

Notas antropológicas sobre o consumo de substâncias psicoativas no circuito do Santo Daime¹

Saulo Conde Fernandes

Introdução²

Este texto tem como objetivo apresentar algumas análises antropológicas acerca do consumo de psicoativos entre adeptos do Santo Daime. Para tanto, foi necessário antes, demonstrar, de forma sucinta devido a dimensão do presente artigo, como a religião se desenvolveu desde suas origens, como se sucederam as rupturas e expansão de dissidências, com quais matrizes culturais dialogam, como se organizam enquanto *circuito/rede*. Após essa primeira etapa, exponho descrições e reflexões sobre o consumo de psicoativos para além da ayahuasca³, tido como o *sacramento principal*. Trata-se, como veremos, dos rapés, do kambô, da sananga, e da polêmica *cannabis sativa* (maconha).

É preciso explicitar que este texto possui um caráter provisório. As muitas lacunas e os equívocos nele presentes poderão ser sanados futuramente, continuando a realizar o trabalho de campo e o estado da arte. Por fim, quero tornar claro que sou *fardado*⁴ no Santo Daime, e isso ficou implícito no texto, como pode-se ver no tom simpático à religião com que transcorro minhas análises – e não creio que isto foi prejudicial na presente pesquisa, pelo contrário, a total imersão proporcionou entendimentos que de outra forma não aconteceria. Como ressalta Eunice Durham,

¹ Trabalho apresentado para conclusão da disciplina Teoria Antropológica II, ministrada pelas professoras Simone Becker e Noêmia Moura, no segundo semestre de 2013 (PPGAnt-UFGD).

² No presente texto, as palavras e expressões em aspas ou itálico, são ou categorias “êmicas” ou questões propostas por antropólogos que derivam de categorias “êmicas”. Utilizo Santo Daime ou Daime, com letra maiúscula, pra se referir à religião, e santo daime ou daime, com letra minúscula, pra se referir ao chá.

³ A beberagem amazônica ayahuasca é obtida através da decoção do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*. É utilizada milenarmente por diversos povos ameríndios, para diversas finalidades, como curas, adivinhações, caçadas, etc (MACRAE, 1992). Hoje se encontra, como veremos, inserida em diversos contextos urbanos, encontrada em diferentes religiões, do *Brasil da Nova Era*, para fazer menção ao título do livro de Magnani (2000). A ayahuasca – ou o ayahuasca, pois referem-se a ela/ele nos dois gêneros, a bebida ou o chá, por exemplo – que em quechua significa “cipó das almas”, “[...] também recebe muitos outros nomes de origem indígena, em suas regiões de uso, como: ‘caapi’, ‘yajé’, ‘pildé’, ‘dapa’, ‘kamaranpi’. Entre caboclos da região brasileira, é também conhecido como ‘cipó’, ‘vegetal’, ‘daime’ e corruptelas da palavra ‘ayahuasca’, como: ‘aosca’, ‘huasca’, ‘uasca’, ‘hoasca’ e ‘oasca’ (MOREIRA&MACRAE, 2011, p. 87).

⁴ O termo *fardado* equivale a filiado. Como demonstra Macrae (1992), o Santo Daime possui intensa relação com o Exército: dentro da cosmologia daimista, os adeptos são *soldados da Rainha da Floresta* (fazendo menção à Virgem da Conceição) e formam, todos juntos, o *Império Juramidam* (este seria o nome do fundador no *mundo espiritual*).

estamos “[...] produzindo uma nova e intrigante etnografia de nós mesmos” (1986, p. 17).

O circuito do Santo Daime

O Santo Daime tem sua origem na mítica figura de Mestre Irineu, um negro maranhense de mais de 2 metros de altura, nascido Raimundo Irineu Serra.⁵ Típico líder carismático (WEBER, 1991), Mestre Irineu fundou, nos confins do Acre no decorrer da década de 30, uma das religiões mais polemizadas atualmente nas redes de televisão e revistas brasileiras e internacionais.⁶ A sua vida permeia entre o mito e a história (LÉVI-STRAUSS, 1985), e seu encontro com o ayahuasca é tido como o mito fundador da religião⁷. Para os adeptos, Mestre Irineu recebeu da própria Virgem da Conceição (a *Rainha da Floresta*) a missão de recriar na Terra uma *Santa Doutrina*, após seu contato com a beberagem indígena⁸.

Após a sua *iniciação ayahuasqueira*, que aconteceu no decorrer da segunda década do séc. XX, foi membro-fundador do Círculo de Regeneração e Fé, que faziam sessões com ayahuasca de cunho fortemente espírita (MOREIRA&MACRAE, 2011, p. 104-106). Após esse período, Mestre Irineu veio a formar sua própria comunidade e a formatar, a partir da década de 30, a religião do Santo Daime. Mesmo sofrendo

⁵ Todos os trabalhos sobre o Santo Daime tratam sobre a trajetória de Mestre Irineu, no entanto, sempre de forma sucinta e superficial. Isso se deve a dois fatores, interligados entre si: 1) quando foram publicados os primeiros escritos sobre a *doutrina do Daime* no início da década de 80 (FRÓES, 1983; MONTEIRO, 1983), Mestre Irineu já era falecido há mais de uma década, e o centro deixado por ele, comandado agora por sua viúva, sempre manteve uma postura “fechada”, o que dificultou o acesso a informações sobre sua vida; 2) como veremos adiante, a *vertente daimista* que se expandiu primeiramente para fora da região amazônica foi a da instituição denominada CEFLURIS – Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (a primeira dissidência), sendo também aquela que apresentava mais acessibilidade para pessoas vindas de outras localidades, e o resultado disso foi que a grande maioria das etnografias foram realizadas no âmbito desta segunda vertente (CEFLURIS). Isso revela aspectos essenciais acerca das relações presentes no campo religioso daimista, questões que serão pontuadas neste artigo. Recentemente foi publicado um livro sobre a história de vida de Mestre Irineu, fruto de um grande esforço etnográfico de Paulo Moreira, auxiliado por seu orientador Edward Macrae. É um trabalho de grande porte, sem dúvida o mais completo sobre a vida e trajetória de Mestre Irineu (MOREIRA&MACRAE, 2011).

⁶ Almeida e Assis, em artigo recente (2011), desenvolvem uma interessante “análise semiótica” sobre a construção extremamente pejorativa das religiões ayahuasqueiras – em especial o Santo Daime (devido à trágica morte do cartunista Glauco Villas Boas) – pelas mais famosas revistas brasileiras (Istoé, Veja, Época).

⁷ Goulart (1996) traça um paralelo entre os dois mitos fundadores do Daime: o encontro de Mestre Irineu com 1) a Virgem da Conceição (um dos símbolos principais do catolicismo popular) e com 2) Don Pizango (figura oriunda do vegetalismo peruano). No entanto, o primeiro caso se configura mais, a meu ver, como mito fundador da religião, haja vista que os adeptos em geral nem conhecem o segundo caso.

⁸ “A tradição oral [...] reafirma a divindade da bebida. Foi das próprias mãos da Virgem da Conceição, a Rainha da Floresta, que Irineu Serra recebeu a inspiração e os ensinamentos originais que o fizeram transformar simbolicamente a *ayahuasca* em Daime, de certa forma domesticando, convertendo e sacralizando a bebida.” (GROISMAN, 1999, p. 101)

perseguições ocasionais por parte do governo ou da Igreja Católica, Mestre Irineu conquistou aura carismática, contando com a amizade de pessoas influentes de sua época e local, inclusive políticos acreanos (MACRAE, 1992, p. 65), assim como conquistou também fama de grande curador na região. Até sua morte, em 1971, o Santo Daime restringia-se a sua comunidade (Alto Santo).

No ano de 1965 chega à comunidade daimista Sebastião Mota de Melo, homem que já possuía fama de “padrinho” por realizar previamente trabalhos de cura inspirados no espiritismo popular, com os *espíritos Bezerra de Menezes e Professor Antonio Jorge*. Padrinho Sebastião foi também um líder carismático, no sentido weberiano (1991), e após seu contato com Mestre Irineu, transformou sua própria comunidade – a Colônia 5000 – em uma *igreja daimista*, ainda na primeira metade da década de 70, sendo a primeira dissidência do Daime⁹. Esta comunidade passou a receber pessoas advindas de muitas partes do Brasil e do mundo, e o Santo Daime passou a ser conhecido fora da região acreana, mas, como se viu, não através do centro “original”, aquele fundado por Mestre Irineu.

A maioria das etnografias e reconstruções históricas sobre o Santo Daime foram realizadas a partir do contato com a *linha do Padrinho Sebastião* – o CEFLURIS (MONTEIRO, 1983; COUTO, 1989; MACRAE, 1992; DIAS Jr., 1992; PELAEZ, 1994; GOULART, 1996; GROISMAN, 1999 [1991])¹⁰, com exceção do trabalho de Cemin (1998), que pesquisou na antiga sede de Mestre Irineu (Alto Santo), hoje comandado por sua viúva, Madrinha Peregrina. Isso se deve ao fato de que a vertente criada por Padrinho Sebastião foi aquela que chegou ao grande público: enquanto este mantinha uma postura de *receber todos que chegar*, Madrinha Peregrina era receosa com quem vinha de longe, em especial os hippies cabeludos que buscavam conhecer o famoso “chá amazônico”.

Esta postura, digamos, *mais aberta*, de Padrinho Sebastião, fez com que ele adicionasse algumas peculiaridades ao culto, que deram origem a polêmicos embates ideológicos e contrastes identitários dentro do campo religioso daimista, e mais além, do campo religioso ayahuasqueiro. Por exemplo: no CEFLURIS, adotou-se, com o

⁹ Após o falecimento de Mestre Irineu, deu-se início a uma acirrada disputa pela sua herança espiritual. Padrinho Sebastião disputou a liderança com Leôncio Gomes, que teria sido indicado pela diretoria do Alto Santo, e com o rompimento, levou uma parcela significativa dos membros para a Colônia 5000 (MACRAE, 1992, P. 72); Couto (1989, p. 94) acredita que foram 70% dos membros; Monteiro da Silva (1983) fala em mais de cem membros.

¹⁰ São muitos os escritos sobre o Santo Daime, mas aqui citei apenas alguns dos principais trabalhos antropológicos (os primeiros).

passar dos anos, os rituais da umbanda¹¹, algo que não é permitido dentro do âmbito da *linha do Alto Santo*, e visto pejorativamente entre algumas vertentes independentes, até de dentro do próprio CEFLURIS¹². Outra questão, talvez a principal, que coloca o CEFLURIS em uma posição polêmica dentro do campo religioso daimista e/ou ayahuasqueiro é a adoção da *cannabis sativa* (maconha) no seu itinerário ritualístico. Retornarei a esta questão adiante.

Depois desta primeira dissidência (CEFLURIS), outras aconteceram. Após a morte de Leôncio Gomes, em 1981, assumiu a presidência do Alto Santo o Sr. Francisco Fernandes Filho (conhecido como Tetéu). Segundo Couto (1989, p. 65):

O Sr. Tetéu, quando assumiu a liderança do Centro, foi morar na casa que pertenceu ao Mestre Irineu e que era residência da sua viúva, a Sra. Peregrina Gomes Serra. Segundo os informantes, com o tempo o Sr. Tetéu quis desposar a viúva, invadindo a sua privacidade, o que levou-a a expulsá-lo da sua residência.

Tetéu fundou, então, uma nova dissidência. Quando foi criado este novo Centro, toda a documentação do CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal, instituição deixada por Mestre Irineu – foi levada e a partir de então ambas passaram a reivindicar o mesmo registro. Depois da morte de Tetéu, assumiu então a direção o Sr. Luis Mendes. Padrinho Luis Mendes, como é conhecido hoje, talvez seja um dos personagens mais dinâmicos dentro do complexo jogo identitário presente no campo religioso daimista, haja vista que acompanhou o Padrinho Sebastião por quase dois anos, sendo co-fundador do CEFLURIS, e quando Tetéu abriu seu próprio Centro sob a nomenclatura de CICLU, ele retornou e veio a ser, *primeiramente o fiscal*¹³ e depois *algumas outras posições*¹⁴, e depois no comando dos trabalhos quando Tetéu fez a *passagem* (Luis Mendes, comunicação pessoal, 2012). Em 1993, após alguns anos no comando do CICLU (dissidência) e ter ajudado na fundação de outras *igrejas*, Padrinho Luis Mendes fundou o CEFLI – Centro Eclético Flor do Lótus Iluminado, que mantém

¹¹ A dissertação de mestrado em Ciências da Religião de Alves Jr (2007) trata justamente deste processo de implantação da umbanda dentro do contexto do Santo Daime. Uma lacuna ainda a ser pesquisada: sabemos que a umbanda se manifesta de uma forma demasiadamente múltipla, isto é, há muitas umbandas, muitas formas de se praticar a umbanda; um estudo etnográfico visando descobrir qual (ou quais) umbanda (s) veio/vieram a adentrar a ritualística daimista seria esclarecedor.

¹² Alves Jr (2007) faz menção ao caso do senhor Pedro Dário, *antigo na doutrina*, que havia feito *investidas* contra Maria Alice, principal personagem na implantação da umbanda no Daime.

¹³ *Fiscal* é aquele(a) responsável por auxiliar qualquer pessoa que esteja passando por alguma necessidade.

¹⁴ O Santo Daime é caracterizado pela quase inexistência de hierarquias, mas há muitas *funções* dentro da logística ritual, que muitas vezes despertam disputas internas para se alcançar ou manter posições dentro do grupo.

“boas relações” com Alto Santo e CEFLURIS, instituições supostamente antagônicas.¹⁵ Voltarei a pontuar estes aspectos.

O Santo Daime é, para alguns autores (DIAS Jr, 1992; MACRAE, 1992; GUIMARÃES, 1992), uma religião sincrética. Podemos dizer que, dentro do seu itinerário religioso, está contido elementos dos xamanismos, dos espiritismos, dos esoterismos, das diversas formas de catolicismo popular, e mais recentemente, umbandas e cosmologias do *orient e nova era*, etc – todos no plural, considerando todos esses modos de religiosidades, mitologias, filosofias, ritualísticas, como extremamente múltiplas. Mestre Irineu teve sua *iniciação ayahuasqueira* com vegetelistas peruanos (xamanismos), fazia trabalhos para *cura e salvação de espíritos e almas* (espiritismos), era membro do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento (CECP)¹⁶ (esoterismos), e formatou ritualisticamente um culto demasiado cristão-católico (catolicismo popular). Padrinho Sebastião adicionou outras cosmologias, em especial a umbanda, *muito forte* atualmente dentro do CEFLURIS (o *umbandaime*¹⁷ nasceu no seio do próprio CEFLURIS). E as cosmologias do *orient e nova era* são matrizes importantes nas práticas dos *neo-ayahuasqueiros urbanos*, conforme retratados na obra de Bia Labate (2004) – dentro do CEFLURIS também encontramos tais matrizes, e muitos *neo-ayahuasqueiros* são dissidentes desta instituição.

Segundo alguns adeptos mais antigos, Mestre Irineu designava o Santo Daime como *cristianismo esotérico*. Seguindo seu raciocínio, eu ousaria dizer, então, que o Daime, em especial as *linhas* que renegam a presença da umbanda nos rituais, é uma

¹⁵ A tese de Sandra Goulart (2004) é interessantíssima, pois pega o conflito como chave para entender o campo religioso ayahuasqueiro, e a partir dessa categoria, vai delineando a história das três principais religiões ayahuasqueiras e suas relações internas e externas. Leitura indispensável para quem deseje compreender como se sucedeu os rompimentos e dissidências, e também aspectos essenciais das relações presentes neste campo religioso. Eu só contribuiria com a menção de que o CEFLI não pode ser considerado como Alto Santo, devido à sua aproximação com o CEFLURIS, não só em relações pessoais, mas também identitárias.

¹⁶ Magnani classificou, em seu estudo sobre o “neo-esoterismo” na cidade de São Paulo, o CECP, fundado em 1909, como uma *sociedade iniciática* (1999, p. 26). O CECP possui uma página na internet: <http://www.cecpensamento.com.br/>.

¹⁷ O *umbandaime* é uma categoria êmica para designar os centros que *tocam as duas linhas*, isto é, fazem trabalhos na *linha do Daime e da umbanda*. Alves Jr (2007) menciona brevemente o Reino do Sol, o primeiro centro de *umbandaime* de São Paulo, dirigido por ele próprio, casa também pesquisada por Gusman Neto (2012), que avança um pouco mais em suas análises sobre esta nova forma de religiosidade (*umbandaime*). Guimarães (1992) faz uma interessante etnografia sobre o primeiro caso de *umbandaime*, oriundo do encontro entre Padrinho Sebastião e Madrinha Baixinha, uma mãe-de-santo, que se *fardou* no Daime. “Em Lumiar, município de Nova Friburgo, RJ, já existia um terreno onde iria ser construída uma casa, que teria o nome de ‘Lua Branca’, em que se congregariam as duas religiões. Em maio de 1988, em uma sessão espiritual realizada nesse espaço, com a presença do padrinho Sebastião, firmou-se a união entre as duas correntes e o compromisso da construção da Casa, que serviria tanto como terreiro de Umbanda quanto como igreja do Santo Daime. Em dezembro a Casa estava pronta e, finalmente, a união foi celebrada.” (GUIMARÃES, 1992, p. 40-41)

espécie de *cristianismo xamânico-esotérico*. A aproximação entre o Santo Daime e o xamanismo já foi bem discutido por diversos pesquisadores (LABATE, 2002, p. 240-242). Para Clodomir Monteiro (1983), o Santo Daime estaria inserido num contexto de práticas xamânicas, e estaria marcado por transes xamânicos individuais e coletivos; os líderes seriam xamãs que *trabalham para a cura*. Couto (1989) desenvolve uma visão, que eu compartilho, e que é sustentada no trabalho de Macrae (1992): o Santo Daime seria um “xamanismo coletivo”, e todos os adeptos seriam “xamãs em potencial”. Cemin (1998) considera o Santo Daime como um sistema xamânico, mas para ela apenas o Alto Santo e não o CEFLURIS, porque neste último haveria *transes de incorporação*.¹⁸ Groisman desenvolve, também, um interessante conceito; para ele, o Santo Daime não seria um sistema xamânico, mas haveria uma aglutinação do saber xamânico nesta religião:

[...] procuro argumentar que o Santo Daime não é um sistema xamânico de conhecimento. O que constatei foi a presença do que denominei, para fins de análise, *práxis xamânica* entre os adeptos, incluída num contexto cultural cristão. (1999, p. 23)

Dentro do *xamanismo daimista* a principal atividade ritualística está presente na musicalidade. O Daime é comumente chamado de *a doutrina musical*, pois todos os rituais envolvem os cânticos (*hinos*), e todos os ensinamentos estão contidos nos *hinários*. Os hinos possuem *poder divino, sobrenatural*; não são músicas compostas, e sim *chaves de ensinamento recebidas diretamente do outro mundo, do Astral* (REHEN, 2007a, 2007b). O Daime é, também, uma religião *iniciática*: aprende-se sobre o culto vivenciando-o, com o passar dos anos; aprende-se a cantar, gradativamente, os *hinários*; aprende-se sobre as cosmologias *da floresta*, assim como sobre os personagens históricos mais relevantes, as *histórias da doutrina*; aprende-se as cosmologias que envolvem a *doutrina da floresta*; aprende-se a lidar com a “força” (alteração de consciência proporcionada pelo chá) – alguns aprendem inclusive a fazer a beberagem (*feitio*), tornando-se *feitores*.

¹⁸ Sobre este esquema proposto por Cemin (1998), Labate expõe sua opinião: “Esta classificação não deixa de ser questionável, dada a proximidade entre os dois tipos de práticas/crenças. No meu ponto de vista, é produto antes da adoção de determinado modelo teórico – polêmico, diga-se de passagem – do que, de fato, de uma análise empírica.” (2002, p. 241). Eu iria além: Cemin, que pesquisou no Alto Santo, assumiu a perspectiva “êmica” de tal forma que se opôs (ideologicamente) ao CEFLURIS, o que fica implícito em seus escritos. Já Bia Labate é *pardada* no CEFLURIS, como ela mesma afirma na introdução de sua dissertação (2004, p. 29). Eu compartilho da visão de Labate: para mim todas as vertentes do Santo Daime se utilizam de matrizes xamânicas.

A característica principal desta religião é justamente o fato de aglutinar matrizes culturais diversas em seu arcabouço cosmológico. O Santo Daime já surgiu como uma junção de várias influências culturais diferenciadas, e continua a expandir seu aparato cosmológico-ritualístico. Alguns autores preferiram utilizar categorias êmicas para explicar essa questão. Groisman (1991; 1999) propõe a ideia de *ecletismo*, tirada do próprio estatuto do CEFLURIS (Centro Eclético...). O autor afirma que os daimistas denominam o seu próprio espiritualismo de ecletismo evolutivo, com base na tradição oral herdada de Mestre Irineu¹⁹ (1999, p. 45). “Esta denominação me pareceu muito adequada como forma de representar e justificar a convivência entre diversos sistemas cosmológicos: a umbanda, o esoterismo, o espiritismo kardecista, e outros [...]” (Idem, p. 46). Pelaez também utiliza uma categoria de dentro do Santo Daime para se referir a esse ecletismo: a expressão *Centro Livre* (1994, p. 37), que é bastante falada pelos adeptos em geral.

Este termo, segundo a autora, sintetizaria para os daimistas as suas características ecléticas e ao mesmo significaria flexibilidade e abertura para continuar incorporando outras tradições que pudessem contribuir para o seu enriquecimento. (LABATE, 2002, p. 238-239).

O que me ficou claro, após alguns anos *dentro* do Santo Daime, foi que esta religião se transformou em um grande *circuito*, conforme conceito proposto por Magnani (1996; 1999)²⁰. Os dirigentes das principais *igrejas*, das mais variadas localidades, se conhecem; é comum os adeptos engendrarem viagens para conhecer outras *igrejas*; todos os anos os padrinhos acreanos do CEFLURIS (Padrinho Alfredo e Padrinho Valdete, ambos filhos do Padrinho Sebastião, falecido em 1990) e CEFLI (Padrinho Luis Mendes e seu filho Padrinho Saturnino), entre outros, promovem a vinda de verdadeiras *comitivas da floresta*, fazendo *trabalhos*, *feitios* e eventos por várias cidades fora da região amazônica; anualmente, ou ao menos alguma vez na vida, como demonstrou Labate (2004), os adeptos partem para uma viagem ao Acre, onde se encontra a *tradição* do Daime. O campo do Santo Daime é um *circuito*, por onde os

¹⁹ Eu nunca ouvi isso *em campo*, no entanto, não fui ao Céu do Mapiá (Igarapé Mapiá, município de Pauini, Amazonas), comunidade daimista *na floresta* onde o autor realizou sua pesquisa.

²⁰ Magnani, em seu estudo sobre o circuito neo-esotérico, diz: “Em princípio faz parte do *circuito* a totalidade dos estabelecimentos que concorrem para a oferta de determinado bem ou serviço, mas na prática terminam sendo reconhecidos apenas os mais significativos, aqueles que dão sustentação à atividade. Assim, alguns deles funcionam como referência para todo o *circuito*; outros são secundários. É possível distinguir *circuitos* em múltiplos planos: desde um mais abrangente, que reúne as diferentes modalidades de uma mesma prática – é o *circuito principal* –, até segmentos mais particularizados, congregando setores específicos.” (1999, p. 68)

atores sociais circulam, percorrendo *trajetos* entre as várias casas de culto e comunidades, e promovendo trocas, simbólicas e materiais.²¹

Mas, aprofundando a análise, percebe-se que este *circuito* do Santo Daime está contido em uma *rede* ainda maior, que a antropóloga Beatriz Labate, no livro *A Reinvenção do Uso da Ayahuasca nos Centros Urbanos* (2004), chamou de *rede urbana de consumo da ayahuasca*. Ela estudou as *novas modalidades do uso da ayahuasca*. Há, em sua obra, uma etnografia detalhada sobre o *Caminho do Coração*, cujo líder, um *terapeuta holístico*, uniu a *linha da floresta* com a *linha do oriente*, isto é, criou uma série de *trabalhos* e rituais que, além de seu caráter terapêutico, continha aspectos do Santo Daime com ensinamentos da *nova era*, orientalismos, etc. Mas ela também aborda, de uma forma pouco mais sucinta, outros casos de *neo-ayahuasqueiros*: grupos que visam a recuperação de moradores de rua; grupos que utilizam a bebida para fins artísticos (música e teatro); *neonativos*, “índios” ou “xamãs nativos” que se modernizam; *neoxamãs*, indivíduos “modernos” que se tradicionalizam; psiconautas, estudiosos que se dedicam teórica e empiricamente aos psicoativos, entre outros casos.

Num certo momento de sua obra Labate se pergunta como os *neo-ayahuasqueiros* obtêm a bebida, haja vista que não são vinculadas às religiões do Santo Daime, União do Vegetal (UDV) e Barquinha (as tradicionais, vindas do norte do país)²², ao contrário, quase sempre são vistos por estas como *invenções que quebram a tradição*. E responde:

A minha hipótese é que existe uma *rede que produz e permite a circulação da ayahuasca dentre os diversos grupos, paralela à rede oficial das matrizes ayahuasqueiras com suas extensões e distribuições internas*. [...] Há algumas dissidências do Santo Daime (Alto Santo e CEFLURIS) e da União do Vegetal, ou *caboclos independentes* em Rio Branco (Acre), que produzem a ayahuasca e vendem aos interessados. [...] Uma outra opção é comprar a matéria-prima (folha e cipó) e produzir a própria beberagem. (2004, p. 277)

²¹ Este ano de 2013, por exemplo, Padrinho Alfredo partiu com sua comitiva rumo algumas *igrejas* do Sudeste, e seu irmão, Padrinho Valdete, rumo algumas *igrejas* nordestinas. Padrinho Saturnino Mendes, importante interlocutor na presente pesquisa, me permitiu enxergar este *circuito* quando me concedeu entrevistas: ele conhece quase que a totalidade das *igrejas* brasileiras, viaja várias vezes por ano para algumas cidades brasileiras fazendo *trabalhos* e *feitios*, foi para os EUA e Havaí com conexões de daimistas iniciados por ele e seu pai, e promove anualmente desde o ano 2000 um evento chamado “Encontro Para o Novo Horizonte”, na comunidade Fortaleza, área rural de Capixaba, cidade localizada no interior do Estado do Acre, que comparecem pessoas advindas de várias cidades do Brasil e exterior.

²² Sobre a Barquinha, se destaca a obra do antropólogo Wladimir Sena Araújo (1997; 1999) e sobre a UDV a do também antropólogo Sérgio Brissac (1999). Enquanto que a Barquinha possui muitas similaridades com o Santo Daime, até porque o fundador desta religião foi por um tempo discípulo de Mestre Irineu, a UDV, como veremos adiante, geralmente se opõe ao Daime.

Aqui é interessante buscar respaldo no conceito de rede, através de Bruno Latour (1994), e de rizoma, a partir de Deleuze e Guatarri (1995), e tratá-los como formas de abordagem. Se pensarmos a totalidade do consumo da ayahuasca, nos deparamos com uma imensa rede de conexões, de caráter rizomático, onde muitos pontos podem se unir a muitos pontos, um quadro onde várias linhas se entrelaçam. Prosegue Labate (2004, p. 466):

[...] notamos o aspecto rizomático da configuração urbana de consumo da ayahuasca, em que se estabelecem conexões transversais entre contextos de usos, países e sujeitos. Tais redes globais são reconfiguradas de acordo com cada realidade local, formando novas interfaces e parcerias que podem passar a constituir redes similares, porém autônomas.

O circuito do Santo Daime perpassa por muitos pontos desta imensa *rede ayahuasqueira*, alguns mais próximos das “tradições da floresta”, outros da “modernidade urbana”. Os produtos *da floresta* (os psicoativos), ao chegar aos centros urbanos, são valorizados pelos adeptos das religiões ayahuasqueiras e xamanismos, em especial os membros do Daime, foco de análise do presente artigo.

O consumo de substâncias psicoativas

O Santo Daime, enquanto cultura²³, desenvolveu um gosto específico pela utilização de psicoativos. Digamos que o *ethos*²⁴ *daimista* está relacionado justamente com o consumo (ritual, ou ao menos ressignificado) de psicoativos: a própria religião foi formada e se mantém tendo como viés principal o uso sacramental do *daime*. Além deste, outras substâncias estão contidas nas práticas dos adeptos: a cannabis e os rapés –

²³ Marshal Sahlins, em livro que foi adaptado em dois artigos na revista *Mana*, advoga a favor da cultura. Segundo ele, no mercado anglófono atual o termo “cultura” está relacionado a qualquer categoria definível (“cultura empresarial”, “cultura do surfe”, “cultura universitária”, etc.), e não é, para ele, fácil dizer se tudo isso deprecia ou fortalece o conceito antropológico de “cultura”. Indo contra algumas tendências pós-modernas, Sahlins se mantém como um “culturalista” (não no sentido arcaico do termo). “[...] a ‘cultura’ não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meio simbólicos.” (1997, p. 42). “Em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da ‘cultura’, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana.” (Idem, p. 58). Mesmo o Santo Daime sendo “um universo muito diversificado”, como disse Padrinho Saturnino (comunicação pessoal, 2012), creio que ele não deixa de se configurar como cultura, e de possuir um ethos específico.

²⁴ Para definir o significado da palavra *ethos* dentro da antropologia, nada mais sucinto, simples e certo que a frase do prof. Levi Pereira Marques, em aula na pós-graduação (UFGD-PPGAnt): “Ethos é como se fosse o ‘jeitão’ daquele grupo em específico.”

que são usados no cotidiano, não necessariamente todo dia –, e o kambô e a sananga – usados eventualmente²⁵. Tratarei de cada substância separadamente.

Ayahuasca

Como já foi dito, a ayahuasca consiste na infusão do cipó com a folha. Apoiada em estudos médicos e farmacológicos²⁶, Labate resume a peculiaridade química resultante do processo de mistura dessas duas plantas:

O arbusto *Psychotria viridis* contém um princípio ativo, a DMT (N, N-Dimetiltriptamina). Tal princípio possui uma semelhança estrutural com a serotonina, um importante neurotransmissor do sistema nervoso central. Quando administrada por via oral, a DMT é decomposta pela monoaminoxidase (MAO), tornando-se inativa. O cipó contém alcalóides betacarbolínicos: a harmina, a harmalina e a tetrahydroharmina. Estes alcalóides inibem a atuação da enzima de MAO, o que evita que esta inative a DMT contida na folha. Assim, a interação entre esses alcalóides e a DMT permite que a bebida atue sobre o corpo humano, produzindo alterações nele [...]. (2005a, p. 404).

Para os adeptos do Santo Daime, o daime é *um ser divino da floresta* (GROISMAN, 1999, p. 100-101; COUTO, 1989, p. 36-38), com um *verdadeiro poder de cura*, em especial a *cura espiritual* (PELAEZ, 1994). É muito comum ouvir de veteranos a seguinte frase: “quem vem atrás de droga, o daime *acocha*”. No caso, *acocha* significa uma espécie de castigo, como se o próprio daime trataria de “judiar” da pessoa com intenções não *espirituais*. Inclusive existe uma categoria “êmica” que expressa bem os momentos de mal estar, seja ele em efeitos purgativos, seja em efeitos de cunho psicológico: tal *estado* seria um castigo simbólico e chamado de *peia* (SILVA, 2004). Por ser um *ser divino*, o daime *nunca faz mal, mas age de forma justa*. Há os *rodados*, que seriam aqueles que passam por algum desequilíbrio mental ou permanente devido ao uso do daime (PELAEZ, 2002, P. 437); mas para os adeptos não é o chá que produz surtos ou loucura: ele apenas “puxaria para fora” aquilo que a pessoa já possui, isto é, acabaria por eliciar o desabrochamento de um processo já inerente (LABATE, 2004, p. 112).

²⁵ É óbvio que grande parte dos daimistas não utilizam nenhuma destas substâncias para além do daime. No entanto, uma parcela significativa faz uso de tais substâncias, variando de uma para outra, e de pessoa pra pessoa.

²⁶ A obra mais completa sobre o uso ritual da ayahuasca, organiza por Labate e Sena Araújo (2002), dedica uma parte aos estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca.

O caráter sacro do daime é evidente aos *de dentro*, mas muitos setores da sociedade foram e ainda são contra o seu uso. Durante a década de 80, a beberagem chegou a ficar prescrita por um ano. Em setembro de 1981, um jovem oriundo da Colônia 5000 (CEFLURIS) foi flagrado com porte de maconha, e a partir daí deu-se início problemas desta instituição com a polícia (DIAS Jr, 1992; MORTIMER, 2000; LABATE, 2005a). Em 1982, é composta uma comissão, pelo Ministério da Justiça, formada por um psicólogo, um antropólogo, uma historiadora e um sociólogo para averiguar denúncias; a comitiva fez visitas, juntamente com a Polícia Federal e o Exército, ao seringal Rio do Ouro – localidade para a qual Padrinho Sebastião e seus aliados estavam se mudando (DIAS Jr, 1992, p. 82-84; LABATE, 2005a, p. 408). Em 1985, através de uma ação da DIMED (Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde), a ayahuasca entrou na lista das substâncias proscritas, mas sem o parecer do CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes), órgão que lhe era superior (GOULART, 1996, p. 46; DIAS Jr, 1992, p. 82-84; MACRAE, 1992, p. 79-83; LABATE, 2005a, p. 408-409).

Passado pouco tempo, a UDV dirigiu uma petição ao CONFEN exigindo a anulação da medida. Foi formado então um grupo de trabalho multidisciplinar para estudar a questão. A beberagem permaneceu proibida até o início de 1986, quando o grupo de trabalho do CONFEN encaminhou parecer sugerindo a suspensão provisória da substância, até que concluísse seus trabalhos. A pesquisa demorou dois anos e incluiu visitas a diversos grupos da UDV e Santo Daime, do norte e sul do país. Até que em agosto de 1987, o grupo de trabalho apresentou um parecer favorável à exclusão definitiva da ayahuasca da listagem das substâncias proscritas. Desse momento em diante, o uso ritual da ayahuasca passa a ser definitivamente como não constituindo crime (MACRAE, 1992, p. 79-83; LABATE, 2005a, p. 409). No entanto, é comum ainda hoje, nas sensacionalistas revistas e redes de televisão, indagações e incertezas, perante a legalidade do uso da ayahuasca. Para finalizar, interessante citar Dias Jr (2002, p. 463-464):

O fato de sacralizar a bebida, estabelecer normas de conduta moral e adotar rígidos padrões rituais, todos eles cumpridos com extrema disciplina, faz da doutrina do Santo Daime um interessante “laboratório” para a observação e o aprendizado de alternativas possíveis para lidar com a questão do uso abusivo de psicoativos em nossa sociedade.

Rapés

Os rapés indígenas são muito valorizados dentro do circuito do Santo Daime. É comum daimistas do sul, sudeste e centro-oeste encomendarem rapés pela internet com daimistas de Rio Branco, e principalmente, do Céu do Mapiá (AM), considerada por muitos como a “Meca” do Daime, assim como também é comum daimistas irem ao Acre, em sua viagem de peregrinação (LABATE, 2004), e retornar com variedades de rapés indígenas para revenderem. O uso deste psicoativo é realizado geralmente no cotidiano, sem muitas preparações rituais. Evita-se com frequência a expressão “cheirar rapé”, pois pode fazer menção ao uso de drogas, em especial a cocaína que é “cheirada”, e que muitas vezes faz parte do passado de alguns adeptos; utiliza-se então, comumente, as expressões “aplicar um rapé”, “passar um rapé”, “tomar um rapé”. Alguns buscam, ao usar o rapé, algum *estado alterado de consciência*, enquanto que outros buscam apenas *soltar a respiração ou curar a sinusite*, e ainda outros buscam se conectar com *as forças da floresta*.

Não encontrei, na literatura sobre o Santo Daime, subsídio para afirmar com precisão a partir de que momento a utilização do rapé se tornou um “costume” dentro do circuito; são poucas e superficiais as menções dos estudiosos sobre isso em específico. Mas é interessante pensar que o rapé é, assim como a ayahuasca, utilizado milenarmente por diversas sociedades indígenas – aqui a literatura antropológica é vasta. As culturas amazônicas em geral foram bastante incorporadas pelo Santo Daime, onde os religiosos crêem no *poder de cura das plantas de poder*. E, mais recentemente, com a chegada do Daime para outras localidades, estes usos de psicoativos são comuns entre indivíduos residentes em grandes centros urbanos, pessoas que passam por um processo de *tradicionalização* (LABATE, 2004), e aderem, entre outras coisas, ao hábito de utilizar rapés em seu cotidiano. Os daimistas utilizam rapés oriundos de várias etnias indígenas da Amazônia Ocidental; seu preço varia de vinte e cinco a sessenta reais o frasco.

Kambô

O kambô consiste na secreção da rã arbórea *Phyllomedusa bicolor* e é conhecida mais popularmente como *a vacina do sapo*. Grosso modo, sua aplicação resume-se em *fazer alguns furinhos na pele e colocar o pózinho* (secreção da rã seca e transformada em pó) *em cima*. Algumas pessoas relatam que se *transformaram em sapo* durante a

experiência.²⁷ Labate e Lima publicaram artigo sobre o uso do kambô nas cidades brasileiras, e sustentam (2007, p. 71):

Tradicionalmente usada como revigorante e estimulante para caça por grupos indígenas do sudoeste amazônico (entre eles, Katukina, Yawanawa e Kaxinawá), nos centros urbanos tem havido um duplo interesse pelo kambô: como um “remédio da ciência” – no qual se exaltam suas propriedades bioquímicas – e como um “remédio da alma” – onde o que mais se valoriza é sua “origem indígena”. O kambô tem se difundido, sobretudo, em clínicas de terapias alternativas e no ambiente das religiões ayahuasqueiras brasileiras, isto é, entre adeptos do Santo Daime e da União do Vegetal e de suas dissidências. Os aplicadores são bastante diversos entre si: índios, seringueiros e ex-seringueiros, terapeutas holísticos, líderes ayahuasqueiros e médicos.

Não é raro daimistas oriundos do Céu do Mapiá circularem por *igrejas* de maior porte oferecendo a aplicação do kambô, por cinquenta ou sessenta reais (geralmente vendem rapés também, e mais recentemente, a sananga).

Fora do Acre, o kambô tem a sua divulgação garantida através de adeptos das religiões ayahuasqueiras, de neo-ayahuasqueiros [...] e de uma série de personagens ligados ao movimento nova era, como terapeutas holísticos e neo-xamãs. Parece haver um crescimento de terapeutas *new age* que se dedicam à aplicação do kambô. Parte significativa dos clientes urbanos da secreção do sapo-verde participa direta ou indiretamente destas redes. (Idem, p. 76)

Labate e Lima (Ibidem, p. 80-81) apresentam este processo de expansão do kambô para os centros urbanos, que denominam de “indianização dos terapeutas e branqueamento do kambô”. A utilização do kambô não é feita de forma sistemática, haja vista que a experiência é muito intensa, a sensação de mal-estar é imensa, os efeitos purgativos acontecem em quase todos os casos. Mas a crença generalizada é de que este funciona como uma vacina, que aumenta consideravelmente a imunidade. “Na Santa Casa, espécie de hospital da sede central da vertente daimista Cefluris, no Céu do Mapiá (AM), o kambô tem sido utilizado ao lado de terapias alternativas e esotéricas” (Ibidem, 80). A ligação com o xamanismo ocorre com veemência: “Um outro terapeuta, Jean, envolvido na expansão urbana do kambô mais como divulgador do que como aplicador, afirma que é preciso ‘vivência xamânica’ para aplicar o kambô, ter ‘conhecimento das coisas da floresta’.” (Ibidem, 79).

²⁷ Beatriz Labate descreve, em texto de cunho mais jornalístico (2005b), sua experiência com o kambô, na qual narra que se viu como “Sapo Bia”.

No entanto, o uso do kambô ocorre de forma clandestina, haja vista que desde 2004, a ANVISA fez uma resolução que proíbe o uso e o comércio da “vacina” fora das aldeias indígenas, por isso seu uso se tornou tanto quanto polêmico, e cada vez mais raro. Conforme relatou-me o neoxamã Leo Artese (comunicação pessoal, 2014), ele não aplica kambô nos seus trabalhos do *Vôo da Águia* (ver adiante), pois está proibido pela ANVISA, e ele não correria tal risco, ainda mais sendo uma figura pública; por isso optou por banir o uso da “vacina”. Porém, de qualquer modo, dentro do circuito daimista o uso do kambô continua ocorrendo, mesmo que de forma mais tímida.

Sananga

A literatura científica sobre a sananga é ainda muito incipiente. A antropóloga Maira Carvalho, que pesquisou na microrregião do Cruzeiro do Sul, no Acre, escreveu:

O “colírio de sananga”, segundo contam os próprios moradores do Croa, é usado tradicionalmente pelos índios Ashaninka, do grupo lingüístico aruak, que habitam a região do Alto Juruá, no rio Envira. O colírio é feito com a casca da raiz de uma árvore, a sananga, e é aplicado nos olhos para melhorar a visibilidade na hora de entrar no mundo sobrenatural e também na hora da caça. No Croa, ainda escutei relatos de que o colírio de sananga tem sido muito usado localmente para tratar doenças na vista, como catarata. (2013, p. 281)

A sananga, também chamada de *colírio da floresta*, vem sendo cada vez mais utilizada pelos adeptos, mas assim como o kambô, não é realizada de forma tão sistemática devido à intensidade da experiência, e principalmente, julgo eu – e isso vale para os dois casos – à disponibilidade do produto. No entanto, não é difícil adquirir tais substâncias pela internet²⁸; muitos acreanos, daimistas ou indígenas, também comercializam a sananga quando vão para as outras regiões. Uma quantia pequena custa aproximadamente vinte reais. Os adeptos que experimentaram o colírio geralmente relatam uma ardência impetuosa nos olhos, seguida de uma *clareza na visão*. Recentemente ouvi de um adepto: “ela dá uma clareada na intuição também”.

Cannabis Sativa

Dentro do CEFLURIS adotou-se o uso ritual e ressignificado da *cannabis sativa*, vulgo maconha. Há um mito de fundação, no sentido proposto por Mircea Eliade

²⁸ No decorrer desta pesquisa fui coincidentemente adicionado em um grupo fechado na rede de relacionamento “facebook” denominado “Rapé, Sananga, Kambô”, criado por um casal do Céu do Mapiá. O comércio informal destes produtos me pareceu ser o objetivo principal da criação do grupo.

(1972)²⁹, da implantação da *cannabis* na *comunidade do Padrinho Sebastião*. Pouco antes da chegada dos hippies na Colônia 5000, *Padrinho Sebastião* teve um sonho na qual um estranho cavaleiro com capa preta lhe dizia que em breve ele mudaria para outra linha espiritual; mais adiante um homem moreno de roupa branca lhe entregou um galho de planta dizendo: “esta é pra curar” (MACRAE, 2005, p. 469). Depois disso, Lucio Mortimer, um dos *hippies* que havia se estabelecido na comunidade (nem todos se adaptaram aos preceitos daimistas, convertendo-se completamente), disse ao *Padrinho Sebastião* sobre a *cannabis*, planta que ele continuara utilizando após sua “conversão” ao Daime, mas escondido. Ficou surpreso quando *Padrinho Sebastião* lhe contara do sonho e lhe pedira algumas mudas para fazer a experimentação. Este episódio é narrado no livro de Mortimer (2000).

Padrinho Sebastião alegou que tirou a erva da boca do demônio para retorná-la à sua dona verdadeira, a Virgem Maria (MACRAE, 2005, p. 470); a *cannabis sativa* deixa de ser maconha e passa a ser a *Santa Maria*. “Mota de Melo [...] declara que tirou a Santa Maria da boca dos Exus e da Pomba-Gira. Mas uma vez uma idéia de conversão se faz presente. Assim como Irineu Serra transformou simbolicamente a *ayahuasca* em Daime, Mota de Melo converteu a maconha em Santa Maria” (GROISMAN, 1999, p. 103). Segundo MACRAE (2005, p. 471):

Especialmente significativa foi a denominação adotada por aqueles que comungavam desse sacramento: rechaçando o termo “maconheiro”, carregado de conotações de marginalidade, adotaram a designação “mariano”, em clara e sincera alusão à ordem devocional católica. [...] Segundo a concepção inicial do *Padrinho Sebastião*, a “Santa Maria” deveria somente ser usada a cada duas semanas, em rituais similares aos do Santo Daime. Mas logo se desenvolveram padrões e maneiras de uso mais informais. O prazo de duas semanas entre cada “trabalho de Santa Maria” deixou de ser observado e o consumo tornou-se bastante freqüente.

A sacralidade da *Santa Maria* ficou mais descontraída com o uso freqüente; não é como o daime, que se toma apenas em ocasiões especiais, *em trabalho espiritual*: a *cannabis* também é usada no cotidiano. “[...] a Santa Maria passar a ser tratada como o ‘pito’. O íntimo relativiza e relaxa o tratamento impessoal reservado para a planta sagrada. A *cannabis* é ao mesmo tempo santa e íntima” (GROISMAN, 1999, p. 103). O *pito*, mesmo que não totalmente sacralizado, é ressignificado: criou-se um ritual para

²⁹ O mito sempre conta com a existência de um Ente Sobrenatural; sempre há a narrativa de uma “criação”, de uma realidade que passou a existir; o mito só é mito se manter-se *vivo*, se for se perpetuando e se reproduzindo pelas gerações (ELIADE, 1972).

consumi-lo. Uma das principais referências dentro da antropologia brasileira no que toca aos psicoativos – em especial a *cannabis* e a ayahuasca, Edward Macrae, nos apresenta uma descrição destas práticas ritualísticas no consumo do *pito*:

Durante o ritual, os participantes devem se manter em silêncio e em círculo, enquanto o “pito” é consumido. Cada participante do círculo deve dar três tragadas rápidas, mentalmente invocando os símbolos daimistas: Sol, Lua, Estrela; fazer o sinal da cruz e passar o “pito” adiante para seu parceiro à direita. O cigarro deve ser mantido em circulação constante até ser totalmente consumido. Se não mantiverem o silêncio, os fumantes devem, pelo menos, conversar sobre assuntos de nível espiritual elevado, evitando o uso em festas ou em ambientes onde se consomem bebidas alcoólicas. [...] Os seguidores do Padrinho Sebastião devem usar a erva somente entre si, evitando fumá-la com aqueles que não estão a par da sua natureza sagrada. (2005, p. 472)

Uma crença generalizada entre os daimistas diz respeito ao caráter acalentador da *Santa Maria* ou *pito*. Geralmente ela é usada após as cerimônias daimistas, muitas vezes para *abrandar a força do daime*. “A Santa Maria, usada depois do Santo Daime, pode propiciar uma sensação de desobstrução, propiciando visões; agindo também como alentadora em momentos difíceis durante uma ‘viagem’.” (Idem, ibidem). Groisman ressalta esta questão de forma quase poética:

[...] a Santa Maria passa a ter papel central nos rituais. Ela transforma a cena severa, quase implacável do Daime, num ambiente de conforto e relaxamento. Ela, muitas vezes, vem como bálsamo, clareando a cena interior e tranquilizando. Muitas vezes ela vem como disciplina, potencializando o medo e as dúvidas, brincando com a concentração e criando realidades lúdicas. Muitas vezes ela desequilibra e até derruba no chão. Seu momento ritual é de dissolução das tensões, de construção de lealdades imediatas, da camaradagem silenciosa das rodas de amigos. Nestes momentos, o exército da rainha descansa, reúne forças para a próxima batalha. (1999, p. 104)

Mas o uso do *pito* contém muitos inconvenientes, haja vista que é uma substância proscrita por lei no território brasileiro³⁰. Mesmo que entre os daimistas exista o consenso de que é importante evitar a “maconha de rua”, oriunda do tráfico (MACRAE, 2005, p. 472), são poucos que possuem plantações próprias, e a maioria acaba, portanto, recorrendo ao tráfico. A *cannabis* também possui uma ambivalência:

³⁰ Somente na Holanda os dois sacramentos (*santo daime* e *Santa Maria*) podem ser usados conjuntamente sem problemas com a lei (BALZER, 2002, p. 531). Aqui no Brasil a “política oficial” dos líderes daimistas foi suspender o *uso ritual*, no entanto, a *cannabis* nunca deixou de ser consumida neste segmento religioso.

ela é sagrada, mas ainda carrega traços de seu passado como droga. É comum ouvir de alguns daimistas: “preciso *dar um tempo no pito*”, ou “estou *pitando demais*”. Como bem argumentou Macrae (Idem, p. 481-482), os líderes daimistas não têm acesso à produção da *cannabis* como ocorre com o caso do daime, e isso faz com que fique impossível um *uso controlado* de tal substância. De qualquer forma, a quase totalidade dos daimistas que *pitam* ou *consagram a Santa Maria* são indivíduos socialmente integrados, naquele sentido proposto por Macrae e Simões (2003).

*Pajelança: a união dos psicoativos*³¹

No *Dicionário de Cultos Afro-brasileiros*, o termo “Pajelança” tem o seguinte significado:

Mistura de rituais indígenas, mesclada a influências espíritas e católicas, grandemente popular, como culto, na Amazônia e Piauí, à qual mais tarde se uniram influências africanas, principalmente as de feitiçaria. Invocam os “Encantados”, espíritos da natureza que moram nos rios, fontes, matas etc., com a finalidade de cura mágica. O único instrumento musical usado é o maracá, chocalho de cabaça, com cabo, enfeitado de penas, de origem ameríndia, com o qual o pajé se ajuda na evocação. A Pajelança influenciou, unida a rituais nagô, na formação dos candomblés de caboclo da Bahia, bem como nos catimbós do nordeste e na Macumba carioca. (CACCIATORE, 1977, p. 217)

Dentro do circuito do Santo Daime, *Pajelança* atinge outra conotação. Para os daimistas, esse termo indica os rituais indígenas que envolvem o uso de todos estes psicoativos conjuntamente. A única referência antropológica que encontrei acerca deste ritual foi a tese de Carvalho (2013); mas há tempos eu já ouvia dizer que “rituais de Pajelança” estavam sendo feitos no litoral de São Paulo por um indígena da tribo Arara, que também é daimista. Digamos que a “legitimidade” da *Pajelança* se encontra na origem indígena. Carvalho (2013, p. 279-282) descreve um ritual de *Pajelança* da qual participou, na região do Cruzeiro do Sul, no Acre, onde foram consumidos o “chá do Daime”, o rapé de *sanu*, a sananga e o kambô. Segundo a pesquisadora (Idem, p. 282):

essas substâncias são usadas coletivamente para facilitar o contato com um mundo divino e também para promover uma limpeza física e espiritual em cada indivíduo. Ou seja: além de comporem os elementos fundamentais que caracterizam esse tipo de ritual, o “Daime”, o rapé, o colírio de sananga e o

³¹ Quando digo união dos psicoativos, incluo todos, inclusive a *cannabis*. Como veremos, não é mencionada a presença do *pito/Santa Maria* nos rituais de *Pajelança*, mas esta acontece informal e discretamente, antes e/ou depois dos rituais.

kambô na manhã seguinte, quando servidos em conjunto sugerem uma potencialização para a purificação do corpo e da alma.

Interessante considerar a fala de um morador da região do Croa, onde Carvalho pesquisou: “*Eu não participo de feitio, não aplico kambô, não faço sananga. Isso tudo é coisa de daimista*”. (Idem, p. 288). A autora argumenta que os rituais de *Pajelança* serviram para multiplicar os saberes na região, haja vista que os moradores locais não conheciam o kambô, a sananga, o rapé de *sanu*, e alguns poucos haviam tomado, até então, o “chá do Santo Daime”.

Foi somente após o início da prática do Santo Daime no território que os moradores passaram a identificar o cipó Jagube, a plantar Rainha, a identificar a rã *Phyllomedusa bicolor* para produção do kambô, a *sananga* para produção do colírio e o *sanu* para a produção do rapé. E mesmo entre os não-daimistas, esse saber foi multiplicado. Isso ocorreu devido às possibilidades econômicas ligadas ao uso desses produtos, em especial, do kambô. (Idem, p. 282-283)

Pelo que me parece, como foi dito na citação acima, este modelo de *Pajelança* é típico do Santo Daime, ou pelo menos tem uma relação muito estreita com este. Grosso modo, a *Pajelança* possui uma essencialidade indígena, mas está contida nos circuitos do Daime e dos neo-ayahuasqueiros, e por isso, está articulada ao universo *Nova Era*. Mesmo que a *Pajelança* da qual discorri têm semelhanças com aquela descrita pelo *Dicionário*, não se trata, obviamente, do mesmo culto.

Reside no litoral de São Paulo um indígena da tribo arara, Tuchawa, que é músico daimista no Santo Daime, mas também faz rituais de *Pajelança*, cujo público é buscado principalmente entre os adeptos da religião daimista; Tuchawa poderia ser classificado, conforme propôs Labate (2004), como um neonativo. O já citado neoxamã Leo Artese possui um uma formatação de trabalho que possui semelhanças com a *Pajelança* aqui analisada, pois também se consome no ritual do *Vôo da Águia* a ayahuasca, o rapé, a sananga, e até poucos anos atrás, o kambô. No entanto, seu ritual inclui também influências xamânicas de culturas andinas, assim como de indígenas norte-americanos. O *Vôo da Águia* se configura como um significativo exemplo de invenção cultural (WAGNER, 2010).

Rixas identitárias no campo ayahuasqueiro

A antropóloga Sandra Goulart, que escreveu sobre as construções de identidades religiosas neste campo dos psicoativos, afirma que “[...] o consumo (ou não) da *Cannabis sativa* transforma-se numa espécie de mecanismo capaz de reelaborar crenças, concepções doutrinárias e práticas rituais” (2003, p. 9). Como vimos, o CEFLURIS acabou reelaborando o seu itinerário religioso a partir da adoção uso sacramental da *cannabis*. A partir disso, a maioria das polêmicas que envolvem este campo religioso recaí sobre o segmento do Padrinho Sebastião. As outras religiões ayahuasqueiras, em especial a UDV, se opõem ao Santo Daime, porque este estaria, entre outras coisas, vinculado ao “uso de drogas” – no caso, a maconha. E as outras vertentes do Santo Daime, com exceção do CEFLI, se opõem ao CEFLURIS. Sobre a relação da UDV – uma religião por demais hierarquizada –, com o Santo Daime – tido por muitos adeptos como muito mais “anarquista” que as outras religiões ayahuasqueiras –, argumenta Macrae (2005, p. 479):

[...] o uso tranqüilo, mas ilícito, da *Cannabis* em conjunto com a ayahuasca, como é feito por certos daimistas, não só afronta os dogmas da UDV e põe em risco suas caras pretensões pela aceitação social do uso que fazem da ayahuasca, mas, implicitamente, levanta questionamentos sobre a própria autoridade de suas lideranças.

É muito difundida a idéia de que os adeptos da UDV consideram Mestre Irineu, Padrinho Sebastião e seus seguidores, como simples ignorantes, “mestres de curiosidade”. Este termo estaria ligado com o próprio mito fundador da religião, onde todos os usos da ayahuasca, com exceção daquele *trabalho* criado pelo fundador José Gabriel da Costa (o ritual da UDV), seriam errôneos, não *verdadeiramente espiritualizados*. Então, para a UDV, não só o Santo Daime, mas também a Barquinha, os indígenas, os neo-ayahuasqueiros, etc, nenhum destes se configuraria em um uso “legítimo”. Isso demonstra que essa oposição da UDV ao Santo Daime está além da questão da *cannabis*. Se não houvesse o *pito*, uma substância ilegal – por isso sua centralidade nos discursos de oposição –, outros pontos seriam ressaltados, mas o oposicionismo existiria de qualquer forma.

Como bem ressaltou Labate, “as rixas envolvendo grupos ayahuasqueiros parecem ser mais acirradas entre as matrizes e dissidências do que entre as matrizes entre si” (2004, p. 260). A matriz do Santo Daime (CICLU-Alto Santo) se opõe com veemência ao CEFLURIS, a primeira e principal dissidência; já em relação ao CICLU-

dissidência e ao CEFLI, esta oposição já ocorre de forma mais branda. Todas estas denominações disputam um arsenal simbólico comum, formatado e deixado por Mestre Irineu. O CEFLI se relaciona de forma superficialmente amigável com a matriz, devido, entre outras coisas, às relações de parentesco, mas não está vinculado a este, haja vista que eles realizam parte da ritualística do CEFLURIS (*cantam o hinário do Padrinho Sebastião*) e também são da *linha da Santa Maria*. Já a *linha do Padrinho Sebastião*, para o Alto Santo, é “perversão”, “desvio do original”. Neste complexo jogo identitário, a utilização da *cannabis sativa* tem papel central; sacramento para uns, e drogas para outros, o uso (e não uso) desta substância psicoativa acaba por delinear muitos aspectos da *rede ayahuasqueira do consumo da ayahuasca*.

Considerações finais

Como disse o antropólogo Walter Dias Jr, “[...] uma substância não pode ser considerada intrinsecamente benéfica ou maléfica, sem que se leve em consideração o contexto psicológico, cultural e religioso em que é utilizada.” (2002, p. 468). Aqui cabe trazer o conceito de *enteógeno*, proposto para substituir “droga” ou “alucinógenos”, termos com imensa carga pejorativa.³² O vocábulo foi proposto em um artigo de 1969, escrito por cinco pesquisadores (WASSON et al). Macrae resume o significado de *enteógeno*:

[...] *enteógeno*, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente “deus dentro” e era utilizado para descrever o estado em que alguém se encontra quando inspirado ou possuído por um deus que entrou em seu corpo. Era aplicada aos transes proféticos, à paixão erótica e à criação artística, assim como aos ritos religiosos onde estados místicos eram experienciados através da ingestão de substâncias que partilhavam da essência divina. Portanto, enteógeno significa aquilo que leva alguém a ter o divino dentro de si. (1992, p. 16)

Os daimistas, enquanto inventores de cultura (WAGNER, 2010), desenvolveram esta forma de viver, fundamentada no consumo “espiritualizado” de psicoativos. É claro que a *rede* que engloba o uso sacralizado destas substâncias é muito maior que o circuito daimista, no entanto, tem que se levar em consideração que o Santo Daime criou, como pode-se ver no decorrer deste artigo, um modo específico de comportamento, criou um “estilo próprio” de ritualização frente ao consumo de psicoativos, em especial a *cannabis sativa* que foi transformada em Santa Maria. Para

³² Langdon (2005) propõe, seguindo A. B. Sell, o termo “psiquedélico”, o que também é uma opção.

os daimistas, as *plantas de poder são sagradas, divinas e possuem grande poder de cura e ensinamento*.

O que foi mencionado neste artigo abriria várias frentes de pesquisas e raciocínios, haja vista que se trata de indivíduos urbanizados e na maioria das vezes culturalmente distantes da “matriz cultural amazônica” que se *tradicionalizam* na utilização destes psicoativos – está ocorrendo uma espécie de *xamanização* de setores da classe média urbana brasileira. Os aspectos relacionados a estes processos já renderam e ainda renderão muitas pesquisas, nas mais variadas áreas. Devido à dimensão do presente trabalho, muitas questões e abordagens precisaram ser sucintas. Mas creio que o leitor pôde sair pouco mais familiarizado com a temática após a leitura deste texto.

À guisa de conclusão, gostaria de trazer uma contribuição em relação ao uso da *cannabis sativa*. Creio que os adeptos do Santo Daime são atores sociais ativos no processo de uma possível legalização desta substância em território brasileiro, ou ao menos, a possibilidade de descriminalização do auto-cultivo. O ministro do Supremo Tribunal Federal, Celso de Mello, defendeu a proposta de julgamento do uso religioso da maconha, citando o caso da ayahuasca, uma substância psicotrópica liberada para fins religiosos.³³ Trago um conceito do campo do Direito e da Antropologia Jurídica, o de *autodeterminação*, muito utilizado quando se pensa a relação dos indígenas com a *terra*. Segundo este conceito, os próprios indígenas devem determinar quais porções do território pertencem a seus antepassados, à sua etnia (BRITO, 2011; BARBOSA, 2001). Através de um contorcionismo teórico e realizando uma adaptação, proponho que os próprios daimistas é que devem determinar se possuem ou não o direito de utilizar a *cannabis sativa* como *sacramento*.

Por fim, exponho minha pretensão de fazer deste um “texto confuso”, no sentido dado por George Marcus:

(...) os textos confusos são confusos porque insistem em se manterem abertos, incompletos e inseguros quanto ao modo de finalizar um texto ou uma análise. Tal abertura sempre marca uma preocupação com a ética do diálogo e do conhecimento parcial; um trabalho é incompleto sem as reações críticas e diferentemente posicionadas de seus (esperados) vários leitores. (Apud GONÇALVES DA SILVA, 2006, p. 21)

³³ Reportagem da Folha de São Paulo, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1706201123.htm>.

A intenção é apresentar este texto em congresso de Antropologia, para ouvir dos pares (outros antropólogos ou estudantes de Antropologia que pesquisam também religiões ayahuasqueiras) as devidas críticas, assim como compartilhar este texto não só com meus amigos interlocutores mas com o máximo de daimistas que puder, e observar como se dá este processo de aceitação do texto pelos próprios adeptos da religião. Feito isso, o objetivo é uma (possível) publicação em revista especializada.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Ana Paula Evangelista de; ASSIS, Glauber Loures de. A visibilidade das revistas *Veja*, *Época* e *Istoé*: o caso da legalização do Santo Daime. *Anais do XXVIII CONGRESSO INTERNACIONAL DA ALAS*. Recife: UFPE, 2011.

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

BALZER, Carsten. Santo Daime na Alemanha. Uma fruta proibida do Brasil no “mercado das religiões”. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

BARBOSA, Marco Antonio. Autodeterminação: direito à diferença. São Paulo: FAPESP, 2001.

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. Rio de Janeiro, UFRJ/ Museu Nacional, 1999.

BRITO, Antonio Guimarães. Direitos Indígenas nas Nações Unidas. Curitiba, PR: CRV, 2011.

CACCIATORE, Olga G. Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 1977.

CARVALHO, Maira Bueno de. Articulações para o desenvolvimento na floresta: populações locais e políticas públicas em torno da natureza na microrregião de Cruzeiro do Sul, Acre. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Unicamp, 2013.

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

COUTO, Fernando de La Rocque. Santos e Xamãs. Dissertação de Mestrado em Antropologia, UNB, 1989.

DELEUZE, Giles; GUATARRI, Félix. Mil platôs. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995.

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.

_____. Diário de viagem. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

DURHAM, Eunice. A pesquisa antropológica com populações urbanas: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth (org.). A aventura antropológica: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.

ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1972.

FRÓES, Vera. História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime. Manaus, Suframa, 1983.

GONÇALVES DA SILVA, Vagner. O Antropólogo e sua Magia: Trabalho de Campo e Texto Etnográfico nas Pesquisas Antropológicas sobre Religiões Afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

GOULART, Sandra Lucia. As raízes culturais do Santo Daime. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. FFLCH-USP, 1996.

_____. Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca. Campinas-SP, 2004.

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. Rio de Janeiro, IFCS/UFRJ, 1992.

LABATE, Beatriz Caiuby. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2004.

_____. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. In: LABATE, Beatriz C.; ARAÚJO, Wladimir Sena (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

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

_____. O pajé que virou sapo e depois promessa de remédio patenteado. Comunidade Virtual de Antropologia, edição 27, 2005b.

_____; SENA ARAÚJO, WLADIMYR (orgs.). O uso ritual da ayahuasca. Campinas-SP: Mercado das Letras; São Paulo: FAPESP, 2002.

LANGDON, Esther Jean. Prefácio. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lucia (orgs.). O uso ritual das plantas de poder. Campinas-SP: Mercado de Letras, 2005.

LATOUR, Bruno. Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica. São Paulo: Ed. 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. “Quando o Mito se torna História”. In: Mito e Significado. Lisboa: Edições 70, 1985.

LIMA, Edilene C. de; LABATE, Beatriz C. “Remédio da Ciência” e “Remédio da Alma”: os usos da secreção do kambô (*Ptyllomedusa bicolor*) nas cidades. *Revista Campos*, n. 8, 2007.

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

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

_____; SIMÕES, Júlio Assis. A subcultura da maconha, seus valores e rituais entre setores socialmente integrados. In: BAPTISTA, M.; CRUZ, M. S.; MATIAS, R. (orgs.). Drogas e Pós-modernidade. Rio de Janeiro, EdUERJ, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na cidade. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

_____. Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: MAGNANI, José G. Cantor; TORRES, Lilian de Lucca. Na Metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo, EDUSP, 1996.

_____. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

MONTEIRO, Clodomir. O Palácio de Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, UFPE, 1983.

MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros. Salvador: EDUFBA, 2011.

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

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

REHEN, Lucas Kastrup Fonseca. “Receber não é compor”: música e emoção na religião do Santo Daime. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2007a.

_____. RECEBIDO e OFERTADO: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Rio de Janeiro: UERJ, 2007b.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (Parte I). *Revista Mana*, 1997.

SENA ARAÚJO, Wladimir. Navegando sobre as ondas do Daime. História, cosmologia e ritual na Barquinha. Campinas, Unicamp, 1999.

_____. Navegando sobre as ondas do mar sagrado. Dissertação de mestrado em Antropologia Social. Unicamp, 1997.

SILVA, Leandro Okamoto da. Marachimbé chegou foi para apurar: estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP, 2004.

WAGNER, Roy. A invenção da cultura. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WASSON, Gordon; RUCK, Carl A. P.; BIGWOOD, Jeremy; OTT, Jonathan; STAPLES, Danny. Entheogens. In: *Journal of Psychedelic Drugs*, 1969.

WEBER, Max. Economia e sociedade. Brasília: UnB, 1991.