu filho, mas eu sei a quem estou entregando". Eu disse: "Não, senhor". Então, eu sentava aqui e ele sentava na cadeirinha dele. Ai chegaram umas pessoas atrasadas e eu fui servir o Santo Daime. Quando eu voltei, que procurei minha cadeira, ele estava sentado na minha cadeira. Disse: "Hoje é o senhor e é o senhor mesmo". Ai eu peguei e fiz a administração do trabalho. [...] Eu não quis, passou, passou. Um belo dia minha esposa disse assim: "Sr. Wilson, o senhor não disse que já entregou os trabalhos pro Nonato". Ele disse: "Entreguei". "Pois eu não sei se o senhor entregou". "Pois eu vou entregar novamente". Chamou o sr. Chiquinho e ela, a própria Graça, e disse assim: "o mestre Irineu entregou o Santo Daime na minha mão e disse assim: 'Você abre o trabalho e dê duas horas de assistência para o paciente. Se o paciente, depois de duas horas, não estiver lúcido, o senhor prolonga o trabalho. Se o paciente não puder ir na sua casa, o senhor vá na casa dele, pegue uma garrafinha de Daime, convide duas ou três pessoas e faça o mesmo trabalho que o senhor faz na sua casa'. Meu filho, as ordens são as mesmas. Tudo que o mestre Irineu me passou, estou entregando tudo nas suas mãos".

De acordo com presidente do CEPSERIS, Robson Nascimento, a consolidação da instituição enquanto centro autônomo de Santo Daime data do ano de 1997, quando é iniciada

a construção da sede da instituição na Vila Carneiro, mesmo ano em que o padrinho Nonato assume a administração dos "trabalhos de cura". Partindo de relatos de integrantes do CEPSERIS, Moura narra os desdobramentos que levaram a necessidade de construir uma sede para o centro no final da década de 1990. Notar-se-á novamente a temática da "cura" e da "doença", que aparece como um elemento central na narrativa, sendo um dos fatores determinantes que levaram o sucessor de Wilson Carneiro na administração dos "trabalhos de cura", seu filho Raimundo Nonato, a dar início à construção de uma sede para o *Pronto Socorro*:

> Certa vez Wilson recebeu em sua casa a visita do amigo Major Holderness Maia, que sugeriu que a casa ficava impregnada com as forças do trabalho de cura. Ele dizia que Wilson conseguia tirar as doenças das pessoas, mas as doenças ficavam como que rondando a casa e por isso, sempre o próprio Wilson ou familiares estavam doentes. Assim, já no final da década de 1980 começa-se a pensar na construção de uma sede própria para o Pronto Socorro e para a realização dos trabalhos de cura. De 1966 até 1997 os trabalhos aconteceram na casa do Padrinho Wilson. Em 3 de maio de 1997 teve início a construção da sede, graças à contribuição dada por irmãos de Minas Gerais que vinham acompanhando o Padrinho Wilson desde o início da década de 1980, sobretudo Paulo Sarvel e família, que através de um Livro de Ouro, conseguiram arrecadar uma quantia. Com apurado senso de construção e economia, Raimundo Nonato orientou a obra. Mesmo inacabada, espantou muitos colegas com a velocidade e pouco recurso com que foi erguida. Em 3 junho de 1997 estava sendo realizado o primeiro trabalho de cura da Linha de Arrochim na sede do Pronto Socorro. De 1997 até 2007 o Pronto Socorro funcionou nesta primeira sede. (MOURA, op. cit., p. 7).

Vale ressaltar aqui que a institucionalização do CEPSERIS é atribuída a um momento relativamente recente, datando do final da década de 1990, marcada principalmente por dois eventos, a entrega da administração dos "trabalhos de cura" ao padrinho Raimundo Nonato e a construção da sede do *Pronto Socorro*. Outro momento importante apontado acerca do processo de institucionalização do centro, diz respeito ao desligamento do CEPSERIS em relação ao CEFLURIS, oficializado no *VI Encontro dos Pronto Socorros* e centros filiados, realizado em julho de 2009 na sede do CEPSERIS em Rio Branco. A separação do CEFLURIS e também a constituição do atual calendário ritual do CEPSERIS – que passou a realizar os *trabalhos oficiais* após a separação do CEFLURIS – são descritas por Moura (*ibidem*, p. 9-10):

> Em julho de 2007 houve uma grande festa de inauguração da nova sede do *Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra.* [...] No ano de 2008, o Pronto Socorro se desliga oficialmente da colônia Cinco Mil e do CEFLURIS e passa a realizar, além dos trabalhos de Estrela e Linha de Arrochim, os trabalhos oficiais deixados pelo Mestre Irineu, iniciando na

> noite de São João do dia 23 de junho de 2008. Nesta ocasião o Sr. Francisco, o Padrinho Chiquinho passou a presidência do Pronto Socorro para Robson Nascimento Teixeira de Sousa. [...] Geralmente são realizados por mês, dois trabalhos de cura, sendo o primeiro Trabalho de Estrela (organizado pelo Padrinho Sebastião) para ajudar a limpar o ambiente e os aparelhos, e o segundo um trabalho de cura Linha de Arrochim (organizado pelo Padrinho Wilson). Em outros casos, no intuito de ajudar os doentes que procuram o Centro, podem ser agendadas sessões de 3, 6 ou 9 trabalhos dentro de um espaço curto de tempo, de Estrela ou Linha de Arrochim, dependendo do caso.

Nesse âmbito, é possível afirmar que a narrativa de Moura sobre o processo de institucionalização do CEPSERIS destaca um movimento de autonomização em relação ao CEFLURIS, o qual implicou a constituição de um calendário ritual próprio, que inclui a realização dos "trabalhos de concentração", os "trabalhos oficiais", e a realização dos "trabalhos de cura": "Trabalho de Estrela" e "Linha de Arrochim". É necessário ressaltar que, apesar da institucionalização da instituição, que passou a contar com a realização mensal de dois "trabalhos de cura", o tratamento com o Santo Daime continua a fazer parte das práticas da instituição. De acordo com Moura (*ibidem*, p. 11):

> De 2008 até 2011 foram mais de 20 pessoas de vários estados brasileiros que vieram buscar o convívio com a comunidade e as curas para suas doenças materiais ou espirituais. Felizmente muitas pessoas obtiveram êxito na sua busca[62].

Nota-se, portanto, que o elemento da "cura" é apresentado recorrentemente nas falas e descrições sobre o CEPSERIS, seja ao se referirem à trajetória de vida do padrinho Carneiro de Souza, seja ao abordarem o período atual da instituição. No entanto, para apreender a centralidade que a temática da "cura" assume nas formas de apresentação e de legitimação do CEPSERIS no *espaço público* é necessário abordar o "trabalho de cura" "Linha de Arrochim", desenvolvido pelo padrinho Wilson Carneiro.

3.2. O CEPSERIS e a "Linha de Arrochim": a *cura* enquanto *cultura*

O *trabalho de cura* "Linha de Arrochim" foi desenvolvido por Wilson Carneiro de Souza ao longo de sua trajetória no Santo Daime. Em um primeiro momento, este costumava realizar os "trabalhos de cura" em sua residência, ou na casa do "paciente". Assim, ocorriam esporadicamente, apenas em solicitação no caso de doença. Contudo, a partir da

[62] Não consegui obter dados específicos sobre os casos em questão. Contudo, em minhas passagens pela Vila Carneiro, o caso mais frequente que me deparei foi o tratamento de "dependência química".

institucionalização do CEPSERIS, o "trabalho de cura" "Linha de Arrochim" passou a integrar o *Calendário* da instituição, sendo realizado mensalmente nos sábados que antecedem o dia 30. Eduardo Bayer apresenta uma narrativa sobre o desenvolvimento do "trabalho de cura" em questão, que remete ao período em que Wilson Carneiro integrava o Alto Santo do mestre Irineu. Segundo Bayer, antes de desenvolver o "trabalho de cura" "Linha de Arrochim", padrinho Wilson costumava realizar os "trabalhos de cura" cantando seu hinário favorito, "O Mensageiro" de Maria Marques ou Maria Damião[63]:

> Para os *trabalhos de cura*, Wilson Carneiro chamava a senhora Clícia Cavalcante, esposa de um proeminente advogado da cidade e fardada na Doutrina há mais tempo que ele, para prestar o atendimento aos *doentes* cantando o hinário por ele preferido, que era o de Maria Damião. Ao saber disso, Dona Percília, chefe do *ritual* no Centro, corrigiu-o dizendo ser necessário que este começasse sempre pelos hinos do Mestre Irineu, pois este era o tronco da *Doutrina*, e seria sempre preciso principiar a "subida" pelo tronco e não pelas ramas. Assim, Wilson Carneiro começou a formar um caderno de hinos para seus *trabalhos de cura*, caderno este que hoje conhecemos como da "Linha de Arrochim", recordando que, quando de seus aniversários, o hinário cantado em sua residência era o de Raimundo Gomes, o qual ali comparecia com sua família todos os anos para esse serviço espiritual, e onde Arrochim era citado mais de uma vez como espírito curador "que vem como um beija-flor". (BAYER, op. cit., p. 2).

"Linha de Arrochim" consiste, assim, em um "hinário de cura" que é cantado à capela, com um conjunto de hinos direcionados para a temática da "cura". O trabalho é aberto com o sinal da cruz, depois se rezam três Pai-Nosso e três Ave-Maria. A primeira dose de Santo Daime é servida, em seguida reza-se a oração "Consagração do Aposento" e a "Prece de Cura" do padrinho Raimundo Nonato. Canta-se o hino "Sol, lua, estrela" do mestre Irineu e "Vou chamar Juramidam", sendo realizada na sequência uma "concentração de cura" que dura entre trinta e quarenta minutos, com todos sentados em silêncio em suas cadeiras. Após a concentração, é retomado o hinário e os hinos continuam sendo cantados à capela, sendo que apenas nos três hinos finais é permitido tocar instrumentos. Ao longo do trabalho são servidas mais duas doses obrigatórias de Santo Daime, nos hinos n° 8, *Eu invoco meu Mestre*, do padrinho Sebastião, e no n° 30, *O Daime é o Daime*, do padrinho Alfredo. Dependendo da ocasião, o *trabalho* pode ser estendido, cantando-se um *Apêndice* de hinos acrescentados pelo padrinho Raimundo Nonato. Ao término do trabalho rezam-se novamente três Pai-Nosso e

[63] Atualmente no CEPSERIS e nos centros filiados, o hinário "O Mensageiro" é cantado na Quarta-feira de Cinzas, dando início aos *trabalhos de cura*, que são realizados mensalmente. O "trabalho de Estrela", nos sábados antes do dia 15, e o "Linha de Arrochim", nos sábados que antecedem o dia 30. De acordo com o padrinho Raimundo Nonato, o "Trabalho de Estrela" é para a *limpeza*, enquanto o *trabalho* "Linha de Arrochim" é para a *cura*.

três Ave-Maria, a *Prece de Cáritas*, a *Prece de Cura* do padrinho Nonato e o *Salve Rainha*. Após a fórmula de encerramento, os integrantes fazem o sinal da cruz e é encerrado o trabalho.

Partindo de relatos de integrantes do CEPSERIS, Moura (op. cit., p. 10) discorre brevemente acerca de alguns elementos do *trabalho de cura* "Linha de Arrochim", enfatizando principalmente os aspectos relacionados aos hinos e à ausência de instrumentos musicais, a forma como estes devem ser cantados, assim como a postura adequada no *trabalho*:

> De acordo com a instrução do Padrinho Wilson Carneiro, não se toca nenhum instrumento, nem mesmo maracá durante o hinário de cura "Linha de Arrochim". Os instrumentos só serão introduzidos a partir dos hinos de encerramento. Os hinos são cadenciados, o que não significa "lento", segundo palavras do próprio Padrinho Wilson Carneiro; deve-se manter sempre o vigor no canto e na postura do trabalho.

Cabe enfocar aqui também uma das falas do padrinho Raimundo Nonato, que discorre sobre determinados elementos do *trabalho* desenvolvido por seu pai, esclarecendo sobre algumas instruções, indicações e sobre os procedimentos com relação aos *doentes* que procuram o *trabalho de cura*. Além disso, também aborda a questão apontada por Moura da ênfase no ritmo em que são cantados os hinos em um *trabalho de cura*:

> Respeito todos os *rituais* de trabalho sendo com Deus. Mas o *trabalho* que recebi do meu Pai e que dirijo não tem misturas. Não se toca no *doente*, não se faz massagem. Na hora que alguém cai perdendo os sentidos não se deve tocar a pessoa porque muitas vezes está recebendo uma *cura* ou *operação*. Deve-se apenas amparar para que não fique desconfortável, *deixando que o próprio Daime manifeste na pessoa*. É preciso ter atenção aos hinos, não cantar acelerado para entender seus ensinamentos e poder pô-los em prática. A *corrente de cura* exige total concentração e atenção no objetivo do trabalho para que os *doentes* possam se entregar com toda confiança e destrinchar espiritualmente suas visões sobre a *doença*, suas causas *cármicas* e as transformações exigidas, para que a *cura* possa ocorrer e se manter. Deve-se também permanecer no lugar pelo menos duas horas, só sair em caso de necessidade. O entra e sai atrapalha a corrente. Durante o trabalho não se deve beber água porque corta a miração. No primeiro trabalho que participei foi para tirar minhas dúvidas. Dentro do Daime fui *operado*, tiraram o intestino velho e colocaram um novo. Fiquei *curado* pelo Mestre, depende de confiar. (*ibidem*, grifos meus).

Nota-se na fala do padrinho Raimundo Nonato, a concepção do Santo Daime enquanto agente, como responsável pela "cura", de modo que é necessário deixar que o Daime se "manifeste" na pessoa. Contudo, para isso, é preciso manter-se no lugar, ter atenção aos hinos, cantando-os no ritmo adequado. Cabe destacar também que o padrinho Nonato vale-se da noção de "carma" para explicar aspectos dos processos pelos quais passa um "doente" que

recorre ao Santo Daime. Com efeito, as noções de "carma", "merecimento" – entre outras que dialogam com elementos comumente atribuídos ao kardecismo – são recorrentes nas falas de integrantes do Santo Daime[64], como é possível notar a partir da fala do padrinho Wilson Carneiro:

> Cada cura é conforme o *merecimento* da pessoa, não é todos que recebem. A *cura* é, eu dou o Daime, faço as minhas obrigações conforme ele [mestre Irineu] me ensinou, e se a pessoa tiver o *merecimento* recebe. Porque tem um hino que fala assim: "Nem todos estão na graça paras as curas receber". Então que, tem vezes que se *curam*, como está aqui essa senhora, ela veio da Argentina cancerosa. Taí a mulher curada graças a Deus. (DEPOIMENTO WILSON CARNEIRO DE SOUZA, programa *Documento Especial: Santo Daime*, 1988).

Partindo dos relatos sobre *trabalhos de cura* "Linha de Arrochim", é possível afirmar que o chá do Santo Daime, a bebida em si, é concebida enquanto agente potencialmente transformador, capaz de realizar *curas*. Apesar da centralidade da bebida, é necessário também ter uma postura adequada, uma conduta "firme", que consiste na adoção de certa educação corporal, um ritmo correto no cantar dos hinos, de modo que a *cura* possa ocorrer. Além disso, a questão do "carma" e do "merecimento" é destacada como um elemento fundamental para o reestabelecimento do doente. Tendo em vista os elementos destacados acima, partindo da análise dos relatos em torno do "trabalho de cura" "Linha de Arrochim", proponho, a seguir, um breve recuo na literatura acadêmica, apresentando resumidamente algumas características básicas elencadas sobre o Santo Daime, com o intuito de construir um panorama para a discussão sobre o "trabalho de cura" em pauta.

A *doutrina*, a *bebida* e *os trabalhos* do Santo Daime

Inicio meu recuo até uma das primeiras dissertações sobre o Santo Daime, para pontuar alguns elementos sobre a forma como o fenômeno é descrito. De acordo com Couto (1989, p. 45, grifos meus):

> Esse império espiritual, recebido da Virgem da Conceição, é instrumentalizado e convencionalizado na forma de um *ritual* que envolve *cânticos*, *bailados* e a ingestão da ayahuasca como um *veículo sagrado* e fundamental para a *doutrina*.

[64] Para uma análise aprofundada sobre as noções de "carma", "merecimento", dentre outras presentes no Santo Daime, ver Couto (1989), Pelaez (1994) e Groisman (1999).

De acordo com Couto (*ibidem*, p. 38), é comum encontrar, entre os integrantes do Santo Daime, relatos apontando a bebida – de mesmo nome – enquanto algo "sagrado"[65]. Contudo, o antropólogo apresenta uma diferenciação entre o CEFLURIS, instituição na qual a visão do Santo Daime como um "ser divino" está presente com maior intensidade, e o os centros associados ao Alto Santo, nos quais a bebida é associada principalmente a figura de um "professor, uma luz, um livro" (*ibidem*). Segundo a argumentação do antropólogo (*ibidem*, p. 38-39, grifos meus):

> Podemos notar vários aspectos com relação ao significado da bebida dentro dessa *doutrina religiosa*. A bebida é *sagrada*, o contato com ela inspira cuidado. Ela é um *veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais*. Ela é *objeto de veneração, revelação e conhecimento*, podendo ser entendida como *um processo cognitivo, abrindo as portas para o auto-conhecimento*, para uma dimensão interna, dialética, onde a bebida é *fonte de saber e agente do conhecimento*. Podemos compará-la também a um *sacramento da religião cristã*. A bebida tem *valor transcendente*, ela é um *elemento material revestido de grande poder simbólico e de coesão social*, pois *em torno dela se estrutura um ritual*, e os rituais são momentos de ordenação, levando o sistema como um todo para a sua estrutura, para a sua coesão.

Assim, Couto caracteriza a bebida como um veículo de comunhão entre pessoas e seres espirituais, objeto de veneração, revelação e conhecimento, fonte de saber, abrindo as portas para o auto-conhecimento, possui um valor transcendente, e é em torno dela que se estrutura a *doutrina*[66] do Santo Daime. Partindo dos argumentos apresentados pelo antropólogo, é possível afirmar que a bebida é descrita como um alicerce para a construção do Santo Daime enquanto *doutrina*. Além da bebida, os *trabalhos* também ocupam um papel central nas análises, sendo apontados como o núcleo ritual em torno do qual se desenvolve a *doutrina*[67]. De acordo com a historiadora Vera Fróes (1986 [1983], p. 39, grifos meus):

> Com o passar do tempo o *ritual* iniciado pelo mestre Irineu vai se aperfeiçoando, através da criação de diferentes tipos de *trabalho espiritual*: as *Festas Oficiais*, *Trabalho de Concentração*, *Missa* e *Trabalho de Cura*.

As Festas Oficiais acompanham algumas datas do calendário cristão (FRÓES, op. cit., GOULART, 1996), iniciando o *Calendário de Trabalhos* a partir do dia 6 de janeiro, dia dos

[65] De acordo com Groisman (1999, p. 100): "O Daime é uma bebida sagrada, e, ao mesmo tempo, é um ser da floresta contido na substância. Seu poder de revelar, conduzir, curar e proteger os seres humanos o diviniza, o faz elo, veículo, mensagem, transcendência. É através dele que se descobre, se revela, desabrocha e emerge o divino. Por uma impregnação tão ao gosto de Durkheim, ele energiza e é energizado pelo social".

[66] O termo *doutrina*, também é utilizado pelos integrantes do Santo Daime.

[67] Para uma descrição detalhada acerca dos *trabalhos* do Santo Daime, ver Fróes (1986 [1983]), Couto (1989), MacRae (1992), Cemin, (1998) e Groisman (1999).

Santos Reis. Além do dia dos Santos Reis, as Festas Oficiais contam com as seguinte datas: 20 de janeiro, São Sebastião; Sexta-feira Santa; 24 de junho, São João Batista; 2 de novembro, Finados; 8 de dezembro Virgem da Conceição; e 24 de dezembro, Natal (FRÓES, op. cit.). As Festas Oficiais também são chamadas de *trabalhos de hinário*, ocasiões em que são realizados os *bailados*, nos quais os integrantes do Santo Daime tocam maracás e acompanham os *hinos*[68] bailando de acordo com o ritmo, que pode ser marcha, valsa, ou mazurca. Nestas ocasiões, os integrantes do Santo Daime costumam atravessar a noite tomando a bebida e bailando, parando apenas para o intervalo realizado no meio do *trabalho*.

Os *trabalhos de concentração* são realizados nos dias 15 e 30 de cada mês. De acordo com Fróes (*ibidem*, p. 40), o objetivo do *trabalho de concentração* é o desenvolvimento espiritual dos participantes. Após a ingestão do Santo Daime, os participantes iniciam a *concentração*, que consiste em permanecer sentado, de olhos fechados, em silêncio, entre uma e uma hora e meia. Em seguida, repete-se a dose do Santo Daime e são cantados *hinos*. Dependendo do centro, os *hinos* cantados no trabalho de concentração podem variar. Por exemplo, enquanto nos centros filiados ao CEFLURIS é cantado um *hinário de concentração*, que consiste em uma seleção de hinos específicos, no CEPSERIS cantam-se quatro hinos do padrinho Sebastião, seguido de uma seleção de *hinos* do mestre Irineu. A *Missa*, por sua vez, consiste em um *trabalho espiritual* em benefício daqueles que morreram (*ibidem*, p. 41), na qual são cantados dez hinos à capela, a maior parte do mestre Irineu, sendo que no intervalo entre os *hinos* são rezados três Pai-Nosso e três Ave-Maria.

Partindo do relato de dona Percília Matos, integrante do Alto Santo, Fróes (*ibidem*) indica que foram dois os *trabalhos de cura* deixados pelo mestre Irineu: *concentração* e *oração*, ou *trabalho de mesa*. O *trabalho de concentração* é igual ao apresentado anteriormente, contudo, cantam-se hinos específicos voltados para a "cura". O *trabalho de mesa* é realizado, segundo Fróes, apenas a partir de orações e tem o objetivo de exorcizar os maus espíritos e para o "descarrego" de vibrações negativas. O CEFLURIS por sua vez realiza dois *trabalhos de cura*: "Trabalho de Estrela" e "São Miguel". O "Trabalho de Estrela" foi desenvolvido pelo padrinho Sebastião Mota de Melo no final da década de 1980. No *trabalho* é cantada uma seleção de *hinos* voltados para a "cura", com uma concentração de

[68] De acordo com Groissman (1999, p. 62-63): "O hino tem três tipos de compasso: a valsa, a marcha e a mazurca. [...] É considerado uma mensagem espiritual [...]. O caráter sagrado do hino reside no seu conteúdo e na sua origem espiritual, pois, segundo a visão do grupo, a pessoa não compõe o hino, ela o recebe do plano espiritual. [...] Segundo a concepção grupal, a doutrina está toda contida no hinário *O Cruzeiro*, de Raimundo Irineu Serra".

aproximadamente meia hora entre a primeira e a segunda parte do hinário. Segundo MacRae (1992), o *trabalho* de "São Miguel" é de origem mais recente, e seu objetivo consiste na "desobsessão" e "doutrinação de espíritos sofredores". De acordo com o antropólogo, o *trabalho* de "São Miguel" possui uma forte influência umbandista notada, entre outros elementos, pela ocorrência de *incorporações* ao longo do *trabalho*.

A "cura" enquanto cultura

É necessário assinalar que, do ponto de vista legal, o *Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas* (CONAD) veda qualquer possibilidade de uso terapêutico da ayahuasca. Contudo, os *trabalhos de cura* desenvolvidos por algumas instituições que fazem uso da ayahuasca, são encarados pela CONAD a partir da perspectiva de um "ritual religioso", inserido no contexto da fé, estando dissociado da definição de *terapia* adotada no Relatório Final do GMT Ayahuasca:

> Para fins deste relatório, "terapia" é compreendida como atividade ou processo destinado à cura, manutenção ou desenvolvimento da saúde, que leve em conta princípios éticos científicos. Tradicionalmente, algumas linhas possuem trabalhos de cura em que se faz uso da Ayahuasca, inseridos dentro do contexto da fé. O uso terapêutico que tradicionalmente se atribui à Ayahuasca dentro dos rituais religiosos não é terapia no sentido acima definido, constitui-se em ato de fé e, assim sendo, ao Estado não cabe intervir na conduta de pessoas, grupos ou entidades que fazem esse uso da bebida, em contexto estritamente religioso. Em outra condição se encontram aqueles que se utilizam da bebida fora do contexto religioso. Isto nada tem que ver com uso religioso, e tal prática não está reconhecida como legítima pelo CONAD, que se limitou a autorizar o uso da substância em rituais religiosos. (RELATÓRIO FINAL DO GMT AYAHUASCA, 2006, p. 9-10).

Na concepção do CONAD, os *trabalhos de cura* desenvolvidos pelas diferentes instituições que utilizam o Santo Daime tratam de elementos característicos de manifestação religiosa tradicional que nada dizem respeito à definição de práticas terapêuticas apresentada no relatório. Como apontei no primeiro capítulo, a "cura" é um tema importante da literatura sobre ayahuasca, remetendo ao *uso ameríndio* da bebida, principalmente ao *xamanismo* com a ayahuasca, cuja utilização da bebida era voltada para o diagnóstico e cura de doenças (LUNA, 1986; MACRAE, 1992). Com efeito, o uso terapêutico da ayahuasca é descrito como a principal herança do *uso ameríndio da ayahuasca* para as práticas dos *vegetalistas*, aproximados pela literatura acadêmica a agentes terapêuticos populares. As práticas terapêuticas com o Santo Daime, por sua vez, integram, no plano das filiações e heranças apresentadas pela literatura acadêmica, uma apropriação de um elemento característico da

"tradição" ayahuasqueira ameríndia e *vegetalista* – a "cura" – porém, acrescida de novos elementos associados ao catolicismo popular, kardecismo dentre outras tradições.

Com efeito, as práticas terapêuticas com o Santo Daime foram extensivamente pesquisadas, sobretudo por antropólogos. Uma das primeiras dissertações sobre o Santo Daime (COUTO, 1989) versa sobre a utilização sócio-terapêutica da bebida. Dentre os elementos analisados pelo autor, é possível elencar as *curas espirituais* com o Santo Daime, os *ritos de exorcismo*, *operações astrais*, a ingestão da bebida como forma de *oráculo*. Couto também aborda as noções de *perdão*, *merecimento* e as causas da *doença* na concepção daimista, traçando um paralelo com a *cura xamanística*. Para o antropólogo (*ibidem*, p. 161, grifos meus):

> [...] o Santo Daime é tido na região como um remédio e o seu *uso terapêutic*o pode ser considerado "*folk medicine*", como tantos outros "remédios do mato", que pertencem ao domínio da sabedoria popular. Para as *doutrinas religiosas*, que trabalham *ritualmente* com a "bebida", assim como as sociedades indígenas, além do *uso medicinal*, ela é um importante recurso para a diagnose, e um poderoso instrumento de comunicação com o mundo espiritual.

Pelaez (1994, 2004 [2002]) aborda a capacidade dos *agentes psicodélicos* de gerarem sentimentos de *transcendência*, os quais possibilitariam a *cura* de desequilíbrios *físicos*, *mentais* ou *espirituais*, propriedade que estaria presente também na bebida do Santo Daime. A autora também analisa as concepções daimistas sobre *cura* e *doença*, além de outras noções, como *eu inferior* e *eu superior*. De acordo com a antropóloga (*ibidem*, p. 474): "Para os daimistas, o Santo Daime seria um instrumento eficaz na cura das doenças, fundamentalmente da *doença espiritual* que seria a origem real e verdadeira das doenças físicas ou mentais". Tal análise é partilhada também por Groisman (1999, p. 113, grifos meus), a partir de um diálogo com um trabalho anterior de Silva (1985):

> A *doença* e a *cura* são temas centrais da *cultura daimista*. Estas duas dimensões da vida humana funcionam como dois lados da mesma moeda, a relação do ser humano com o cosmos. Silva define a concepção daimista da *doença* ressaltando seu caráter *holístico*, *integrativo*. Nas palavras do autor, para os daimistas, "a *doença* é mais que a simples manifestação de uma disfunção orgânica individual; na verdade, inscreve-se num quadro de referência cósmico".

Goulart (1996), por sua vez, associa o uso terapêutico do Santo Daime às práticas dos *vegetalistas*, comparando noções apresentadas em estudos sobre estes às categorias presentes no Santo Daime. Contudo, indica que ocorreram algumas rupturas com relação à *tradição*

vegetalista, mas que não permitem abolir a conexão entre as práticas terapêuticas de *vegetalistas* e *daimistas*. De acordo com a antropóloga (*ibidem*, p. 156-157, grifos meus):

> O tema da *cura* era central na *tradição do vegetalismo amazônico*, no qual, como já foi dito, a ayahuasca representava um papel importantíssimo. Evidentemente, a *doutrina* do Mestre Irineu, ao enfatizar o *poder terapêutico* do chá do Santo Daime, está expressando suas ligações com aquela *tradição*.

Cabe destacar também a análise da autora (GOULART, 2008), apontada no segundo capítulo, sobre a configuração inicial do Santo Daime enquanto "culto de cura", argumentando que a infraestrutura deficitária das cidades amazônicas propiciou uma conjuntura na qual a utilização da bebida para o tratamento de doenças ocupava um espaço considerável com relação à medicina oficial, de modo que as práticas envolvendo o uso do Santo Daime passaram a ocupar um papel central enquanto alternativa aos tratamentos médicos convencionais, atuando enquanto instância terapêutica popular (*ibidem*). Deste modo, a recorrência com que a temática da cura/doença é abordada, seja como objeto central de pesquisas, seja tangencialmente, apontando a "cura" como parte da "*cultura daimista*" (GROISMAN, 1999), é fundamental para a consolidação no debate acadêmico da concepção do uso terapêutico da ayahuasca no Santo Daime enquanto prática integrante de uma tradição religiosa e cultural amazônica de longa duração, que remete ao *xamanismo indígena* e também aos *vegetalistas*.

Assim, a forma como o CONAD se posicionou perante os "trabalhos de cura" desenvolvidos por algumas entidades ayahuasqueiras, considerando-os "atos de fé" e "ritos religiosos", associando-os a uma tradição ayahuasqueira amazônica de longa duração, parece convergir com a hipótese defendida no capítulo anterior de que a concepção do uso da ayahuasca enquanto "religião" e "cultura", consolidada no debate acadêmico nas últimas décadas, foi incorporada nas políticas públicas. Desta forma, não é possível compreender os desdobramentos das políticas públicas sobre a ayahuasca, sem ter em vista a estruturação de três décadas de debate no Brasil sobre a ayahuasca e seus usos.

É necessário ressaltar, contudo, que os processos de construção de legitimidade associados à ressignificação de *práticas terapêuticas* a partir de uma roupagem religiosa não é algo novo no *espaço público* brasileiro. Com efeito, as primeiras décadas do regime republicano foram marcadas pela eclosão de uma série de conflitos em torno da autonomia e da legitimidade de manifestação pública de diversas práticas populares. Tais conflitos tiveram por plano de fundo um debate que englobou médicos, juristas, jornalistas, quadros da igreja católica e outros intelectuais. De fato, a situação acirrou-se com a promulgação do Código

Penal de 1890, tendo em vista que diversas práticas e manifestações populares foram classificadas e enquadradas sob os rótulos de "curandeirismo", "charlatanismo", "pratica ilegal da medicina" (arts. 156, 157, 158 do CP/ 1890). Como aponta Montero (1985, p. 36), a criação do charlatanismo enquanto desvio implicava, em uma perspectiva mais ampla, na questão da hegemonia da medicina enquanto prática terapêutica única, tendo em vista que a partir do Código Penal de 1890, uma série de práticas terapêuticas populares, como meizinhas, garrafadas e benzeduras tornaram-se oficialmente desacreditadas e alvo de perseguição estatal, apesar de continuarem amplamente aceitas nas camadas populares.

Assim, com o intuito de evadir-se a essa regulação estatal intensificada, diversas manifestações não-oficiais passaram por processos que envolveram mediações, negociações, acomodações, supressão de algumas práticas em detrimento de outras menos ofensivas aos novos padrões médicos, legais e sanitários da nova República. De fato, alguns grupos, cujas práticas eram constantemente associadas às noções de *charlatanismo* e *curandeirismo*, puderam adquirir legitimidade ao utilizarem uma gramática religiosa convergente com o modelo católico, se reinventando simbolicamente como religiões e adquirindo, dessa forma, legitimidade no âmbito da esfera pública, como é o caso do espiritismo e da umbanda (MONTERO, 2009b).

A construção do espiritismo enquanto religião na esfera pública brasileira é particularmente interessante. Até o início do século passado, seus praticantes não se consideravam adeptos de uma religião. Pelo contrário, buscavam se afastar tanto do pragmatismo da ciência quanto do dogmatismo da religião, instituindo-se enquanto doutrina. Porém, o combate exercido em torno do espiritismo, baseado em preceitos do Código Penal, efetivou-se no que tange à prática ilegal da medicina e não devido a aspectos doutrinários. No entanto, os praticantes do espiritismo articularam sua inserção e produção de legitimidade social mediante a adoção de uma roupagem religiosa. Apesar do intuito inicial de se afastarem do termo religião, foi a partir da liberdade de culto, garantida pela constituição de 1824, que muitos intelectuais espíritas procuraram inserir o espiritismo no panorama brasileiro, redefinindo-o a partir de um estatuto religioso. Segundo Giumbelli (2008), a resposta dos porta-vozes espíritas aos ataques, seja em defesas judiciais, ou em manifestações na imprensa, procurava enfatizar o enquadramento de suas práticas à categoria de "religião". De acordo com o antropólogo (*ibidem*, p. 84),

> Para tanto, a categoria "caridade" foi crucial. A cura proporcionada por meios mediúnicos – argumentavam os espíritas –, a que acorriam livremente os mais diversos indivíduos, tinha como meio e como fim a caridade. Não

> esperava pagamento de qualquer tipo como contrapartida material e significava o exercício de um princípio inerente e necessário à religião professada.

Em outro artigo de sua autoria, Giumbelli (1997) aborda como as práticas e doutrinas espíritas mobilizaram o pensamento médico, num duplo empreendimento intelectual e de intervenção social durante a primeira metade do século XX. O autor analisa textos de Nina Rodrigues, Leonídio Ribeiro, analisando e localizando rupturas na definição de espiritismo. De acordo com o autor, o espiritismo e os cultos de possessão em geral começam a ser tratados a partir da década de 1930 tendo por referência categorias sociológicas e antropológicas, em detrimento de concepções médicas, indicando assim uma mudança fundamental no seu estatuto.

Deste modo, tendo em vista os argumentos expostos, é possível afirmar, portanto, que a ressignificação de determinadas práticas consideradas a princípio "terapêuticas", a partir de uma roupagem que se enquadre na categoria de "religião" e também de "cultura" é um elemento central para a construção da legitimidade de determinados fenômenos no *espaço público* brasileiro e que a consolidação de tal configuração não fez-se sem a contribuição de intelectuais e do debate acadêmico. Nessa perspectiva, a consolidação da associação da "cura" enquanto "religião" e "cultura" no *espaço público* é fundamental para que a concepção do CEPSERIS enquanto "casa de cura" – associada sobretudo à trajetória do padrinho Wilson, e ao *trabalho de cura* que desenvolveu – seja considerada legítima no plano das normatividades, convergindo com o que foi definido enquanto "uso responsável da ayahuasca", entendido como estritamente *religioso* e *ritual*. Não obstante, pretendo demonstrar que, apesar do elemento da "cura" exercer um papel fundamental para a construção da legitimidade e dos modos de apresentação da instituição em pauta no *espaço público*, é necessário atentar também para as dinâmicas que envolvem o estabelecimento de filiações e heranças entre instituições ayahuasqueiras e, consequentemente, entre determinada "tradição" do uso da ayahuasca.

3.3. Fronteiras, filiações e genealogias

Em sua tese de doutorado Goulart (2004) aborda, entre outras questões, o processo de construção das fronteiras entre os grupos ayahuasqueiros. A autora foca sua análise nas relações de contraste e continuidade estabelecidas entre as instituições que fazem uso da ayahuasca enquanto elemento central para o estabelecimento das fronteiras entre si. Como

apontei no primeiro capítulo, a autora vale-se da noção de "linha", utilizada tanto em um âmbito acadêmico desde meados da década de 1980 (SILVA, 1983; COUTO, 1989; GOULART, 1996), quanto pelos integrantes dos grupos ayahuasqueiros. Nesse sentido, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal são referidos por Goulart como as três principais *linhas ayahuasqueiras* que compõem o conjunto definido como *religiões ayahuasqueiras brasileiras* (LABATE, 2000, 2004). De acordo com Goulart (2005, p. 363):

> É importante esclarecer que, conforme estas três linhas vão crescendo, crescem também as dissidências no interior das mesmas. Assim, cada uma delas se organiza através de uma fragmentação em diferentes tipos de grupos. Por exemplo, veremos que no interior da linha do Santo Daime, a fragmentação é bastante complexa, com uma divisão inicialmente em dois grupos maiores que se distinguem por uma série de aspectos, e se organizam diferentemente, embora ambos reivindiquem o pertencimento a uma mesma linha. Esses dois grupos constituem, a meu ver, diferentes *segmentos* da linha do Santo Daime: o *Alto Santo* e o *CEFLURIS* (CENTRO ECLÉTICO DA FLUENTE LUZ UNIVERSAL RAIMUNDO IRINEU SERRA).

A antropóloga argumenta que o processo de fragmentação do *campo ayahuasqueiro brasileiro*[69] a partir de rupturas e dissidências, permite estabelecer diferentes fases da história do fenômeno através das quais se efetivam a construção de fronteiras tanto externas quanto internas dos grupos ayahuasqueiros. Segundo Goulart, inicialmente, as *religiões ayahuasqueira*s se contrapunham à comunidade mais ampla, sendo alvo de estigmas e até de perseguição por parte das autoridades locais. Posteriormente, com a fragmentação dos grupos originais, a autora diagnostica o surgimento de diferenças, disputas e acusações internas (*ibidem*, p. 367). Transpondo a questão para o caso do Santo Daime, Goulart argumenta que a oposição entre os *segmentos* do CEFLURIS e do *Alto Santo* estabelece-se a partir de uma série de características assumidas pelo CEFLURIS, as quais os centros classificados como pertencendo ao *Alto Santo* não compartilham. A autora assinala que, embora as disputas estabelecidas entre esses *segmentos* sejam mais ou menos acirradas, em um âmbito geral, todos se afirmam pertencentes à *linha* espiritual criada pelo mestre Irineu, ou seja, à *linha* do Santo Daime, se proclamando herdeiros do culto criado pelo mestre Irineu, procurando legitimar-se através da ligação com esta herança (*ibidem*, p. 366-367). A antropóloga aponta que esse jogo de oposições assume um papel central na construção das fronteiras entre os grupos. Segundo Goulart:

[69] Como apontei anteriormente, a noção de *campo ayahuasqueiro brasileiro* foi desenvolvida por Labate (2000, 2004). De acordo com a antropóloga, o *campo ayahuasqueiro brasileiro* é caracterizado por um processo de fragmentação que promove a criação de novos grupos, fissões e desmembramentos (LABATE, 2004, p. 492).

> As diferenças entre essas três linhas religiosas, e entre os vários grupos ligados a elas, muitas vezes podem ganhar a forma de conflitos, num jogo de acusações e alianças temporárias. Assim, contrastes acerca de representações cosmológicas, modelos diversos de êxtases religiosos, noções opostas sobre "evolução" e "doutrinação" espiritual, e até mesmo concepções diferentes sobre a própria bebida que é central nos cultos do Santo Daime, da Barquinha e da UDV, são os conteúdos a partir dos quais se constrói o jogo acusatório. (*ibidem*, p. 374).

Goulart aponta que atualmente existem acusações por parte de integrantes da *linha* do Santo Daime com relação a outras *linhas* ayahuasqueiras, no caso a Barquinha, de haver um excesso de proximidade com as práticas e crenças afro-brasileiras, recorrendo a termos como "macumba" ou "macumbeiro", que em um momento anterior eram utilizados para caracterizar as práticas e os integrantes dos grupos ayahuasqueiros em um âmbito geral. De acordo com a antropóloga, outra questão que também tem assumido um papel de destaque na construção das fronteiras entre os grupos ayahuasqueiros diz respeito à utilização da *Cannabis sativa* e dos estigmas em torno da questão do "uso de maconha". Deste modo, a autora argumenta que "a lógica de acusação entre os adeptos das religiões ayahuasqueiras e a sociedade mais ampla se reproduz posteriormente, no interior dessa tradição religiosa" (*ibidem*, p. 368):

> Nesse processo, no qual o universo das religiões ayahuasqueiras parece estar sendo constantemente recriado, a definição dos limites internos e externos dos seus grupos é fundamental. Os conflitos, as acusações e mediações entre estes últimos remetem, portanto, à demarcação das próprias fronteiras deste campo religioso. [...] Dessa forma, os grupos religiosos ayahuasqueiros, quando se opõem e se diferenciam através de uma série de acusações, estão, ao mesmo tempo, cada um deles, definindo-se e caracterizando-se. Por outro lado, podemos notar que esse processo de construção de fronteiras internas da religiosidade ayahuasqueira refere-se à relação que esses grupos religiosos mantêm com a sociedade mais ampla. (*ibidem*, p. 389).

Partindo de um diálogo com Goulart, pretendo analisar a questão da construção de fronteiras e do estabelecimento de filiações a partir do caso específico do *Centro e Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*. Parece ser possível afirmar que o processo de constituição da instituição em questão converge com o que Goulart diagnosticou como um recente processo de rupturas, fragmentações e dissidências. Nesse âmbito, se, por um lado, a institucionalização do CEPSERIS é relativamente recente, institucionalizando-se no final da década de 1990, a trajetória do fundador e dos dirigentes da instituição remete a meados da década de 1960, sendo atreladas tanto ao *Alto Santo*[70], quanto, em um segundo momento, ao

[70] Tendo em vista que atualmente existem diversos grupos que se denominam e são denominados Alto Santo, é necessário apontar que refiro-me em geral ao centro fundado por Raimundo Irineu Serra e dirigido por sua viúva, dona Peregrina Gomes, quando abordo a filiação de Wilson Carneiro de Souza.

CEFLURIS, de modo que a construção das filiações do CEPSERIS agrega elementos de ambos os grupos.

A ligação com o *Alto Santo* assume uma posição mais distante, porém, marcante. Como apontei anteriormente, a construção da história do CEPSERIS, pautada na trajetória de Wilson Carneiro, remete à herança do *Alto Santo* e à sua relação com o mestre Irineu, apresentada recorrentemente na fala dos integrantes da instituição, assim como nos artigos sobre o padrinho Wilson Carneiro e o *Pronto Socorro*. Além disso, cabe destacar que, em uma recente iniciativa, o CEPESERIS iniciou um trabalho de retomada de alguns aspectos rituais, retomando inclusive um estudo dos hinários oficiais – o hinário do mestre Irineu e os hinários dos quatro falecidos –, conforme é cantado nos centros do Alto Santo, evidenciando assim uma tentativa de resgatar elementos da "tradição originária" do Santo Daime. Em entrevista realizada com Robson Nascimento Teixeira, presidente do CEPSERIS, este aponta como se passou esse processo de retomada dos hinários oficiais de acordo com o *Alto Santo*:

> Ao sairmos do CEFLURIS, passamos a fazer visitas nas igrejas do Alto Santo, até fazer alguns hinários oficiais com eles. Visto isso, a mãe [madrinha Maria da Graça] solicitou que nós fizéssemos o estudo de como se canta o *Cruzeiro* e os *Hinários dos Mortos*. Essa ideia foi repassada para o Sr. Chiquinho [presidente de honra da instituição] e para o pai [padrinho Raimundo Nonato, vice-presidente do CEPSERIS], que de pronto aceitaram que retomássemos o estilo do cântico das igrejas do Alto Santo.

Cabe destacar aqui que a retomada das "raízes" do Alto Santo, do retorno à "tradição", não diz respeito apenas à iniciativa de retomar determinados aspectos rituais dos centros ligados diretamente à herança de Raimundo Irineu Serra, mas também à apropriação de elementos simbólicos e do estabelecimento de filiações com uma tradição do uso da ayahuasca[71]. Parece-me relevante estabelecer aqui um contraponto com a análise de Labate (2000, 2004) sobre os processos de construção de legitimidade do *Caminho do Coração*[72], instituição etnografada pela antropóloga e que integra o fenômeno por ela definido como *novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos*.

---

[71] É necessário ressaltar, contudo, que a questão do retorno à tradição diz respeito, sobretudo, a uma questão do imaginário e da apropriação de determinados elementos simbólicos na elaboração dos modos próprios de visibilidade da instituição. Iniciativas similares foram analisadas por Beatriz Góes Dantas (1988) na sua pesquisa sobre os terreiros da cidade de Laranjeiras. A antropóloga abordou os processos de construção de legitimidade de determinados terreiros a partir da reivindicação de uma "pureza nagô" e do estabelecimento de filiações a determinados elementos simbólicos que remetem a um imaginário de pureza africana.

[72] De acordo com Labate, o *Caminho do Coração* é um grupo *neo-ayahuasqueiro*, então liderado pelo terapeuta holísitico Janderson e inspirado em um modelo psicoterapêutico de consumo da ayahuasca, produto da interface entre referências do Santo Daime e da Nova Era (LABATE, 2004, p. 489).

No caso do *Caminho do Coração*, Labate argumenta que um dos elementos centrais da construção da legitimidade envolveu o estabelecimento de uma *continuidade com a tradição* que se efetivou tanto via CEFLURIS – tendo em vista que Janderson, terapeuta holístico e fundador do *Caminho do Coração*, recebeu uma autorização do padrinho Alfredo, dirigente geral do CEFLURIS, para realizar seus trabalhos – quanto pelo Alto Santo, através da aliança com das dissidências. Partindo do caso do *Caminho do Coração* para uma reflexão mais abrangente, Labate argumenta que o processo de produção de legitimidade dos grupos ayahuasqueiros se efetiva de duas maneiras: a legitimidade através da *rotinização do carisma* e a *legitimação pela tradição*. No que concerne a *legitimação pela tradição*, a autora indica que esta pode ocorrer tanto através da apropriação de determinados elementos simbólicos, como também através do estabelecimento de filiações e descendências com os mestres fundadores das *religiões ayahuasqueiras brasileiras*, o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal:

> Vimos, portanto, que a *conexão com a origem* tem a ver com uma *legitimação pela tradição* (territorialidade, símbolos originais, etc.). Outra forma de legitimação pela tradição, ligada a esta, é aquela garantida pelos *mecanismos de transmissão* do patrimônio espiritual, ou, em outras palavras, a *relação com os Mestres fundadores* (Raimundo Irineu Serra, Daniel Pereira de Matos e José Gabriel da Costa). Evoca-se parentesco, seja ele filiação ou descendência. (LABATE, 2004, p. 269).

A antropóloga chega a falar em *linhagens*, valendo-se de dois casos como exemplo, o do mestre Virgílio do CECLU (Alto Santo) e seu filho, e, do padrinho Alfredo, filho e sucessor do padrinho Sebastião na liderança do CEFLURIS. Estabelecendo um diálogo com as conclusões de Labate, é interessante notar que as narrativas sobre a constituição do CEPSERIS destacam a filiação de Wilson Carneiro de Souza ao mestre Irineu, de quem recebeu sua "missão", e que as lideranças da instituição constituem-se basicamente de membros ligados a uma parte da família de Wilson Carneiro. Como assinalei há pouco, antes de falecer, Wilson entregou os "trabalhos de cura" e a administração do *Pronto Socorro* ao seu filho mais novo, Raimundo Nonato, vice-presidente do CEPSERIS. Atualmente, o CEPSERIS é presidido por Robson Nascimento Teixeira de Souza, neto de Wilson Carneiro e filho do padrinho Nonato[73], de modo que o núcleo administrativo da instituição é formado principalmente a partir de um núcleo familiar. Assim, é possível argumentar que o processo de institucionalização do CEPSERIS se efetivou por meio de uma configuração de *linhagem*,

[73] Para um quadro genealógico da Família Carneiro, ver Anexo 1.

análoga às apresentadas por Labate, nas quais os "mecanismos de transmissão do patrimônio espiritual" (*ibidem*) se efetivam no interior do núcleo familiar.

É necessário destacar também que apesar do CEPSERIS reivindicar a pertença ao Alto Santo e a herança ligada ao mestre Irineu, também se apropria de elementos do CEFLURIS ao longo de seu processo de institucionalização. Um dos principais elementos do CEFLURIS presente no CEPSERIS diz respeito ao "trabalho de Estrela", desenvolvido pelo padrinho Sebastião no final da década de 1980, o qual faz parte do calendário do *Pronto Socorro*, sendo realizado uma vez por mês, no sábado que antecede o dia 15. Contudo, o "trabalho de Estrela" realizado no CEPSERIS apresenta algumas diferenças em relação aos centros filiados ao CEFLURIS. Nesses centros, geralmente é realizada uma concentração de meia hora entre a primeira e a segunda parte do hinário. Enquanto isso, no CEPSERIS, nesse momento do "trabalho", canta-se alguns hinos do hinário "O Peregrino", do padrinho Raimundo Nonato.

Além do aspecto central da incorporação do "trabalho de Estrela" no calendário de *trabalhos* do CEPSERIS, outros elementos indicam intermitentes alianças e trocas entre *Pronto Socorro* e CEFLURIS. Ambas as instituições ainda mantêm vínculos entre si e, em 2011, o padrinho Alfredo, dirigente geral do CEFLURIS, visitou, com sua comitiva, um dos centros filiados ao CEPSERIS, a igreja Céu do Ceára, localizada na cidade de Caucáia-CE. Ainda em 2011, o presidente do CEPSERIS, Robson Nascimento, acompanhado de uma comitiva, foi à sede geral do CEFLURIS no Amazonas, realizar o trabalho "Linha de Arrochim". Vale lembrar que a comemoração do aniversário do padrinho Wilson Carneiro é celebrada anualmente no *Encontro dos Pronto Socorros e Centros Filiados*, mas também no Céu do Mapiá, atual sede do CEFLURIS, e na Colônia Cinco Mil, ocasião em que é cantado "O Justiceiro" e "Nova Jerusalém", hinários do padrinho Sebastião Mota de Melo. A separação do CEPSERIS em relação ao CEFLURIS, efetivada em 2008, não implicou, portanto, uma ruptura com a instituição, pelo contrário, não apenas alguns elementos simbólicos foram incorporados e determinados rituais foram mantidos pelo CEPSERIS em seu processo de institucionalização, mas também há uma aproximação entre as lideranças das instituições.

Deste modo, para compreender a institucionalização do CEPSERIS e as formas de apresentação no *espaço público* da instituição, é necessário levar em conta os processos de estabelecimento de filiações e genealogias com o mestre Irineu, via Alto Santo, e com o CEFLURIS, porém, considerando a particularidade de uma roupagem própria enquanto "casa de cura" (MOURA, op. cit.), ligada, sobretudo, à trajetória do padrinho Wilson Carneiro e,

posteriormente, de seu filho, o padrinho Raimundo Nonato. Assim, no estudo de caso em questão, a dinâmica das filiações, genealogias e do estabelecimento de conexões com as "tradições" do uso da ayahuasca apresentam, a meu ver, uma grau de porosidade que tanto a concepção de um "jogo de acusações", quanto a categoria de "fronteira", parece não abarcar por completo. No caso em questão, tudo indica que as articulações entre o CEPSERIS e as instituições abordadas não se explicitam por um jogo de acusações e contrastes, mas através da apropriação de alguns elementos simbólicos e rituais dentro de um acervo específico e da construção de filiações e genealogias com uma *tradição* do uso da ayahuasca previamente reconhecida como legitima no *espaço público*.

3.4. O CEPSERIS e a *controvérsia pública*

O objetivo do presente do capítulo foi problematizar, a partir de um estudo de caso, as formas de apresentação no *espaço público*, de justificação das práticas, e os elementos que constituem a produção de legitimidade de uma instituição que faz uso da ayahuasca. Em um primeiro momento, abordei a trajetória do padrinho Wilson Carneiro de Souza e a sua relevância nas narrativas sobre a constituição do CEPSERIS. Procurei destacar que os elementos da "doença" e da "cura" aparecem de forma recorrente, desde as narrativas que discorrem sobre sua chegada ao Alto Santo em 1962, até aquelas que referem-se aos anos finais de sua vida na década de 1990. Partindo desse recuo biográfico, procurei apresentar como a história da instituição é concebida a partir da narrativa de seus integrantes.

Em seguida, discorri sobre o desenvolvimento do "trabalho de cura" desenvolvido pelo padrinho Wilson, "Linha de Arrochim", apontando sua centralidade para o CEPSERIS e sua relevância para as formas de apresentação da instituição. Procurei demonstrar que a convergência da gramática e dos elementos adotados pelo CEPSERIS com o modelo estabelecido pela normatividade, no caso a configuração religião/cultura, é condição para o reconhecimento da legitimidade da instituição no *espaço público*. Assim, argumentei que a auto-apresentação do CEPSERIS enquanto "casa de cura" vai de encontro com a concepção consolidada pela literatura acadêmica e incorporada nas políticas públicas do *uso terapêutico* da ayahuasca enquanto parte integrante de uma manifestação religiosa e cultural amazônica.

Por fim, abordei a questão do estabelecimento de filiações e genealogias, partindo de um diálogo com a literatura acadêmica. Apresentei as conexões entre o CEPSERIS e os grupos do Alto Santo, através da relação entre Wilson Carneiro e o mestre Irineu, e do

CEFLURIS, por meio da trajetória do padrinho Wilson e do padrinho Nonato, pontuando a apropriação de determinados elementos simbólicos e rituais que ocupam um papel relevante nas formas de apresentação da instituição. Além disso, apresentei brevemente algumas das recentes articulações entre as instituições e suas lideranças. Dialogando com Goulart (2004, 2005), argumentei que, no caso do CEPSERIS, a concepção de um "jogo de acusações" e a noção de "fronteiras" não são suficientes para abarcar a porosidade das dinâmicas que envolvem o estabelecimento de genealogias, filiações e, consequentemente, "tradições" do uso da ayahuasca.

É necessário ressaltar que se tratou aqui de um estudo de caso mas, ao que tudo indica – tendo em vista a consolidação da concepção do fenômeno enquanto "religião" e "cultura" na atual configuração da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil –, é possível afirmar que o processo de construção de legitimidade e da elaboração das formas de apresentação no *espaço público* das instituições que fazem uso da bebida implica necessariamente a elaboração e/ou apropriação de elementos rituais e simbólicos, e o estabelecimento de conexões e filiações com uma "tradição" do uso da ayahuasca previamente reconhecida como legítima no *espaço público*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo central da presente pesquisa consistiu em desenvolver dois pontos centrais que se conectam e que nortearam a elaboração da dissertação: o mapeamento da *controvérsia pública* sobre o uso da ayahuasca no Brasil e seus desdobramentos; e a problematização, a partir de um estudo de caso, das formas de apresentação, justificação das práticas e de construção de legitimidade no *espaço público* de uma instituição que faz uso da bebida.

No primeiro capítulo enfoquei o modo como a história do uso da ayahuasca é formulada pela literatura acadêmica e como o debate acadêmico ocupou um papel central na construção do uso da ayahuasca no Brasil enquanto manifestação religiosa enraizada em uma tradição cultural característica da região amazônica. A partir de um levantamento bibliográfico e de um mapeamento inicial da literatura acadêmica, principalmente a antropológica, analisei temas, elementos e argumentos recorrentes no debate, responsáveis por estabelecer genealogias e filiações entre o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal a uma tradição indígena originária de longa duração e, posteriormente, entre *neo-ayahuasqueiros* e as *religiões ayahuasqueiras brasileiras*.

Para isso, fiz um breve recuo aos trabalhos pioneiros de viajantes, missionários, botânicos e etnólogos, apontando a importância dessas obras para a filiação do uso da ayahuasca a uma tradição indígena amazônica de longa duração. Em seguida, detive-me sobre o fenômeno descrito pela literatura antropológica como *vegetalismo* (LUNA, 1986, 2002, 2005; DOBKIN DE RIOS, 1972; BIANCHI, 2005), caracterizado como uma fase de transição do xamanismo amazônico para o contexto urbano, na qual o *ayahuasqueiro* torna-se cada vez mais associado a um agente terapêutico popular. Abordei a reconstituição histórica dos grupos do Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal, enfocando elementos recorrentes na literatura antropológica como o contexto sócio-econômico amazônico, as diferentes tradições culturais que se articulam nesse cenário e a biografia de seus fundadores, demonstrando que esses elementos assumem um papel central no debate acadêmico, contribuindo para consolidar a concepção do Santo Daime, Barquinha e da União do Vegetal como integrantes de uma mesma tradição de uso da ayahuasca, expressa por meio da categoria *religiões ayahuasqueiras brasileiras* (ARAÚJO; LABATE, 2004 [2002]).

Analisei também o fenômeno definido por Labate (2000, 2004) como *novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos*, com o intuito de demonstrar que o enquadramento de uma vasta gama de práticas que vão desde o uso artístico da ayahuasca ao psicoterapêutico sob a rubrica *neo-ayahuasqueiros* está necessariamente atrelado à

construção de filiações com os grupos denominados de *religiões ayahuasqueiras brasileiras* – o Santo Daime, Barquinha e União do Vegetal –, já devidamente consolidados na literatura acadêmica enquanto *religiões* que compartilham uma tradição comum. Em uma perspectiva mais ampla, procurei demonstrar que os quatro momentos que apontei – o uso ameríndio da ayahuasca, o *vegetalismo* amazônico, as *religiões ayahuasqueiras brasileiras* e os *neoayahuasqueiros* – não dizem respeito a sobreposições históricas, mas integram a *construção de filiações* ao longo de três décadas de debate acadêmico.

Em seguida, propus um mapeamento da *controvérsia pública* em torno da ayahuasca no Brasil. Para isso, empreendi um recorte teórico no qual abordei três configurações específicas: a associação do uso da ayahuasca enquanto "macumba" e "feitiçaria"; o deslocamento para os estigmas atrelados à questão das "drogas"; e, por fim, a consolidação da concepção da ayahuasca enquanto "cultura". O objetivo do mapeamento foi demonstrar que o deslocamento nos estigmas associados à ayahuasca e seus usos é fruto da inserção do fenômeno em *novos regimes de circulação*, responsáveis por introduzir novas dinâmicas, categorias e agentes no debate, culminado em mudanças e desdobramentos na configuração da *controvérsia pública* no Brasil.

Observei que o debate em torno da legitimidade do uso da ayahuasca, longe de configurar um consenso, continua objeto de disputas simbólicas, se estendendo entre vários segmentos, inserindo-se em articulações políticas, fomentando debates nos meios de comunicação e em círculos acadêmicos. No entanto, para além de determinados argumentos e elementos recorrentes atrelados à associação da ayahuasca, como a temática das *drogas*, assinalei que a consolidação da concepção do uso da ayahuasca enquanto *manifestação religiosa* atrelada a uma *tradição cultural amazônica de longa duração* possibilitou uma associação entre ayahuasca/religião/cultura, que passou a ocupar uma posição preponderante na atual configuração da *controvérsia pública*, principalmente com a normatização da ayahuasca para uso estritamente religioso pelo Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD) e com a avaliação pelo IPHAN do pedido reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto Patrimônio Imaterial da Cultura Brasileira.

Procurei apontar que o debate acadêmico e a atuação de intelectuais, sobretudo da área da antropologia, ocupou uma posição estratégica na *controvérsia pública*, sendo de fundamental importância para dar visibilidade e amplitude, bem como para a consolidação de concepções desenvolvidas na esfera acadêmica nas políticas públicas, articulando em uma esfera legal a legitimidade do uso da ayahuasca no Brasil enquanto manifestação religiosa e

cultural. Nesse âmbito, foi possível assinalar que psiquiatras, juristas, médicos, antropólogos, historiadores, não apenas estudam os fenômenos, mas se inserem nos processos de negociação, articulação, mediação e tradução, contribuindo para construir a "religião" enquanto fenômeno social e a regulá-la. Nesse sentido, a proposta de compreender a *controvérsia pública* em torno da bebida contribuiu, em uma perspectiva mais ampla, para a compreensão dos modos de conhecimento que são organizados e visibilizados em torno da ayahuasca.

Por fim, propus uma reflexão sobre a *controvérsia pública* a partir de um trabalho etnográfico realizado junto ao *Centro Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra*. O escopo foi analisar as formas de apresentação, de justificação das práticas e de construção de legitimidade no *espaço público* de uma instituição que faz uso da ayahuasca. Em uma perspectiva mais ampla, procurei problematizar as possíveis relações entre as normatividades concernentes à regulação da ayahuasca, decorrentes da *controvérsia pública*, e suas repercussões nas práticas e na forma de apresentação do CEPSERIS no *espaço público*.

Em um primeiro momento, detive-me sobre a trajetória de vida do fundador do CEPSERIS, o padrinho Wilson Carneiro de Souza. Partindo de depoimentos, entrevistas e artigos, procurei pontuar eventos relevantes sobre sua trajetória no Santo Daime, ressaltando a recorrência do elemento da "cura" e da "doença" nas narrativas em torno de sua vida, e, consequentemente, sobre a constituição do CEPSERIS. Em seguida, abordei o desenvolvimento da "trabalho de cura" "Linha de Arrochim", assinalando sua centralidade para as formas de apresentação da instituição enquanto uma "casa de cura". Procurei demonstrar que a convergência da gramática e dos elementos adotados pelo CEPSERIS com o modelo estabelecido pela normatividade – no caso a concepção consolidada pela literatura acadêmica e incorporada nas políticas públicas do *uso terapêutico* da ayahuasca enquanto parte integrante de uma manifestação religiosa e cultural amazônica – é condição fundamental para o reconhecimento da legitimidade da instituição no *espaço público*. Também abordei a questão do estabelecimento de filiações e genealogias, partindo de um diálogo com a literatura acadêmica, principalmente com a obra de Goulart (2004, 2005). Defendi o argumento que, no caso do CEPSERIS, a concepção de um "jogo de acusações" e a noção de "fronteiras" não são suficientes para abarcar a porosidade das dinâmicas que envolvem o estabelecimento de genealogias, filiações e, consequentemente, de "tradições" do uso da ayahuasca.

Deve-se considerar, contudo, que se trata um estudo de caso, e, que a *controvérsia pública* é uma construção teórica, não um dado empírico. Assim sendo, procurei ao longo da dissertação construir a *controvérsia pública*, mapeando-a e traçando seus contornos a partir do debate público e seus desdobramentos. Ao longo do trajeto, me pareceu nítida a polarização da *controvérsia* nas últimas décadas no eixo droga/cultura, e que a produção acadêmica e os intelectuais que inseriram-se nas discussões tiveram um papel central na consolidação da concepção do uso da ayahuasca enquanto manifestação religiosa e cultural.

Quanto às conclusões provenientes dos dados etnográficos, embora não possam ser estendidas para outras instituições, podem contribuir para a compreensão das formas de apresentação, justificação das práticas e produção de legitimidade das instituições que fazem uso da ayahuasca. No caso, dois elementos me pareceram centrais: a construção de uma forma de apresentação no espaço público convergente com modelos previamente consolidados; e o estabelecimento, no plano do discurso e das práticas, de filiações a uma "tradição" do uso da ayahuasca. A meu ver, portanto, o reconhecimento do fenômeno enquanto "cultura" implica necessariamente, para as instituições que fazem uso da bebida, que sejam construídas heranças e conexões com elementos dessa "cultura" ayahuasqueira.

Defendo a hipótese, portanto, que os processos de legitimação da ayahuasca no *espaço público* brasileiro, bem como de reconhecimento das instituições que utilizam a bebida enquanto integrantes de uma manifestação religiosa e cultural de origem amazônica implicam, em contrapartida, que determinados elementos que compõem as práticas e as formas de apresentação no *espaço público* das instituições convirjam com a concepção de "uso religioso", desenvolvida no âmbito acadêmico e consolidada nas políticas públicas. Deste modo, pretendi demonstrar, ao longo da dissertação, que o reconhecimento do uso da ayahuasca enquanto "religião" e "cultura" no *espaço público* garante a legitimidade das instituições ayahuasqueiras, mas ao mesmo tempo impõe uma configuração particular ao fenômeno atrelada à concepção de "uso responsável" – isto é, inserido em um "contexto ritual", sem fins lucrativos, sem a associação com substâncias ilícitas – consolidada na *controvérsia pública*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.

ALVERGA, Alex Polari de. **O livro das mirações: viagem ao Santo Daime**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **O evangelho segundo Sebastião Mota**. Amazonas: Cefluris Editorial, 1998.

ALVES Jr., Antonio Marques. **Tambores da Rainha da Floresta: a inserção da Umbanda no Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2007.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio de. **O fenômeno do chá e a religiosidade cabocla**. Dissertação de mestrado em Ciência das Religiões, Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo, 1995.

ARAÚJO, Wladimyr Sena. **Navegando sobre as ondas do mar sagrado**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 1997.

_____. **Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha**. Campinas, Unicamp, 1999.

ARAÚJO, Wladimyr Sena; LABATE, Beatriz Caiuby (org). **O uso ritual da ayahuasca**. Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 [2002].

BAYER, Eduardo. **Wilson Carneiro de Souza**. Revista Virtual Arca da União, 1ª edição, junho de 2005.

BIANCHI, Antonio. **Ayahuasca e xamanismo indígena na selva peruana: o lento caminho da conquista**. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.

BRISSAC, Sérgio. **A Estrela do Norte iluminando até o Sul. Uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFRJ/Museu Nacional, RJ, 1999.

CAMURÇA, Marcelo. **O espírito da Nova Era: interpelação ao cristianismo histórico**. In: **Atualidade em debate**, caderno 43, Centro João XXIII/IBRADES, Rio de Janeiro, 1996.

CASTILLO, Alícia. **Santo Daime: fanatismo e lavagem cerebral**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CEMIN, Arneide Bandeira. **Ordem, xamanismo e dádiva. O poder do Santo Daime**. Tese de doutorado em Antropologia Social, USP, São Paulo, 1998.

COUTO, Fernando La Rocque. **Santos e Xamãs – Estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia, e, em particular, no que concerne sua utilização**

sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UNB, 1989.

CUNHA, Geovânea Corrêa de Barros. **O Império do Beija-flor**. Tese em Sociologia, Universidade Federal da Paraíba, 1986.

DANTAS, Beatriz Góes. **Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da áfrica no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DIAS Jr.. Walter. **O império de Juramidam nas Batalhas do Astral: uma cartografia do imaginário no culto do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Antropologia, PUC-SP, 1992.

DOBKIN DE RIOS, Marlene. *Visionary* **vine. Hallucinogenig healing in the Peruvian Amazon**. San Francisco, Chandler, 1972.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo. Martins Fontes, 1998 [1964].

FERREIRA, Cláudio Alvarez. **O vinho das almas: xamanismo, sincretismo e cura na doutrina do Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Ciências da Religião, PUC-SP, 2008.

FIORE, Maurício. **Uso de "drogas": controvérsias médicas e debate público**. Campinas: Mercado de Letras, 2006.

FRÓES, Vera. **História do Povo Juramidam: a cultura do Santo Daime**. Manaus: Suframa, 1983.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá; Amazonas**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GATES, Bronwen. **La taxonomía de las malpigiáceas utilizadas en el brebaje del ayahuasca**. In: **América Indígena**, vol. XLVI, nº 1, 1986.

GIL, Gilberto; FERREIRA, Juca. **A cultura o Estado e os diversos usos das "drogas"**. In: In: **Drogas e cultura: novas perspectivas**. LABATE, Beatriz Caiuby... [et al.], (orgs.). Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 251-287.

GIUMBELLI, Emerson. **Heresia, doença, crime ou religião: o Espiritismo no discurso de médicos e cientistas sociais**. Rev. Antropol. vol.40 n.2 São Paulo, 1997.

_____. **A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil**. Religião e sociedade, vol. 28 n. 2, Rio de Janeiro, 2008.

GOULART, Sandra Lúcia. **As raízes culturais do Santo Daime.** Dissertação de mestrado em Antropologia Social, USP, São Paulo, SP, 1996.

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

_____. **Contrastes e continuidades em uma tradição religiosa amazônica: os casos do Santo Daime, Barquinha e UDV**. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.

_____. **Estigmas de grupos ayahuasqueiros**. In: **Drogas e cultura: novas perspectivas**. In: LABATE, Beatriz Caiuby... [et al.], (orgs.). Salvador: EDUFBA, 2008, pp. 251-287.

GROISMAN, Alberto. **"Eu venho da Floresta": ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1991.

_____. **Eu venho da Floresta. Um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime**. Florianópolis, UFSC, 1999.

GUIMARÃES, Maria Beatriz Lisboa. **A "Lua Branca" de Seu Tupinambá e de Mestre Irineu: estudo de caso de um terreiro de umbanda**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, UFRJ, 1992.

HABERMAS, Jürgen. **Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HARNER, Michael J.. **The sound of rushing water**. In: **Hallucinogens and Shamanism**. HARNER (org.). Oxford University Press, 1973.

HENMAN, Anthony. **Uso Del Ayahuasca en un contexto autoritario. El caso de la União do Vegetal en Brasil**. In: **América Indígena**, vol XLVI, n°1, Cidade do México, 1986.

KESINGER, Kenneth M.. **Banisteriopsis usage among the peruvian Cashinahua**. In: **Hallucinogens and Shamanism**. HARNER (org.). Oxford University Press, 1973.

LANGDON, Esther Jean. **Las clasificaciones del yajé dentro del grupo Siona: etnobotânica, etnoquímica e historia**. In: **América Indígena**, vol. XLVI, nº 1, 1986.

LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, Unicamp, 2000.

_____. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. Campinas: Mercado de Letras: FAPESP, 2004.

_____. **Dimensões legais, éticas e políticas da expansão do consumo da ayahuasca**. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.

_____. **As Encruzilhadas da imprensa: Uma análise da reportagem de capa da Revista Isto É sobre a ayahuasca**. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.1, n.2, 2009.

_____. **Notas sobre a pseudo-reportagem de capa da revista Isto É sobre a ayahuasca**. São Paulo - SP: Casa Amarela, 2010 a. Disponível em: http://carosamigos.terra.com.br (Acessado em 20/04/2010).

_____. **A lamentável reportagem da Revista Veja sobre a morte de Glauco**. São Paulo, Casa Amarela, 2010b. Disponível em: http://carosamigos.terra.com.br (Acessado em 20/04/2010).

_____. **As religiões ayahuasqueiras, patrimônio cultural, Acre e fronteiras geográficas**. In: *Revista PontoUrbe*, n° 7, Ano 4, 2010c.

_____. **Ayahuasca Mamancuna merci beaucoup: diversificação e internacionalização do vegetalismo amazônico peruano**. Tese de doutorado em Antropologia Social pela Unicamp, 2011.

LABATE, Beatriz Caiuby; ROSE, Isabel Santana de; SANTOS, Rafael Guimarães dos. **Religiões ayahuasqueiras: um balanço bibliográfico**. Campinas: Mercado de Letras/FAPESP, 2008.

LABATE, Beatriz Caiuby; PACHECO, Gustavo. **Matrizes maranhenses do Santo Daime**. In: **O uso ritual da Ayahuasca**. ARAÚJO, Wladimyr Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 [2002].

LÉVI-STRAUSS. **O pensamento selvagem**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1970 [1962].

LUNA, Luis Eduardo. **Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of Peruvian Amazon**. Estocolmo, Almquist and Wiksell International, 1986.

_____. **Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural**. In: **O uso ritual da Ayahuasca**. ARAÚJO, Wladimyr Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 [2002].

_____. **Narrativas da alteridade: a ayahuasca e o motivo de transformação em animal**. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.

LUZ, Cristina Rego Monteiro da. **A internet na União do Vegetal: reflexos da comunicação globalizada na estrutura de uma religião iniciática com tradição de transmissão oral de conhecimento**. Dissertação de mestrado em Comunicação Social, UFRJ/ECO, 1999.

MCKENNA, D. J.; LUNA, L. E.; TOWERS, G. H. N.. **Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al ayahuasca. Uma farmacopea tradicional no investigada**. In: **América Indígena**, vol. XLVI, nº 1, 1986.

MACRAE, Edward**. Guiado pela Lua: Xamanismo e uso ritual da Ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1992.

_____. **El Santo Daime y la espiritualidad brasileña**. Quito, Ediciones Abya-Yala, 2000.

_____. **Santo Daime e Santa Maria: usos religiosos de substâncias psicoativas lícitas e ilícitas**. In: **O uso ritual das plantas de poder**. LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (orgs.). Campinas: Mercado de Letras, 2005.

_____. **A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso da ayahuasca**. In: **Drogas e cultura: novas perspectivas**. In: LABATE, Beatriz Caiuby... [et al.], (orgs.), Salvador: EDUFBA, 2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Mystica Urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito néo-esotérico na metrópole**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Jürgen Habermas: religião, diversidade cultural e publicidade**. Revista Novos Estudos, CEBRAP, São Paulo, n.84, 2009a.

_____. **Secularização e espaço público: a reinvenção do pluralismo religioso no Brasil**. Etnográfica v.13, nº 1, Lisboa, 2009b.

MORTIMER, Lúcio. **Bença, Padrinho!**. São Paulo: Céu de Maria, 2000.

MOURA, Julia Lobato P.. .**As origens e o desenvolvimento de uma casa de cura do Santo Daime: o Pronto Socorro Espiritual Raimundo Irineu Serra**. No prelo.

MOURÃO, Jorge. **Tragédia na seita do Santo Daime**. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

NARANJO, Plutarco. **El ayahuasca en la arqueologia equatoriana**. In: **América Indígena**, vol. XLVI, nº 1, 1986.

PELAEZ, Maria Cristina. **No mundo se cura tudo. Interpretações sobre a "cura espiritual" no Santo Daime**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social, UFSC, 1994.

_____. **Santo Daime, transcendência e cura. Interpretações sobre as possibilidades terapêuticas da bebida ritual.** In: **O uso ritual da Ayahuasca**. ARAÚJO, Wladimyr Sena & LABATE, Beatriz Caiuby (org). Campinas: Mercado de Letras/Fapesp, 2004 [2002].

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Messianismo no Brasil e no mundo**. São Paulo: Alfa-Ômega,1976.

ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, terapia e cura. Um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime**. Mestrado em Antropologia Social pela UFSC, 2005.

_____. **Tata endy rekoe – Fogo Sagrado. Encontro entre os Guarani, a ayahuasca e o Caminho Vermelho**. Tese de doutorado em Antropologia Social pela UFSC, 2010.

SCHULTES, Richard. **El desarrollo histórico de la identificación de las malpigiáceas empleadas como alucinógenos**. In: *América Indígena*, vol. XLVI, nº 1, 1986.

SILVA, Clodomir Monteiro da. **O Palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, 1983.

_____. 1985. **Ritual de tratamento e cura**. I SIMPÓSIO DE SAÚDE MENTAL. S.B.P. Santarém:1985.

SOARES, Luis Eduardo. **O Santo Daime no contexto da nova consciência religiosa. In: O rigor da disciplina**. *Ensaios de antropologia interpretativa*. Rio de Janeiro, Iser/Relume-Dumará, 1994 [1990].

SOIBELMAN, Tania. **My father and my mother, show me your beauty: ritual use of ayahuasca in Rio de Janeiro**. Dissertação de mestrado em Antropologia Social pelo California Institute of Integral Studies, 1995.

VENTURINI, Tomasso. **Building on faults: how to represente controversies with digital methods**. In: **Public Understanding of Science**. 2010.

ENTREVISTAS

Entrevista com padrinho Wilson de 29/08/1993.

Entrevista com padrinho Raimundo Nonato. Centro União Estrela Guia.

REPORTAGENS DE JORNAL

Seita no Acre usaria drogas em cerimônias, in: Folha de São Paulo, 17/08/1982.

A encruzilhada do Daime, in: Revista Isto É, 05/02/2010.

A loucura e o Daime, in: Revista Veja, 24/03/2010.

OUTROS TIPOS DE FONTE

Portaria n° 02/1985 – Divisão de Medicamentos (DIMED)

Resolução n° 04/1985 – Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)

Resolução n° 06/1986 – Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)

Relatório Final do Grupo de Trabalho 1987 – Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)

Parecer do Dr. Domingos Bernardo Sá – 02/06/1992 – Conselho Federal de Entorpecentes (CONFEN)

Resolução n° 26 – 31/12/2002 – Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD)

Parecer da Camâra de Assessoramento Técnico-Científico – 17/08/2004 – Conselho Nacional de Política Sobre Drogas (CONAD)

Resolução n° 05 – 04/11/2004 – Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD)

Relatório Final – Grupo Multidisciplinar de Trabalho Ayahuasca – 23/11/2006 – Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD)

Resolução n° 01 – 25/01/2010 – Conselho Nacional de Política sobre Drogas (CONAD)

Pedido de Tombamento da Ayahuasca, 2008.

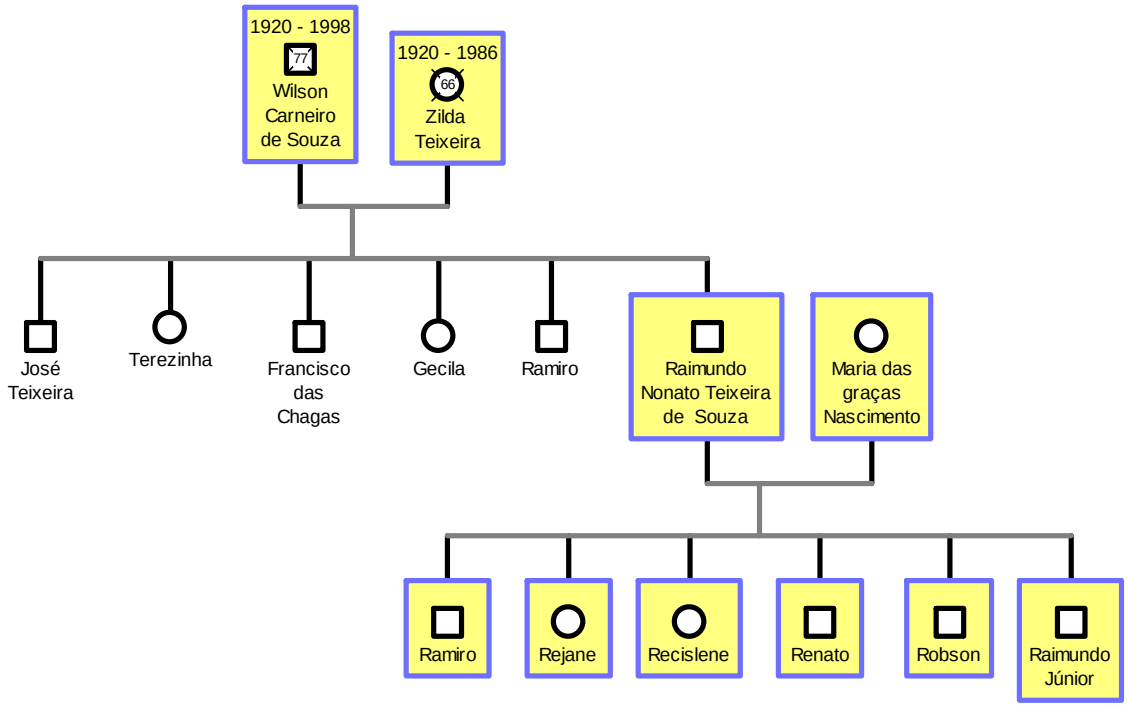
PROGRAMAS DE TELEVISÃO

MTV DEBATE – Daime: droga ou religião. Programa veiculado pela emissora Music Television Brasil em 23/03/2010.

TABU: Ayahuasca. Programa veiculado pela emissora NatGeo em 28/03/2012.

ANEXO 1

Família Carneiro



Os integrantes destacados em amarelo integram o núcleo familiar ligado a Wilson Carneiro de Souza, que está relacionado à institucionalização do CEPSERIS. Os cargos de presidente, vice-presidente, 2° secretário e 1° tesoureiro, são ocupados respectivamente por: Robson, Raimundo Nonato, Rejane e Raimundo Júnior.

ANEXO 2

Figura 1 - Padrinho Wilson Carneiro de Souza segurando uma garrafa de Santo Daime dada pelo mestre Irineu[74].

Figura 2 - À frente, da esquerda para direita: madrinha Gecila, padrinho Raimundo Nonato e madrinha Graça.

[74] http://www.afamiliajuramidam.org/os_companheiros/wilson_carneiro.html (acesso em 11/06/2012).

Figura 3 - Sede do CEPSERIS na Vila Carneiro. Ao lado, o túmulo do padrinho Wilson Carneiro.

Figura 4 - Túmulo do padrinho Wilson Carneiro de Souza.

Figura 5 - À esquerda, o falecido presidente de honra do CEPSERIS, padrinho Chiquinho. Ao seu lado, o presidente do CEPSERIS, Robson Nascimento Teixeira

Figura 6 - Maceração do cipó Jagube no salão de bateção.