EDWARD MACRAE

GUIADO PELA LUA

XAMANISMO E USO RITUAL DA AYAHUASCA NO CULTO DO SANTO DAIME

editora brasiliense

Edward MacRae

GUIADO PELA LUA

EDWARD MACRAE

GUIADO PELA LUA

XAMANISMO E USO RITUAL DA AYAHUASCA NO CULTO DO SANTO DAIME

editora brasiliense

Copyright © by Edward MacRae, 1992
Nenhuma parte desta publicação pode ser gravada, armazenada em sistemas eletrônicos, fotocopiada, reproduzida por meios mecânicos ou outros quaisquer sem autorização prévia do editor.

ISBN: 85-11-07035-4
Primeira edição, 1992

Preparação de originais: Ruth K. Rosa
Revisão: Ana Maria M. Barbosa e Carmem T. S. Costa
Capa: Claudio Leme

brasiliense

Av. Marquês de São Vicente, 1771
01139 - São Paulo - SP
Fone (011) 825-0122 - Fax 67-3024
Telex (11) 33271 DBLM BR

IMPRESSO NO BRASIL

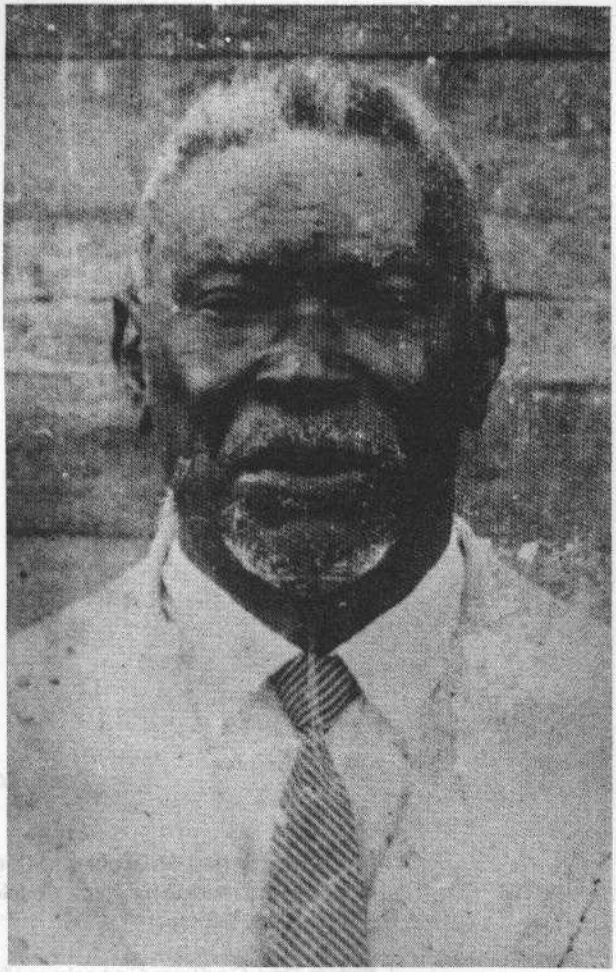
À memória de

Padrinho Sebastião Mota de Melo, guia
e ensinador na força de São João

Alan Godfrey Gonçalves MacRae,
irmão querido e companheiro de todas as horas

Glauco Rodrigues Bueno,
que deu testemunho de fé

Severino do Ramo,
poeta do cotidiano



Mestre Irineu

Agradecimentos

O presente trabalho é fruto de uma pesquisa financiada pelo CNPq (bolsa de recém-doutor e de pesquisador visitante) e pela Fapesp (bolsa de auxílio à pesquisa). Durante o tempo de trabalho de campo inicial contei com o valioso apoio de Maria Etelvina Reis de Toledo Barros, a querida Telva; Carlos Viccari Jr. e Cristina Flora de Oliveira, do Instituto de Medicina Social e de Criminologia de São Paulo — Imesc.

A elaboração do primeiro relatório de pesquisa se deu em um período em que eu atravessava sérios problemas familiares devido à doença e ao falecimento de um irmão. Nessas horas de grande dor pude contar com o carinho e impressionante força de minha mãe Dulce Baptista das Neves Gonçalves MacRae. Também foi crucial a colaboração e o apoio que recebi de amigos que me acompanharam em retiros acadêmicos para longe de São Paulo, quando, aos poucos, fui montando aquele texto: Julio Assis Simões, Oswaldo Lobo Fernandez, Ulisses Ferraz de Oliveira, Pedro de Souza, Lorivaldo P. Rocha e Néstor Perlongher.

Agradeço também o auxílio de Suzana Cabral e dos professores Eduardo Luna, Clodomir Monteiro da Silva, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Anthony Henman, Marion Aubrée, Fernando de la Roque Couto, André Lázaro, Walter Dias Júnior, Alberto Groisman, Vera Fróes e Hirochika Nakamaki, que me deram acesso a material de pesquisa assim como aos seus próprios escritos sobre o tema. Cláudio Leme, comandante da

música na igreja Flor das Águas, além de dar encorajamento constante e enriquecer as sessões de Daime com sua bela flauta, ajudou com as partituras dos hinos.

Uma vez completada a primeira versão em estilo pesadamente acadêmico, contei com a ajuda inestimável de Julio Dias Gaspar, que releu o texto diversas vezes apontando modificações necessárias para sua publicação. Esta reelaboração se deu enquanto eu participava do Programa de Orientação e Atendimento à Dependência da Escola Paulista de Medicina, a cujo diretor — Dartiu Xavier da Silveira — e demais participantes agradeço pelas estimulantes discussões a respeito de drogadependência e pela confiança que depositaram no meu trabalho, propondo ao Departamento de Psiquiatria que sediasse a continuação de minha pesquisa sobre o Santo Daime. Agradeço também ao trabalho de secretário prestado por Paulo Bettinelli e João Garcia Neto, assim como aos seus comentários sobre alguns dos meus textos. Foram também muito úteis as sugestões de alteração de certas passagens do original oferecidas por Caio Graco da Silva Prado, da Editora Brasiliense.

Em 1991, durante uma viagem ao Céu do Mapiá, sofri um alarmante acidente no igarapé. Fui acompanhado, no longo percurso de volta à Boca do Acre, por Fernando Orvath, que muito me ajudou a manter elevados o ânimo e a esperança no restabelecimento. Quero também ressaltar a amizade e a solidariedade de Ulisses Ferraz de Oliveira que, após minha melhora, prontificou-se a acompanhar-me numa viagem de volta à região, a qual eu não teria realizado sem um companheiro de tal confiança.

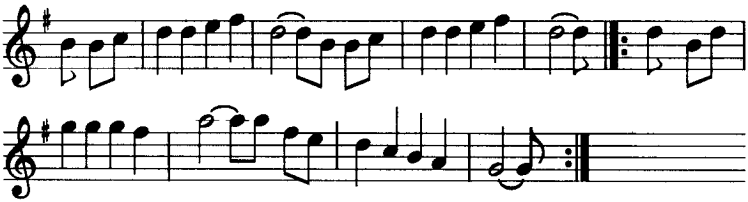
Por fim, desejo agradecer aos membros do culto do Santo Daime, que compartilharam comigo seus conhecimentos sobre o uso da *ayahuasca* e sobre as Santas Doutrinas, abrindo para mim a possibilidade de realizar não só um trabalho acadêmico, mas também de desenvolver um maior autoconhecimento e um contato com as questões da espiritualidade. Maria Cristina Cunha Bueno, a Madrinha Kiki, deu importante apoio psíquico durante esse período e concedeu uma rica e valiosa entrevista para meus estudos. Padrinho Alex Polari de Alverga se dispôs várias vezes a conversar comigo sobre meu trabalho e também forneceu um valioso incentivo para a continuação de minhas

pesquisas, assim como fez Clara Iura. Não posso esquecer a acolhida que me deram os demais irmãos daimistas, especialmente os da igreja Flor das Águas e os do Céu do Mapiá. Aos padrinhos Sebastião Mota de Melo, Manuel Corrente, Alfredo Gregório de Melo e Wilson Carneiro devo ensinamentos e inspirações que ultrapassam em muito o campo do interesse meramente acadêmico.

1992

Ano do centenário de nascimento de Raimundo Irineu Serra, Mestre Império Juramidam.

Ia guiado pela Lua



Ia guiado pela Lua
E as estrelas de uma banda
Quando eu cheguei em cima de um monte
Eu escutei um grande estrondo

Esse estrondo que eu ouvi
Foi Deus do Céu foi quem ralhou
Dizendo para todos nós
Que tem poder superior

Eu estava passeando
Na praia do mar
Escutei uma voz
Mandaram me buscar

Aí eu botei os olhos
Aí vem uma canoa
Feita de ouro e prata
E uma senhora na proa

Quando ela chegou
Mandou eu embarcar
Ela disse para mim
Nós vamos viajar

Nós vamos viajar
Para o ponto destinado
Deus e a Virgem Mãe
Que vai ao nosso lado

Quando nós chegamos
Nas campinas desta Flor
Esta é a riqueza
Do nosso Pai Criador

Mestre Irineu

Sumário

Introdução — Psicoativos e xamanismo 15

1 — Xamanismo na Amazônia ocidental 27

2 — Concepções caboclas de doença e o uso da *ayahuasca* 47

3 — O desenvolvimento do culto do Santo Daime 59

4 — Os rituais do culto do Santo Daime 95

5 — O uso controlado da *ayahuasca* e seus efeitos estruturantes nos rituais do Santo Daime 115

6 — Dos solitários vegetalistas ao "xamanismo coletivo" do Santo Daime 127

Conclusão 141

Anexo — O *Cruzeirinho* de Mestre Irineu 147

Bibliografia 161

Introdução
Psicoativos e xamanismo *

O culto do Santo Daime surgiu durante os anos 30 na Amazônia e, nas últimas duas décadas, tem conhecido um ruidoso crescimento. De fato, esse crescimento pode ser considerado pequeno se comparado ao de outras seitas que vêm se instalando no Brasil. Mas a projeção social de alguns dos seus adeptos e o uso sacramental da *ayahuasca*, um chá de propriedades psicoativas, têm contribuído para despertar um grande interesse dos meios de comunicação — que freqüentemente tratam o assunto de forma parcial e sensacionalista.

A proposta deste trabalho é examinar mais profundamente as origens desta seita, investigando também o uso da sua beberagem sagrada. Vou analisar os valores que a norteiam e os tipos de controle social que exerce sobre seus adeptos.

Hoje fala-se muito sobre os perigos do uso não medicamentoso de substâncias psicoativas. Elas são *demonizadas*, consideradas causadoras de degeneração física e moral. Qualquer opinião discordante a respeito tende a ser cuidadosamente ignorada, quando não atrai a ira ou a ridicularização. Mas aqui vou tratar justamente de um exemplo contrário: a *ayahuasca*, chá tecnicamente rotulado como alucinógeno, foco

* Pesquisa sediada no Instituto de Medicina Social e de Criminologia de São Paulo — Imesc — e no Programa de Orientação e Atendimento à Dependência — Proad — do Departamento de Psiquiatria da Escola Paulista de Medicina, financiada pelo CNPq e Fapesp.

de um culto urbano que mescla elementos de práticas indígenas, africanas e esotéricas sob uma capa cristã. Segundo os diversos trabalhos acadêmicos sobre este culto, os adeptos são indivíduos comuns, que só se distinguem por seu fervor religioso e pela rigidez de sua adesão aos padrões éticos fundamentais de nossa cultura.

Para entender melhor esse fenômeno em que uma substância psicoativa parece ter efeito contrário àquele geralmente enfatizado pelos propagandistas da "guerra às drogas", torna-se importante refletir inicialmente sobre as implicações do uso de certos termos empregados neste tipo de discussão. Com isso, evito conotações que transmitam um significado contrário ao pretendido.

Por exemplo, neste trabalho vou evitar o termo *droga*, já demasiadamente contaminado pela carga pejorativa que o leva a ser empregado como sinônimo de algo que não presta. Em seu lugar, opto por *substância psicoativa* ou *psicoativo*, indicando uma substância que ativa a psique ou age sobre ela.

Ao tratar de contextos rituais, também prefiro evitar o termo *alucinógeno*, pelo forte juízo de valor a respeito da natureza das percepções que uma substância possa produzir — alucinar significa errar, enganar-se, privar da razão, do entendimento, desvairar, aloucar. Tal palavra não permite comentar com imparcialidade os beatíficos e transcendentes estados de comunhão com as divindades que, segundo a crença de muitos povos, determinados indivíduos podem alcançar mediante a ingestão de certos psicoativos.

Estas considerações têm levado vários estudiosos a propor termos alternativos como *psicodélico*[1] e *fanerotismo*.[2] Prefiro *enteógeno*, derivada de *entheos*, palavra do grego antigo que significa literalmente "deus dentro" e era utilizada 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.[3]

O estudo dos efeitos do uso tradicional de enteógenos

Ao abordar a relação entre as substâncias psicoativas, o usuário e o meio social em que ele vive, é preciso levar em conta três fatores:

1. A substância e sua atuação na fisiologia do corpo humano.
2. O *set*, estado psicológico do indivíduo no momento do uso da substância, incluindo-se aí a estrutura de sua personalidade e expectativas a respeito dos efeitos da substância.
3. O *setting*, meio físico, social e cultural onde ocorre o uso da substância.

Os estudos feitos por médicos e psicólogos costumam privilegiar os dois primeiros fatores. Neste trabalho, porém, o *setting* será alvo de maior atenção, considerado a base a partir da qual é possível compreender as experiências vividas pelos indivíduos que consomem o enteógeno.

Esta visão tripartida da atuação dos psicoativos, hoje comumente aceita, começou a ser amplamente difundida na década de 60. Um dos seus grandes divulgadores iniciais foi o psicólogo norte-americano Timothy Leary, o papa do psicodelismo e do uso do ácido lisérgico (LSD). Em suas pregações, Leary enfatizava que, ao embarcar numa "viagem de ácido", era necessário atentar para que tanto o estado de espírito do viajante (*set*) quanto o meio ambiente (*setting*) fossem adequados para proporcionar uma experiência tranqüila e harmoniosa.

Leary e seu colaborador Ralph Metzner chegaram até a propor experiências psicodélicas programadas, em contraste com o uso desregrado de drogas. Tomavam por base práticas xamanísticas como o uso ritual do cacto peyote pelos índios mexicanos ou mesmo a recitação do texto funerário tibetano conhecido como *O livro dos mortos*. Essas experiências davam atenção a detalhes como a música de fundo, a comida apropriada e enfatizavam a necessidade de uma pessoa mais experiente assumir o papel de guia, exercendo a função de xamã, conduzindo a sessão e evitando as *bad trips* (viagens ruins). O próprio conceito da experiência alucinógena como viagem tinha origens no modelo xamanístico.

Para entender o conceito antropológico de xamã, é preciso lembrar que a palavra teve origem na tribo dos Tungs da Sibéria, mas denota práticas largamente difundidas em todo o planeta. Durante um rito xamanístico, um visionário inspirado, o xamã, entra em transe profundo e, em nome da sociedade à qual serve e com a ajuda de espíritos protetores, estabelece relações com as entidades espirituais.[4] O xamã, então, viaja em direção a uma realidade extraordinária para ajudar os membros de sua comunidade. Isso pode ser feito com a intenção de diagnosticar/tratar certos males ou com o propósito de adivinhação/profecia, ou ainda com o objetivo de conseguir força através do contato com espíritos, animais de poder, aliados tutelares e outras entidades espirituais.[5]

Tal transe, ou viagem, acontece durante o que se costuma chamar de "estado alterado de consciência", rótulo que agrupa experiências em que o sujeito tem a impressão de que o funcionamento habitual de sua consciência se modifica e que ele vive uma outra relação com o mundo, consigo mesmo, com seu corpo, com sua identidade.[6] Estes estados podem ocorrer espontaneamente, ou são induzidos através de técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas.

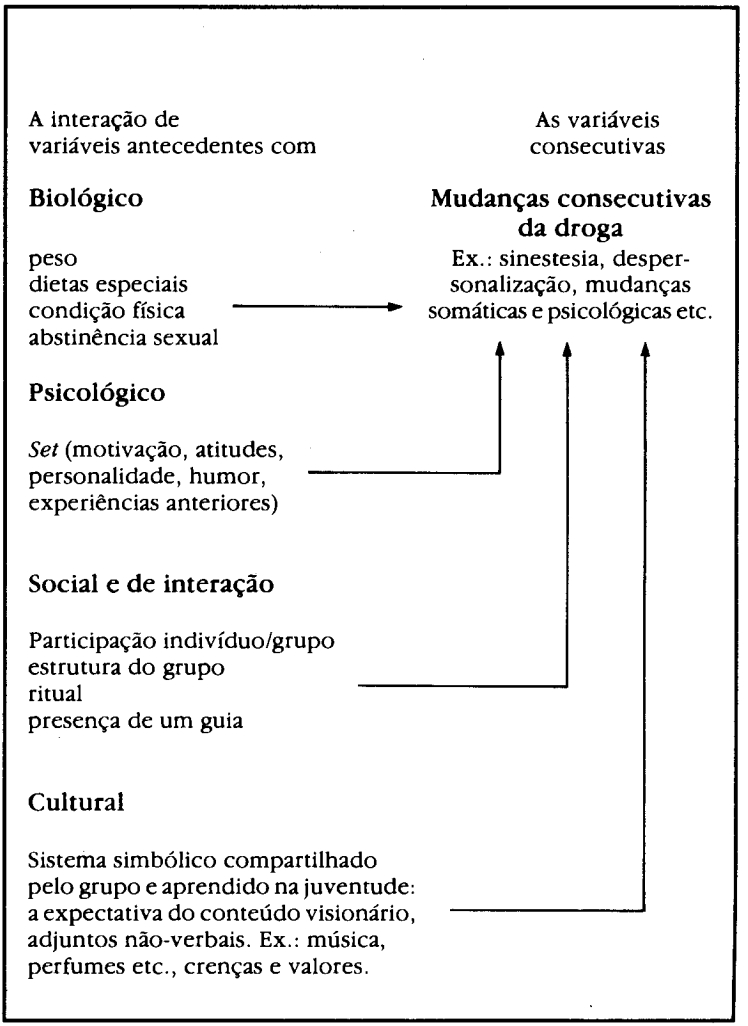
Os trabalhos de Leary serviram para reativar o interesse pelo xamanismo e os estados alterados de consciência durante as décadas de 60 e 70. Assim como ele, vários outros estudiosos saíram a campo para observar rituais indígenas, principalmente nas Américas Central e do Sul, onde estados de transe eram produzidos pelo uso de substâncias psicoativas ou instrumentos de percussão. Outros pesquisadores adotaram um método inverso, procurando reproduzir o fenômeno sob condições mais controladas, geralmente ministrando alucinógenos a voluntários em ambientes hospitalares ou em laboratórios.

Além da observação das práticas indígenas e dos relatos etnográficos, coube aos antropólogos fazer comparações transculturais, documentando as diversas maneiras de usar as substâncias e determinar o papel desempenhado por variáveis culturais, como as crenças, as atitudes, as expectativas e os valores que contribuem para a estruturação da experiência com enteógenos.

Figura 1

Esquema antropológico das visões induzidas por drogas de origem vegetal

Uma teoria de efeitos de substâncias psicoativas consiste em:



Marlene Dobkin de Rios, antropóloga norte-americana que estudou o uso da *ayahuasca* por curandeiros peruanos, sugere que os efeitos seriam condicionados tanto pelo arranjo e pela ordem do meio ambiente imediato quanto por fatores adicionais, como crenças e valores relacionados ao uso das plantas. Tais variáveis podem ser *antecedentes* ou *consecutivas* à administração da substância. O antropólogo em trabalho de campo não tem condições de medir variáveis do tipo reações somáticas, habilidade intelectual ou motora, mudanças na percepção visual e outros efeitos consecutivos. Pode, porém, contribuir para o estudo das variáveis antecedentes, uma área pouco sistematizada em seus aspectos teóricos. Ele pode enfocar o sistema de crenças que circunda o grupo usuário e a utilização do conteúdo visionario, assim como as expectativas dos membros da comunidade que esperam determinadas visões e de fato as relatam com freqüência.

Assim, Dobkin de Rios propõe o esquema da página 19 [figura 1] para um entendimento antropológico das experiências induzidas por enteógenos.[7]

O uso de psicoativos em culturas tradicionais geralmente ocorre no contexto de um ritual. Estudiosos atribuem a essa peculiaridade o fato de esse uso raramente ser nocivo aos que dele participam. Para entender melhor esse fenômeno, é útil levar em conta o esquema desenvolvido pelo médico norte-americano Norman Zinberg, quando pesquisou o uso de psicoativos ilícitos em sua sociedade. Segundo ele, o controle exercido pelo meio social tem grande eficácia sobre os resultados produzidos pela utilização de psicoativos, tanto em termos da percepção de efeitos por quem os ingere quanto em relação às conseqüências sociais dessa prática.

Para entender melhor como se dá esse controle social, pode-se pensar no seguinte esquema:[8]

Controles sociais informais

1. ***Sanções sociais***. Determinam se e como certa substância deve ser usada. Podem ser informais, compartilhadas por um grupo ou formalizadas por leis e regulamentos. Elas consistem em valores e regras de comportamento.

2. ***Rituais sociais***. São os padrões estilizados de comportamento esperados em relação ao uso do psicoativos. Servem como reforço e símbolo das sanções sociais. Os rituais sociais estão diretamente ligados a:

- métodos de aquisição e consumo da substância;
- a escolha do meio físico e social para o uso;
- as atividades desenvolvidas após o uso;
- as maneiras de evitar ou de lidar com os efeitos negativos.

Esse esquema foi inicialmente elaborado para estudar o uso da *Cannabis* e do LSD, na década de 70, com o objetivo de entender por que o rápido alastramento desse costume entre a população norte-americana não vinha sendo acompanhado dos efeitos catastróficos previstos pelos observadores mais alarmistas. No decorrer da pesquisa, porém, o foco de atenção voltou-se para o uso da heroína. Para surpresa dos pesquisadores, mesmo entre os usuários dessa substância, notória pela rapidez e intensidade com que provoca dependência física e psíquica, havia um pequeno grupo que não sucumbia à dependência devido à atuação entre eles de efetivos controles sociais do tipo delineado acima.[9]

Como se pode notar, os esquemas propostos por Dobkin de Rios e Zinberg contêm basicamente os mesmos elementos. Dessa forma, os antecedentes biológicos atuariam sobre os aspectos farmacológicos da substância em si; os psicológicos delimitam o *set*; e as variáveis sociais, de interação e culturais correspondem ao *setting*. As sanções e os rituais sociais de Zinberg se encaixariam no quadro de variáveis culturais.

Dobkin de Rios, além de dar importância a aspectos sociais como o ritual e à presença de um guia experiente no uso da substância, considera crucial a existência de um sistema cultural compartilhado por todos para o êxito do xamã. Dessa forma, ele pode guiar os indivíduos por suas experiências particulares em direção às metas consideradas desejáveis.

Estes dois esquemas norteiam minha análise. Procurarei estabelecer as relações entre as experiências que se seguem à ingestão ritualizada da *ayahuasca* e suas bases culturais. Porém, não podemos esquecer por completo constatações freqüentes,

de que certos temas apresentam uma inesperada regularidade nas experiências de indivíduos pertencentes a culturas tradicionais muito diferentes. São comuns os relatos de percepção alterada do tempo, o papel dos animais em revelar ao homem as propriedades das plantas enteógenas, o papel da música em evocar as visões, a atribuição de vida espiritual às plantas, as transformações xamânicas em animais "familiares" e fenômenos paranormais como telepatia e precognição.[10]

De forma similar, experimentos científicos realizados com indivíduos pertencentes a uma cultura moderna, e que não sabiam qual substância lhes estava sendo administrada, resultaram em relatos de experiências semelhantes às dos indígenas. Isso ocorreu com 35 chilenos brancos que, após tomarem harmalina, o alcalóide ativo da *ayahuasca*, relataram uma grande variedade de experiências, que incluía vôos ou visões a partir de um ponto de vista muito alto, encontros com serpentes, crocodilos, répteis em geral, tigres, leopardos, gatos, pássaros, vampiros. Quinze dessas pessoas também relataram imagens, sentimentos ou preocupações religiosas: diabos, anjos, a Virgem, Cristo, o Paraíso e êxtases místicos. Outras visões tinham qualidade mística, com ambientações típicas de contos de fadas, incluindo castelos, reis, trajes medievais etc.[11]

Para o médico Cláudio Naranjo, autor desse trabalho, tais experiências parecem ser representações do ser e do vir a ser, da liberdade e da necessidade, do espírito e da matéria, que armam o cenário para o drama humano com sua luta entre o bem e o mal e sua reconciliação e fusão final, depois de ceder à morte e à destruição. É um processo essencialmente religioso, em que são levantados os temas centrais da vida humana, e isso leva o pesquisador a considerar alguns dos conceitos xamanísticos mais como expressão de experiências universais do que em termos de cultura ou tradições locais.[12]

Outros pesquisadores, usando diferentes alucinógenos, também relatam uma qualidade místico-religiosa nas experiências de seus sujeitos. Isso me remete à idéia de que o conteúdo das visões apresenta traços facilmente atribuíveis à cultura de quem as vivencia. Porém, alguma coisa nessas visões parece atingir níveis mais profundos da psique e se manifestam atra-

vés do que posso chamar de um sentimento místico perante o cosmos, que seria, ao menos potencialmente, comum a toda a humanidade.

Seguindo a visão teórica esboçada acima, onde se enfatiza a importância do *setting*, este trabalho procura inicialmente estabelecer o contexto sociocultural do uso da *ayahuasca* nos rituais do Santo Daime. Para tanto, recuamos aos antecedentes caboclos e indígenas dessas práticas na Amazônia. Embora a maior parte do material etnográfico citado nos dois capítulos a esse respeito se refira à Amazônia peruana e boliviana, considero que a homogeneidade cultural da região, à qual muitos autores aludem, torna essa informação relevante ao estudo da seita brasileira.

As origens e o desenvolvimento do Santo Daime, suas relações com o processo cultural e social da Amazônia e do Brasil no século XX são o tema do terceiro capítulo. O capítulo seguinte aprofunda a descrição e a discussão de vários rituais em que o chá enteógeno é utilizado. O quinto capítulo procura aplicar de forma sistemática as teorias de Zinberg sobre o controle social informal que se desenvolve entre os adeptos do culto no seu dia-a-dia, especialmente durante os rituais. Concluindo, o sexto capítulo busca entender as relações entre essas práticas de origem cabocla e a sociedade urbana das grandes metrópoles do Sudeste do Brasil, onde essa seita vem exercendo um especial fascínio entre a juventude culta e libertária das camadas médias. Apesar de parecer surpreendente à primeira vista, este interesse se relaciona ao que já foi chamado de "a nova consciência religiosa", atualmente bastante difundida nesse segmento da população, e visível na crescente importância atribuída aos aspectos místicos, orientalistas ou esotéricos que compõem a chamada Cultura da Nova Era.

Para finalizar, gostaria de fazer uma consideração metodológica sobre o conceito de observação participante adotado nesta pesquisa e minha relação pessoal com a seita.

Trabalhando há alguns anos em pesquisas sobre o uso de psicoativos e na prevenção de seu abuso no Centro de Estudos do Instituto de Medicina Social e Criminologia de São Paulo, tive minha atenção despertada para o culto em 1988.

Considerando-o interessante, tanto do ponto de vista acadêmico quanto existencial, participei da implantação da Igreja Flor das Águas em São Paulo, naquele mesmo ano. Desde então, tenho comparecido a um grande número de sessões, durante as quais tomo a bebida com outros participantes.

Nesse compartilhar do uso da substância, situo-me dentro da mesma vertente de pesquisadores que vêm realizando estudos acadêmicos sobre o Santo Daime, a *ayahuasca* ou o uso ritual de outros psicoativos. Essa mesma sistemática de pesquisa norteou, por exemplo, dissertações de mestrado e de doutorado, livros, artigos e obras clássicas, brasileiras e estrangeiras, a respeito de assuntos correlatos.

A objeção de que, para o adepto do Santo Daime, a ingestão da beberagem pressupõe uma disposição, mesmo que mínima, de conversão — isto é, de participação na vida religiosa do grupo — aplicar-se-ia a quase qualquer participação em rituais por parte de antropólogos que estejam estudando determinados grupos religiosos, incluindo-se aí até Comunidades Eclesiais de Base. Obviamente, é necessário evitar que categorias nativas contaminem o trabalho do pesquisador, mas ele não pode manter-se demasiadamente afastado das práticas cotidianas dos sujeitos de seu estudo, sob pena de perder importantes informações e *insights*. Para manter a objetividade, contei com os diversos recursos normalmente utilizados pelo antropólogo em campo, assim como minha experiência adquirida em pesquisas anteriores, que, além da tese de doutorado, incluem quatro anos de trabalho com usuários de diversos psicoativos.

Quanto ao impacto pessoal deste trabalho, considero que tive experiências nem sempre prazerosas, mas que, em diversas ocasiões, me forçaram a encarar aspectos de minha vida e de minha personalidade que até então tendia a evitar. Sinto também ter entrado em melhor sintonia com uma espécie de voz interior, capaz de me apontar atitudes e condutas apropriadas em certos momentos de confusão e incerteza. Assim, a partir de minha própria vivência, considero positiva a participação nesses rituais, que sempre me lembram a importância de pautar a vida pelos princípios do Amor, da Harmonia, da Verdade e da Justiça.

Neste livro, porém, procuro deixar de lado tais questões subjetivas e espero ter conseguido dar um panorama do culto do Santo Daime que seja condizente com os métodos e conceitos correntes da disciplina da antropologia social.

Notas

1. Humphry Osmond propôs este termo, divulgado posteriormente por Timothy Leary e Ralph Metzner.
2. Termo proposto por Aldous Huxley para a mescalina.
3. Ver Carl A. P. Ruck, Jeremy Bigwood, Danny Staples, Jonathan Ott e Gordon Wasson — "Enteógenos", *in*: *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. 2, nos 1 e 2, janeiro e junho de 1969.
4. Hultkrantz 1989:47.
5. Harner 1989:14.
6. Lapassade 1987:5.
7. Dobkin de Rios 1977:299.
8. Zinberg 1984:5.
9. Zinberg 1984:152.
10. Dobkin de Rios 1977:297.
11. Naranjo 1976:201.
12. Naranjo 1976:204.

1 — Xamanismo na Amazônia ocidental

A ayahuasca, o xamã e o vegetalista

Antes de iniciar a discussão sobre o culto do Santo Daime, é conveniente examinar os antecedentes do uso da *ayahuasca* na Amazônia ocidental. Naquela região, há muito tempo essa beberagem vem sendo utilizada cerimonialmente, não só entre grupos indígenas, mas também pela população mestiça ou cabocla.

O relato que farei sobre esse uso tradicional da *ayahuasca* baseia-se principalmente nos estudos detalhados feitos, em separado, pelos antropólogos Eduardo Luna e Marlene Dobkin de Rios. O foco de atenção desses estudos foram as atividades dos curandeiros mestiços que atuam entre a população da Amazônia peruana, principalmente nas cidades de Iquitos e Pucalpa. O fato de terem sido realizadas no Peru não diminui sua importância para o entendimento do culto do Santo Daime. Afinal, o fundador da seita brasileira, Raimundo Irineu Serra, teve sua iniciação com o enteógeno na selva fronteiriça entre o Brasil e o Peru. Além disso, a Amazônia forma uma área cultural de notável homogeneidade, que transcende a sua divisão entre diversos países.

Entre os povos indígenas dessa região, encontra-se uma figura com funções, técnicas e atributos bastante uniformes: o xamã. Este personagem, como seus equivalentes em outras partes do mundo, encarrega-se de estabelecer contato com o

mundo sobrenatural, buscando influir na cura de doenças, servir de oráculo, proporcionar bons resultados em caçadas, evitar catástrofes naturais e organizar cerimônias religiosas.

Com exceção de poucas tribos, o papel é exercido por homens. Considera-se que seus poderes são adquiridos por vocação pessoal, pela vontade de agentes supernaturais, ou, às vezes, por herança. As circunstâncias em que acontece a descoberta desse dom variam, mas podem incluir a aparição repentina de um ancestral ou de um espírito animal, ou a ocorrência de algum tipo de crise psicossomática.

O xamã recebe seus poderes a partir de contatos com espíritos. Isso acontece diretamente, através de inspiração ou após a iniciação, sob a direção de um mestre. Esta iniciação consiste de um período de isolamento, com dieta especial e abstinência sexual. A ingestão de preparados feitos com a casca de certas árvores e tabaco o colocam em contato com o mundo espiritual. Nesse estado, seu espírito é capaz de voar e de ter percepções inusitadas. Ele deve obedecer às instruções dos espíritos e prestar atenção aos cantos e melodias que lhe são sussurrados, para aprender os seus segredos.

O poder do xamã é concebido como uma substância mágica, que pode estar contida numa série de objetos: espinhos, setas, cristais de quartzo — quanto mais objetos, maior o poder. Ele sempre carrega esses objetos consigo, e os identifica com seus espíritos auxiliares. A figura do xamã é vista, porém, com ambivalência: atribui-se a ele tanto o poder de curar quanto o de fazer mal.[1]

Os xamãs são grandes conhecedores da floresta e das propriedades das plantas, que usam com freqüência, especialmente para atividades de cura. São também especialistas na utilização de enteógenos, principalmente para entrar em contato com o mundo espiritual. Uma das substâncias usadas com mais freqüência é o chá produzido a partir da combinação do cipó *Banisteriopsis caapi* e da folha *Psychotria viridis*, ao qual podem ser adicionadas várias outras plantas. Este preparado recebe uma gama de nomes, como *natema*, *yajé*, *nepe*, *kahi*, *caapi*. Mas é genericamente conhecido pelo termo quíchua *ayahuasca*, que significa "cipó dos espíritos".

Antropólogos e botânicos listaram uma série de usos desse preparado:

1. A *ayahuasca* e o sobrenatural

a. **Rituais mágicos e religiosos**. Para receber orientação divina e se comunicar com os espíritos que animam as plantas; para receber um espírito protetor.

b. **Adivinhação**. Para saber se estão vindo estranhos; descobrir o paradeiro de inimigos e quais os seus planos; para saber se um cônjuge foi infiel; prever o futuro com clareza.

c. **Feitiçaria**. Causar doenças por meios psíquicos; prevenção contra as más intenções de terceiros.

2. A *ayahuasca* e o tratamento de doenças

Para determinar a causa de uma moléstia e/ou curá-la.

3. *Ayahuasca*, prazer e interação social

Para produzir estados prazerosos ou afrodisíacos, para reforçar a atividade sexual, para atingir o êxtase ou um estado de intoxicação; para facilitar a interação social entre os homens.[2]

Atualmente, a população indígena é minoritária na região; predominam mestiços descendendo geralmente de índios, portugueses, espanhóis e negros. Entretanto, apesar de a colonização ibérica, a atividade missionária e a economia da borracha terem produzido mudanças radicais na região e do êxodo de habitantes da floresta em direção aos grandes centros urbanos locais, as práticas xamanísticas continuam até hoje. É verdade que apresentam alterações consideráveis e estão submetidas a muitas e novas influências. Mas, entre os curandeiros mestiços, ou vegetalistas, como são conhecidos, elas ainda mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre plantas, seu uso e sua relação com o mundo espiritual.

A caracterização dessa população como mestiça deve ser entendida mais do ponto de vista social e cultural do que racial. Entre os vegetalistas, muitos seriam capazes de se fazer passar por espanhóis, portugueses ou italianos, enquanto outros têm feições indígenas. Mas, embora todos tenham o castelhano como

língua materna, em termos ideológicos eles operam segundo os padrões do difuso complexo cultural do alto Amazonas. Dessa forma, o termo mestiço equivale ao caboclo brasileiro. O grupo em função do qual eles mantêm contato com o mundo espiritual não é uma comunidade tão definida quanto uma tribo, nem mesmo um grupo étnico. Mas é uma comunidade de contornos bastante definidos e, nela, esses tipos de curandeiros desempenham um papel importante.

O termo vegetalista não se refere ao fato de essas pessoas usarem muitas plantas em seu trabalho, mas à origem de seus conhecimentos, atribuída aos espíritos de certas plantas, que seriam os verdadeiros professores dos xamãs. Estas plantas são chamadas de doutoras, e a elas são atribuídos os conhecimentos de medicina e os elementos mágicos — cantos, melodias e a baba —, ferramentas de trabalho dos xamãs. O professor vegetal mais importante é a *ayahuasca*, mas vários outros são utilizados, geralmente adicionados à mistura básica do cipó e da folha, pois acredita-se que através dela pode-se alcançar o espírito das plantas para usufruir de seus poderes curadores.

Esse xamanismo mestiço é herdeiro direto do xamanismo indígena, cujos segredos foram aprendidos pelos seringueiros, que viviam isolados da sociedade ocidental e tinham de se valer dos conhecimentos médicos dos indígenas. O principal trabalho desses xamãs é voltado para a cura, incluindo-se aí a manipulação de forças espirituais para o alívio de problemas financeiros e emocionais.

Entre a população mestiça, encontram-se vários tipos de praticantes, conhecidos genericamente como curandeiros ou empíricos. Os vegetalistas formam uma subcategoria destes últimos, e são freqüentemente chamados de mestre, doutor, médico, velhinho ou vovozinho. Em certos casos, vegetalistas altamente considerados por seu vasto conhecimento e poder são tratados pelo termo "banco". Eles deitam-se com a face voltada para o chão e deixam-se possuir por espíritos. Neste caso, banco poderia se referir a um assento de poder. Outras denominações para os vegetalistas são bruxo ou feiticeiro, geralmente com conotação pejorativa, usados para os considerados praticantes do mal.[3]

Os vegetalistas tendem a ser marginalizados e desprezados pelas classes dominantes. Isso não os preocupa, pois são muito respeitados em sua própria comunidade. Sua inserção nesses grupos é muito maior do que a de autoridades médicas locais, freqüentemente incapazes de perceber ou compreender os problemas cotidianos de sua clientela.

A faixa etária dos vegetalistas cobre um grande leque, embora Luna tenha escolhido como informantes indivíduos mais velhos, geralmente acima de sessenta anos de vida. Apesar da idade avançada, o antropólogo considerou que eles dispunham de força física, saúde e lucidez notáveis, estando provavelmente entre os indivíduos mais brilhantes de suas comunidades. Luna diz ter ficado impressionado com o conhecimento geral desses vegetalistas. Eram freqüentemente grandes contadores de histórias, dotados de talento artístico e de memória extraordinária. Isso está de acordo com as observações feitas em outras partes do mundo, e desmente a noção do xamã como um indivíduo psicótico e desequilibrado, como às vezes ainda veicula a literatura.[4]

Esses velhos são representantes de um xamanismo transicional, em fase de extinção, onde ainda se preserva o conhecimento indígena das plantas. Os mais novos, embora continuem a utilizar a *ayahuasca*, já são mais voltados para a vida urbana, substituindo o conhecimento detalhado das plantas por tradições esotéricas de origem européia. Do ponto de vista econômico, os mais velhos também encontram-se numa posição intermediária: entre o sistema de agricultura de subsistência, com pequenas propriedades de terra, e a economia de mercado. Em sua juventude, tiveram um contato estreito com a floresta, conhecendo bem sua flora e fauna. Mas testemunharam sua recente depredação e tiveram uma prolongada exposição à vida urbana.

A iniciação do vegetalista

Em todo o mundo, há muitos exemplos de culturas com tradições xamânicas, e são várias as formas de se adquirir o *status* de xamã. Às vezes, é um chamado num sonho ou numa

visão. Outras vezes, o indivíduo é escolhido por um xamã mais velho, para ser treinado como seu sucessor. Em alguns casos, ao final da etapa preparatória, cerimônias públicas marcam a iniciação do neófito, embora essa talvez não seja a iniciação propriamente dita, que já teria ocorrido, antes do reconhecimento formal pelo mestre e pela comunidade.[5]

No caso dos vegetalistas, como eles não se identificam com nenhum grupo tribal específico, nem contam com o apoio da comunidade, também não há um ritual público em que se tornem vegetalistas reconhecidos. Sua iniciação é uma questão de escolha pessoal ou de vocação, e sua aceitação como vegetalista, por parte da comunidade ou por si mesmos, só acontece gradualmente. É um processo bastante individual e, mais do que aprender de um mestre experiente, o neófito sente que recebe ensinamentos diretamente das plantas e de seus espíritos.[6]

A iniciação geralmente acontece através do uso do tabaco e da *ayahuasca*. É a disposição pessoal do indivíduo, sua habilidade para suportar o duro treinamento e os perigos físicos e psicológicos inerentes à iniciação xamânica que determinam o seu grau de desenvolvimento.[7] Quando há um xamã mais experiente por perto, ele deve proteger o aprendiz contra maus espíritos e bruxos, assim como instruí-lo a respeito da dieta e dos preceitos a serem seguidos.

A utilização correta das plantas permite então o aprendizado do conhecimento que será necessário para suas futuras práticas xamânicas. Sua mente está "aberta" para que ele possa então explorar adequadamente a fauna, a flora e a sua localização geográfica, assim como lembrar-se de tudo isso mais tarde. As plantas comunicam-se com ele através de visões e sonhos e, além da "sabedoria", transmitem-lhe também "força", ou seja, qualidades físicas como resistência a ventos, chuvas e inundações.

Nas histórias de vida dos vegetalistas, certos padrões parecem se repetir, como no caso dos xamãs indígenas. Geralmente começam sofrendo de doença grave, com sintomas de natureza fisiológica, que a medicina oficial não consegue curar. Recorrem, então, a um vegetalista, ou tomam *ayahuasca* por conta própria e, além de curarem a si mesmos, desenvolvem a habilidade de curar outras pessoas. Ocorreria então um processo observado por Mircea Eliade, estudioso das religiões

em geral e do xamanismo em particular. Segundo ele, é dessa forma que os xamãs aprendem o mecanismo ou a teoria da doença.[8] Nem sempre, porém, aquele que recebe os ensinamentos das plantas torna-se curador. Possivelmente seu interesse seja de natureza mais filosófica que humanitária, já que o conhecimento das artes da cura é só um dos aspectos dos ensinamentos transmitidos nesse processo.

Um dos principais aspectos desse período de aprendizagem/iniciação são os preceitos dietéticos e sexuais, cuja observação é considerada por todos os informantes de Luna como essencial para que as plantas revelem suas lições. Elas podem ser transmitidas ao neófito por um instrutor mais experiente ou diretamente pelas plantas.

O tempo de observância desses preceitos é variado, compreendendo um período mínimo de seis meses, podendo se prolongar, em certos casos, por até doze anos. Freqüentemente, implica também um afastamento do local de moradia e a ida à floresta ou outro lugar ermo, onde os ensinamentos podem ser recebidos mais diretamente da natureza. Passado algum tempo, a dieta pode ser interrompida, sendo retomada mais adiante. Em certos casos, mesmo vegetalistas experientes seguem essas regras por espaços de tempo mais curtos, a fim de renovarem suas energias e aumentarem seus conhecimentos. Em geral, considera-se que esse tempo de observância determina o conhecimento com as diferentes plantas e incorpora seus poderes.

As principais funções da dieta são a limpeza do organismo, que permite a atuação integral das plantas e protege contra os efeitos adversos produzidos pela mistura de certos alimentos com esses vegetais. Geralmente, considera-se que a dieta ideal consiste de banana São Tomé cozida, alguns tipos de peixe defumado e a carne de certos animais da floresta. Alguns *ayahuasqueros* aceitam também o uso de arroz e mandioca. Devem ser evitados sal, açúcar e outros condimentos, gorduras, álcool, carne de porco e de galinha, frutas, legumes e bebidas frias. Todos os xamãs insistem na importância de não se comer carne de porco.

Outros preceitos regulam os contatos de aprendizes com o sexo oposto. Deve haver uma abstinência sexual completa

e, no caso dos homens, evitar totalmente mulheres em idade fértil. A comida deve ser preparada por uma menina que ainda não tenha menstruado ou por uma mulher que já tenha passado da menopausa.

Restrições similares devem ser seguidas durante a preparação de certos remédios, filtros de amor e outras atividades xamânicas, assim como antes e depois do uso da *ayahuasca* e de outras plantas professoras.

Todos os vegetalistas afirmam que seguir a dieta é o caminho da sabedoria.[9] Dizem que ela não os enfraquece e que, apesar de perderem peso, seus corpos se tornam mais fortes e resistentes e até mudam de cheiro. Afirmam, também, que enquanto a seguem, suas mentes funcionam de forma diferente, a observação e memorização tornam-se mais fáceis. É a própria natureza que lhes revela, então, seus próprios segredos. Seus sonhos tornam-se claros e instrutivos. Assim, a dieta pode ter a função de desencadear um estado de consciência alterada durante o período de aprendizagem.

Certas proibições são difíceis de entender, e talvez a sua origem deva ser buscada junto aos tabus alimentares e sexuais comuns entre os indígenas, que os prescrevem para diversas ocasiões da vida individual ou social. Os jívaros, povo indígena da Amazônia, por exemplo, jejuam e se abstêm de sexo durante a época de preparo do veneno para as suas setas.[10]

Os preceitos dietéticos e comportamentais devem ser seguidos pelo vegetalista e pelos seus clientes que vão ingerir a bebida. Para estes, diz-se que a desobediência leva a uma interrupção no efeito das plantas, que vai diminuindo até perder totalmente a força. Além disso, certas plantas professoras são consideradas muito "ciumentas" e podem punir o desrespeito com doenças e até com a morte.

A existência de tabus envolvendo o uso de remédios, mesmo os que fazem parte da farmacopéia oficial, parece bastante generalizado em toda a região amazônica. Raymundo H. Maués, antropólogo paraense, pesquisando uma comunidade de pescadores na região do estuário do Amazonas, observou que o praticante de medicina popular, ao receitar um remédio, deve "dar sua fineza", ou seja, prescrever o resguardo alimentar ou de outra natureza que o doente deve seguir durante o

período de ingestão do medicamento. Os remédios são chamados "finos", que significa "perigosos", pois são "venenos que matam a doença". Esse resguardo parece exercer uma função importante na experiência de tratamento, pois Maués afirma ter ouvido queixas freqüentes contra terapias feitas por médicos que muitas vezes "não davam a fineza" dos remédios que prescreviam.[11]

Essa concepção pode talvez ser relacionada à idéia de que certos alimentos não podem ser misturados. Um entendimento pleno da questão torna necessária uma abordagem que ultrapasse considerações meramente fisiológicas, para levar em conta também o significado atribuído aos tabus dentro do sistema cultural da região.

As plantas professoras e a ayahuasca

O uso de psicoativos para variados fins, mas principalmente na busca de cura e contato com o divino, ocorre historicamente em muitas regiões do mundo. Os textos sagrados da Índia e os poemas épicos de Homero, na Grécia, trazem relatos sobre o uso de plantas e outras substâncias naturais para provocar alterações de consciência. Até em regiões tão ermas quanto a Sibéria usou-se cogumelos alucinógenos para fins xamânicos.

Entretanto, é nas Américas que se concentra o maior número dessas substâncias, e onde até hoje mais freqüentemente se faz uso delas. Seu emprego nesta região do mundo está mais ligado a fins sagrados, não recreacionais, para validar ou reificar a cultura, e não como uma maneira de temporariamente escapar dela. É possível que a maioria das tribos indígenas da região das bacias do Amazonas e do Orenoco use preparados feitos de uma ou mais plantas psicotrópicas em funções centrais da sua vida religiosa e cultural.

De todas essas plantas, a que tem seu uso mais difundido é a *Banisteriopsis*, cujas variedades *caapi*, *quitensis* e *inebrians* são utilizadas no preparo da *ayahuasca*. As receitas dessa bebida variam, e os diversos grupos adicionam a ela diferentes ervas, dependendo de suas tradições e dos fins a que

ela se destina. Geralmente incluem a *Diploterys cabrerana*, a *Psychotria carthaginensis* ou, mais comumente, a *Psychotria viridis*, que se crê eficientes em reforçar e sustentar as visões provocadas.[12]

Além de buscar seus efeitos medicinais, os índios da Amazônia dizem tomar *ayahuasca* para conhecer o "mundo verdadeiro", o mundo dos espíritos de onde vem todo conhecimento. Os vegetalistas consideram-na uma "doutora", um ser inteligente, de espírito forte, com o qual é possível estabelecer relações. Acredita-se que dela pode-se aprender muito, uma vez seguidos seus preceitos.

A *ayahuasca* pertence à classe de plantas que têm "mães" ou espíritos protetores, uma idéia comum entre vários grupos indígenas da região.

As plantas "doutoras" ou "plantas que ensinam" são aquelas que:

1. produzem estados alterados de consciência;
2. alteram o efeito da *ayahuasca*, de alguma forma, quando cozidas com ela;
3. produzem tontura;
4. têm fortes qualidades eméticas ou catárticas;
5. provocam sonhos especialmente vívidos.

Sobre a *ayahuasca*, diz-se que traz ensinamentos a respeito da flora e da fauna, e ajuda a memorização desse conhecimento. Como outras plantas professoras, diz-se que ela ensina cantos em várias línguas indígenas, além do espanhol, e que também ensina esses idiomas. Ela também aumentaria as habilidades artísticas e intelectuais de quem a ingere. Alguns vegetalistas alegam que as plantas professoras lhes ensinaram longas rezas.[13]

Existe uma gama de aproximadamente cinqüenta plantas que são misturadas à *ayahuasca* — seja pelos povos indígenas ou pelos curandeiros mestiços. Os vegetalistas que desejam conhecer os efeitos de certas plantas adicionam partes delas durante o preparo da *ayahuasca*, observando então as alterações que provocam e as visões e sonhos que lhes advêm. Interpretando esse material, desenvolvem conceitos sobre propriedades e aplicações. Assim, certas plantas permitem

"ver", outras "viajar", "curar", "prejudicar", outras "dão força" etc. Também aprendem que certas plantas podem ser utilizadas juntas, pois "se conhecem entre si", enquanto outras "não se dão bem". [14]

O mundo dos espíritos na Amazônia

Grande parte da população amazônica envolvida com o uso da *ayahuasca* ainda vive em pequenos povoados ribeirinhos, em proximidade com a natureza. Mesmo os informantes de Dobkin de Rios ou de Luna, que moram em cidades como Iquitos ou Pucallpa, ainda mantêm contato com a vida rural ou conservam pequenos roçados. Muitos alternam períodos entre o campo e a cidade ou são recém-chegados à região urbana.

No lado brasileiro da Amazônia, a situação social é parecida: uma considerável parte da população das pequenas comunidades agrícolas e de cidades, como Rio Branco, no Acre, é formada por antigos seringueiros expulsos das suas "colocações" na floresta pelas alterações sócio-econômicas que vêm afetando a região ao longo deste século.[15] Persistem, porém, velhas crenças de origem indígena, em seres espirituais que habitariam a floresta, a água e o ar. Resultando da fusão das cosmologias dos vários grupos culturais indígenas e do sincretismo com concepções européias como o catolicismo, o espiritismo, o esoterismo, além da influência de religiões de origem africana, essas crenças freqüentemente dão a impressão de serem um amontoado pouco coerente de fragmentos de outros sistemas. Mas a diversidade e a forma como são integrados os elementos díspares refletem as mudanças brutais que vêm ocorrendo na região — rápidas incorporações de novos contingentes populacionais, que trazem consigo diversificadas instituições sociais e econômicas, tecnologias e idéias religiosas.

Da mesma forma que o caboclo amazônico sente-se à mercê de forças sociais que mal compreende, ele concebe sua vida influenciada para o bem ou para o mal por entidades supernaturais. Tais entidades podem adotar a forma de animais, xamãs índios ou mestiços, negros, empresários estrangeiros brancos, seringalistas, princesas saídas dos contos de fadas

europeus, anjos armados de espadas da iconografia cristã, oficiais do exército, médicos célebres ou até seres extraterrestres provenientes de outros planetas.[16]

Apesar de receberem nomes diferentes no lado peruano e no brasileiro, repetem-se as idéias de seres como as sereias que vivem em "reinos encantados" no fundo dos rios, cobras grandes, currupiras, anhangás, bichos visagentos etc. Cada espécie animal tem sua "mãe", entidade protetora capaz de castigar, roubando a sombra de caçadores que matam animais em demasia ou de uma só espécie, por exemplo. Também têm "mães" os peixes, certos rios, igarapés, poços e até os portos onde atracam as canoas. Para evitar a "malineza" dessas "mães", o caboclo adota uma série de precauções e evita atitudes que possam ser provocativas. Essas entidades talvez sejam o resultado da fusão de conceitos indígenas (sobre seres que seriam "donos" de certas partes do ambiente e dos bichos) com lendas européias sobre fadas, sereias, mouras encantadas e as inúmeras identificações de Nossa Senhora, do agiológico católico.[17] Já vimos que os xamãs mestiços peruanos também atribuem "mães" a certas plantas. Para o caboclo amazônico, até as zonas urbanas são habitadas por seres sobrenaturais, mesmo que em menor número. São lobisomens, matintapereras e outras entidades resultantes da transformação de seres humanos em animais.

Apesar dessas crenças, o caboclo da Amazônia brasileira, como o peruano, geralmente se considera católico, embora recentemente outros sistemas religiosos como o protestantismo e o espiritismo venham arregimentando inúmeros adeptos. Na região brasileira, e especialmente nos centros urbanos, onde foi maior a presença de escravos ou a migração originária de outras regiões do país com forte contingente negro, destacam-se também as influências africanas: casas de mina, cultos de caboclos e certas práticas de feitiçaria. Mas, em geral, a religiosidade amazônica se manifesta sobretudo no culto dos santos ou, mais propriamente, de suas imagens locais, que são investidas com caráter de divindade com poderes de ação imediata.[18]

O culto aos santos é uma manifestação coletiva, e cada povoado tem seu calendário próprio para a realização de ladai-

nhas, novenas e festas. Nos pequenos sítios e povoados, a estrutura principal e mais bem-sucedida é a capela. Ao seu lado, muitas vezes se ergue a ramada, grande barracão onde se realizam os bailes que sempre se seguem à ladainha na capela e que constituem uma das principais atrações da festa. Às vezes, capela e ramada são combinadas em uma única estrutura. Nesse caso, o altar é isolado do espaço reservado ao bailado por uma cortina, aberta durante as orações.

Os santos são concebidos como entidades domésticas benevolentes que protegem o indivíduo e a comunidade, assegurando o bem-estar geral, a cura de doenças, o sucesso na colheita ou na atividade a que o indivíduo se dedica. A promessa é o ponto focal das relações entre homens e santos e há pouca elaboração sobre a vida depois da morte, dada a segurança que o indivíduo possui de que tudo correrá bem se ele não faltar com o respeito e cumprir as promessas aos santos.[19]

Mesmo poderosos, os santos são considerados impotentes contra os bichos visagentos, entidades espirituais protetoras da natureza relativamente inofensivas, que se tornam malignas para o homem diante de qualquer abuso. Os santos são criaturas benévolas, mais ligadas ao homem que ao ambiente físico. Assim, devem diferir os modos de lidar com esses dois tipos de entidade espiritual. Enquanto os santos são invocados através de orações, promessas e festas, os bichos visagentos são evitados ou afastados através de certas práticas mágicas e de rezas que, mais do que meio de comunicação com o divino, servem como fórmulas de encantamento.

Mas essas duas ordens espirituais não resultam em duas ordens de religião, nem levam à criação de categorias distintas: religião e superstições populares. No imaginário do caboclo, compõem apenas sua religião, que define seu universo próprio, povoado de santos e de bichos visagentos. Técnicas específicas são empregadas para lidar com uns e com os outros, e seu conjunto compõe uma "ciência utilizada pelo caboclo para dominar o seu meio ambiente".[20]

Os povoados amazônicos são geralmente isolados e distantes dos centros urbanos, ficando por longos períodos de tempo pouco expostos a inovações e à tutela das instituições nacionais. Nessas situações, a vida social acaba sendo em grande

parte estruturada em torno das irmandades religiosas, que extrapolam suas funções específicas, imiscuindo-se nos assuntos da vida profana.

A diretoria dessas irmandades, composta pelos homens de maior prestígio local, acaba por se apresentar e funcionar como o "governo" do povoado. Mas as rápidas transformações sócio-econômicas da Amazônia tendem a quebrar esse isolamento. Nos centros urbanos e semi-urbanos, para onde convergem esses povoados, quebra-se a antiga homogeneidade sócio-econômica de quando todos eram roceiros ou seringueiros, e as irmandades perdem sua coesão ao transformarem-se em órgãos subsidiários da igreja oficial, sob a tutela do pároco ou vigário residente. A novena distingue-se então do baile por categorias de sagrado e de profano, e até o culto aos santos passa a exprimir, de certo modo, preconceitos de classe ou de cor, revelando o processo de diferenciação social.

Ocorrem modificações também no sistema de crenças, especialmente em relação às entidades espirituais não-católicas, que deixam de ser a expressão de realidades que o caboclo acredita dominarem seu meio ambiente natural, para adquirirem o caráter de superstições ou de crenças de pouca importância para o homem urbano.

Assim, também os vegetalistas da Amazônia peruana estudados por Luna mostram-se profundamente influenciados pela urbanização e pelo cristianismo. Mas o grau de importância do elemento cristão nas sessões de *ayahuasca* varia conforme o vegetalista. Apesar de todos concordarem que Jesus é o ser supremo, e que todo o mal vem de Satã, os xamãs peruanos mais velhos raramente invocam elementos cristãos, relacionando-se mais com as cosmologias amazônicas. Já outros começam a sessão invocando Jesus e a Virgem Maria e, entre os mais moços, é comum realizarem sessões em torno de uma cruz, e de serem recitadas as rezas católicas costumeiras, além de outras extraídas do livro *La Santa Cruz de Caravaca*. São também freqüentes as alusões ao catolicismo popular. Entre os mais jovens, nota-se um interesse pela Ordem da Rosa-cruz e outros ramos do esoterismo de tradição européia.

Dádivas dos espíritos

A empreitada xamânica é geralmente concebida como uma viagem ou uma batalha onde o indivíduo se expõe a vários e graves perigos, como ataques de espíritos malignos ou de vegetalistas invejosos e ciumentos. Os inimigos assumem a forma de cobras e outros animais perigosos, ou setas mágicas (*virotes*, para os peruanos). Assim, o vegetalista deve cuidar de suas defesas. Uma das principais é a ***arkana*** (do quíchua *arkay*, que significa impedir, bloquear, fechar), geralmente concebida como sendo uma armadura criada a partir da fumaça do tabaco. Pode também tomar a forma de animais, pássaros, anjos brandindo espadas, soldados com armas de fogo e até aviões de guerra. Em seu auxílio, podem vir espíritos antropomórficos de plantas professoras, mestres curadores (xamãs indígenas ou mestiços), médicos ocidentais célebres, sábios de países distantes e até seres de outros planetas. Em alguns casos, durante as sessões, os xamãs são possuídos por espíritos que realizam as curas. Em outras ocasiões, os vegetalistas dialogam em voz alta com os espíritos.[21]

Além de tais auxílios das entidades espirituais, o vegetalista também recebe certas dádivas, entre elas as melodias mágicas, ou icaros, a baba *yachay* e os virotes. Este é o arsenal de sua arte, que lhe é entregue durante o período iniciático, quando está em isolamento e sob dieta especial.

Icaros. A associação do uso de alucinógenos com melodias ou cantos mágicos é comum em todas as Américas, desempenhando papel importantíssimo nas cerimônias em torno do cacto *peyote*, do cacto San Pedrito, do rapé *epena*, a erva Santa Rosa e o tabaco. Acredita-se que cada planta professora ensine ao vegetalista um canto ou uma melodia que represente a essência de seu poder e que pode ser usado por ele para curar e se proteger, assim como para atacar e fazer mal aos outros. Esses cantos, chamados icaros (do quíchua *yakaray*, que significa assoprar fumaça para curar), são usados em todas as atividades xamânicas, com ou sem substâncias psicoativas.

Servem para evocar o espírito de uma planta professora ou de um xamã morto, viajar por outros mundos, curar, caçar, pescar etc. Certos icaros servem para apurar ou modificar as

visões produzidas pelos enteógenos, podendo aumentar ou diminuir sua intensidade, alterar a percepção das cores, dirigir os conteúdos emotivos etc.

Assim, os icaros exercem uma função importante na estruturação das visões. Suas qualidades especiais só podem ser percebidas durante os rituais. As letras são freqüentemente poéticas e evocativas, e as melodias são reproduzidas através de cantos ou assobios, podendo conter esses dois elementos. Através dos icaros, diz-se que bons vegetalistas são até capazes de criar uma visão coletiva, percebida por todos os participantes da sessão, e a habilidade de produzir visões belas e marcantes é um dos fatores de distinção entre eles. Em alguns casos, isso pode levar a manifestação de rivalidades durante uma sessão, quando há vários vegetalistas presentes e alguns entre eles tentam controlar a qualidade das visões produzidas.

Luna afirma nunca ter ouvido duas pessoas cantarem exatamente o mesmo icaro e, de fato, quando vários mestres participam de uma cerimônia, freqüentemente cantam seus icaros ao mesmo tempo, produzindo um efeito muito sugestivo, que contribui para aprofundar o estado emocional dos presentes, afetando-lhes as visões.

Mesmo na ausência da *ayahuasca* ou outro psicoativo, os icaros podem produzir um estado de transe. Luna conta que um de seus informantes tomava *ayahuasca* somente uma vez por semana, mas realizava três ou quatro sessões de cura nesse período de tempo. Nessas ocasiões, ele entrava em transe simplesmente cantando o icaro e fumando um ou dois cigarros mapacho, feitos com um tipo de tabaco da região, muito usados pelos xamãs. Como ele não inalava grandes quantidades de fumaça, o transe não podia ser atribuído ao tabaco, e é provável que fosse auto-induzido através da concentração e do assobiar das melodias mágicas.

Icaros são considerados importantes meios de cura e proteção. Além de serem dotados de poderes curativos em si, servindo para tratar picadas de cobra, por exemplo, também são eficientes como armas no combate ao poder de um feiticeiro maléfico, que esteja provocando males a uma pessoa. Nesse caso, se o icaro do vegetalista curador não for mais forte que o do seu adversário, ele corre o risco de ser morto.

Na Amazônia, devido às condições sócio-econômicas, a vida emocional dos seus habitantes tende a ser muito instável, e é muito comum o rompimento de casais e a desagregação de famílias. Nessas situações, uma das principais funções do xamã é a de dar uma solução para conflitos afetivos. Para isso, recorre-se costumeiramente a banhos de ervas e a icaros específicos para suscitar o amor.

Portanto, o repertório de icaros de um vegetalista é um dos principais determinantes de seu poder e de sua posição na hierarquia de prestígio dos xamãs. Quanto mais dessas melodias mágicas ele possuir, maior o respeito que imporá aos outros.[22]

A baba e as setas mágicas. Os outros dois instrumentos básicos do xamã vegetalista, embora considerados de grande importância, receberão menor atenção neste relato, por serem traços culturais relegados ao esquecimento na tradição do culto do Santo Daime. Aqui limitar-nos-emos a dizer que todos os vegetalistas estudados por Luna afirmavam possuir em seu peito uma substância conhecida pelos nomes de *yachay*, *yausa* ou *mariri*, que seria uma espécie de baba ou gosma grossa, presenteada pelos espíritos. Ela funcionaria como um ímã capaz de extrair virotes e outros objetos mágicos usados por feiticeiros ou vegetalistas malignos para invadir o corpo das pessoas e fazer-lhes mal. Geralmente o vegetalista regurgita a baba e a utiliza para chupar certas partes do corpo de seus pacientes, onde estariam alojados os objetos causadores do mal. Após chupar, separa do seu *yachay* o objeto extraído e cospe-o em algum lugar fora da casa.

Os virotes, que além de agentes patogênicos são também dádivas dos espíritos, são descritos como uma espécie de gosma que os xamãs mal-intencionados mantêm suspensos em seu *yachay* e que podem atirar por suas bocas para atingir o corpo de suas vítimas. Então eles adquirem formas variadas, transformando-se em setas, ossos, espinhos, giletes, insetos etc.

O *yachay* e os virotes têm em comum a característica de voltarem a quem os desferiu. São seres vivos às ordens do vegetalista e podem ser colocados na categoria geral de espíritos auxiliares.[23]

Finalmente, cabe aqui levantar a questão da existência de vegetalistas benignos e malignos. Como geralmente acontece nos casos de magia, a distinção entre essas categorias é muito difícil. Os vegetalistas costumam dizer que, durante seu período de iniciação, os espíritos das plantas lhes apareceram oferecendo presentes de vários tipos: icaros com poderes variados, perfumes para poções de amor, *yachay*, virotes, cobras e outros animais de defesa e ataque etc. Cabe ao neófito escolher os presentes que vai aceitar. Diz-se que é mais fácil tornar-se um feiticeiro maléfico que um xamã curador, já que os espíritos primeiro oferecem grandes poderes e presentes que podem causar o mal. Se o iniciado for fraco e os aceitar, se tornará um feiticeiro. Só mais tarde os espíritos apresentam os presentes com os quais poderá realizar curas ou magias de amor.

Vale ressaltar que, quando a influência cristã é fraca, não existe uma distinção clara entre vegetalistas voltados para o bem ou para o mal. Nesse ponto, entra em jogo a personalidade e as decisões de cada indivíduo. A tentação de virar para o mal parece ser constante, pois, quanto maiores o poder e o conhecimento adquiridos, maiores são as possibilidades de usá-los incorretamente. Certos hábitos, como o costume de tomar bebidas alcoólicas, também podem levar para o mal. Assim, um vegetalista, mesmo que tenha praticado o bem durante muito tempo, pode terminar por se tornar um feiticeiro maligno.

Notas

1. Luna 1986:30.
2. Dobkin de Rios 1972:45.
3. Luna 1986:33.
4. Luna 1986:34.
5. Eliade 1982:105.
6. Luna 1986:43.
7. McKenna, Luna e Towers 1986:80.
8. Eliade 1982:43.
9. Luna 1986:160.
10. Luna 1986:52.
11. Maués 1990:205.

12. Análises químicas revelaram que a *Banisteriopsis caapi* contém os alcalóides de beta-carbolina: harmina, harmalina e tetrahidroharmina. A *Diploteys cabreana* e as *Psychotrias* contêm o alcalóide alucinógeno N-dimetiltriptamina (DMT). Esta substância, tomada sozinha e por via oral, é inativa, mesmo em altas doses, devido à atuação da monoamina oxidase (MAO). As análises mostram que, embora as beta-carbolinas encontradas nos preparos estejam em doses demasiadamente baixas para manifestarem suas propriedades alucinógenas, elas parecem desempenhar um papel na inibição da MAO, livrando assim o DMT de sua ação e permitindo-lhe manifestar suas propriedades psicotrópicas. Esse processo é explicado pelos usuários do chá, que entendem que o cipó (*Banisteriopsis*) dá a força e a folha (*Psychotria*) traz a luz. Estes entendimentos da forma de atuação do chá tornam-se mais complicados quando se leva em conta alguns relatos do efeito alucinógeno da *Banisteriopsis* quando usada pura na forma de chás, fumo ou até mascada. Além dos seus efeitos psicotrópicos, foi demonstrado que os componentes desse chá têm um grande leque de atuações eméticas, antimicrobianas e anti-helmínticas, o que os torna efetivos no combate a vermes ascáridos, assim como a protozoários como os tripanossomos e as amebas. Essa seria a explicação para o uso do chá como emético e purgante, na limpeza do organismo, contra todo tipo de impureza. Alega-se também que o chá é útil no combate à malária (Luna 1986:57-59).
13. Luna 1986:62-64.
14. McKenna, Luna e Towers 1986:78.
15. Monteiro da Silva 1983:23 e 41.
16. Luna 1986:73.
17. Galvão 1983:8.
18. Galvão 1983:4.
19. Galvão 1983:4 e 5.
20. Galvão 1983:6.
21. Luna 1986:94.
22. Luna 1986:97-109.
23. Luna 1986:110:113.

2 — Concepções caboclas de doença e o uso da *ayahuasca*

Em muitas partes do mundo, onde predominam concepções mágicas a respeito de saúde e doença, as questões que se colocam quando alguém adoece são diferentes das formuladas pela medicina ocidental. Enquanto esta procura entender *como* a doença ocorre, se desenvolve e se transmite, entre os adeptos do pensamento mágico, o que interessa é saber *por que* alguém foi acometido por determinado mal. Vale lembrar que, para mim, o termo doença abrange uma categoria ampla, incluindo não só problemas de ordem somática, mas também distúrbios psicológicos e dificuldades emocionais ou econômicas.

Operando dentro deste esquema, os vegetalistas elaboram suas concepções sobre as causas de doenças e suas possíveis formas de cura de um modo que parece ser bastante difundido por toda a Amazônia.[1] Os problemas com que se defrontam enquadram-se em duas grandes categorias:

1. ***Doenças naturais ou enviadas por Deus***. Males simples como resfriados, dor de garganta, problemas de pele etc., que podem ser tratados com remédios de farmácia, injeções (preferivelmente as dolorosas) etc.

2. ***Doenças mágicas***. Quando uma doença natural não pode ser resolvida pelos métodos da medicina oficial, suspeita-se que seja causada por razões sobrenaturais. A suspeita é reforçada se ocorrerem dores repentinas em partes específicas do corpo. Nesse caso. torna-se necessário consultar um vegetalista. Essas doenças mágicas podem ser provocadas por pessoas

mal-intencionadas, que atuam movidas por despeito e inveja, usando virotes mágicos ou roubando a alma de sua vítima, além de outras formas de bruxaria.

Outros agentes causadores podem ser as próprias entidades espirituais, já que seu mundo é percebido como repleto de perigos e basicamente hostil ao homem. Luna comenta, porém, que, devido a mudanças no meio ambiente e ao processo de urbanização, os males hoje em dia são mais comumente atribuídos a outros indivíduos, que agiriam diretamente ou recorreriam aos préstimos de um especialista em feitiçaria.

Quando consultado, uma das principais incumbências do vegetalista é determinar a causa do mal que aflige seu consulente; se é de origem natural ou mágica. Nesse último caso, deve primeiro buscar a sua razão, para depois elaborar uma estratégia de tratamento.

Para tanto, é costumeiro indagar ao paciente a respeito de seus sintomas e sua vida afetiva e financeira. Também é feito um exame do seu corpo, e sente-se o pulso. Às vezes, tal conduta é suficiente para que o vegetalista diagnostique o mal e receite um tratamento. Em outros casos, torna-se necessário recorrer à *ayahuasca*, que poderá ser tomada só pelo vegetalista, ou então por ele e seu paciente. Poderão então ocorrer visões vivamente coloridas e dotadas de um forte conteúdo emocional, onde são comuns as manifestações de figuras humanas ou de animais, conhecidas ou desconhecidas e, em alguns casos, até com a imagem do próprio sujeito da experiência. Há também relatos de autocospia, ou seja, uma viagem por dentro do corpo e uma inspeção de seu funcionamento. Poderão também ocorrer manifestações corporais das mais variadas, como tremedeiras, sentimento de frio, náusea, vômito,[2] diarréia e, em alguns casos, até o vivenciamento do processo de morrer.

Tais experiências e as interpretações feitas pelo vegetalista tendem a ter grande impacto, levando o doente a uma reflexão sobre sua vida como um todo e as várias tensões a que está exposto. A partir disso, muitas vezes é possível chegar a uma determinação de causa do mal. Pode-se atribuí-lo à influência maléfica de determinada pessoa, cuja identidade se manifestou nas visões. Nesse caso, o xamã vai travar uma batalha espiritual para reverter tal atuação, e a noção de que o feitiço pode

ser voltado contra o feiticeiro é mais um elemento tranqüilizador para o consulente, já que contribui para satisfazer seu sentimento de justiça e de ordem cósmica.

Por outro lado, o estado de doença é geralmente concebido como sendo causado por uma condição de impureza do indivíduo, e a doença como uma *cochinada* (porcaria) que lhe tomou o organismo. Acredita-se que o acúmulo interno de impurezas se deva à desobediência das regras de dieta e conduta consideradas apropriadas. Entende-se assim a eficácia da *ayahuasca* e de outras plantas que são usadas nesses casos, onde suas propriedades eméticas/catárticas produzem sensações de limpeza e alívio.

Os tratamentos receitados pelos vegetalistas são conhecidos por sua força e pelos abalos temporários que produzem em seus pacientes. Por essa razão, os consulentes costumam ir às consultas acompanhados de alguém do seu círculo mais íntimo, que possa lhes dar segurança e ajudá-los a voltar para casa. Isso acaba contribuindo para que o trabalho do vegetalista muitas vezes assuma as características de uma terapia familiar.

Entre as opções de tratamento que se apresentam às massas pauperizadas da região, os vegetalistas são dos mais prestigiados.[3] Isso é facilmente compreensível, já que os profissionais de saúde oficiais da região tendem a ser despreparados e indiferentes, quando não preconceituosos em relação a essa população. Por outro lado, os vegetalistas, além de estarem mais próximos desse público, em termos culturais e econômicos, oferecem um tratamento mais personalizado, capaz de produzir efeitos psíquicos de grande profundidade, através de métodos cujos pressupostos básicos são mais fáceis de compreender, uma vez que se fundamentam num corpo de crenças mais compartilhado pela população cabocla da região. São, portanto, mais acessíveis e, em muitos casos, percebidos como sendo mais eficazes que os médicos e seus auxiliares.

As sessões de ayahuasca

Não há uma única maneira considerada correta para a organização de sessões de *ayahuasca*, embora sempre seja mantido

um clima de encantamento, próprio ao manuseio de substâncias sagradas e à preparação do espírito para experiências transcendentais.

As sessões podem acontecer tanto em localizações urbanas quanto em áreas da floresta de acesso relativamente fácil para os habitantes da cidade. Nas áreas urbanas, elas geralmente acontecem dentro de uma casa, onde é mais fácil se isolar dos sons externos, aos quais o indivíduo que toma a bebida fica extremamente sensível. É também necessário manter um mínimo de discrição em relação à vizinhança e às autoridades, uma vez que, no Peru, embora seja permitido o uso da *ayahuasca*, há leis que proíbem a prática do curandeirismo. Essas sessões geralmente são presididas por vegetalistas profissionais ou semiprofissionais, que podem realizá-las várias vezes por semana ou até diariamente. São reunidos grupos de até vinte pessoas, que freqüentemente não se conhecem e nem são apresentadas durante a sessão.

Em alguns casos, esses mesmos vegetalistas podem resolver levar grupos menores para uma floresta próxima, realizando sessões ao ar livre, geralmente em noites sem lua. Nessas ocasiões, a sessão perde um pouco da rigidez ritualística, adquirindo um clima mais informal. Luna cita também diferenças entre as sessões realizadas por vegetalistas das cidades de Iquitos e Pucalpa e as das regiões menos urbanas, onde seriam menos freqüentes as referências cristãs. Mas ele mesmo adverte para o fato de isso ser uma generalização grosseira, lembrando a grande mobilidade dos vegetalistas e a extensa rede de contatos que une os praticantes urbanos aos moradores do campo e vice-versa. Chama também atenção para o fato de existir uma grande tolerância, e até curiosidade, a respeito das variações nos rituais presididos por diferentes vegetalistas.

Essas sessões, conhecidas como "trabalhos", não precisam ser dedicadas exclusivamente para a questão da cura. É comum vegetalistas se reunirem entre si de duas a quatro vezes por mês, para beberem *ayahuasca* juntos, aprenderem com suas visões e renovarem suas forças.

O ritual pode ser considerado como tendo seu início com o preparo da bebida. Em alguns casos, o *ayahuasquero* já a adquire pronta, mas geralmente ele procura organizar seu pre-

paro pessoalmente, a partir de plantas retiradas da floresta ou então cultivadas em pequenas áreas de terra de sua propriedade, conhecidas como "chacras". Luna relata um caso onde o vegetalista começa na alvorada do dia anterior ao do preparo, colhendo ramos do cipó com grande cerimônia. Depois de limpos e cortados em pedaços de trinta a quarenta centímetros são reunidos em feixes de trinta pedaços. Em seguida, são colocados em local sombreado e cobertos de folhas, para aumentar a proteção. Simultaneamente, são colhidas as folhas da chacrona (*Psychotria viridis*).[4]

A bebida é feita em um local reservado unicamente para esse fim e, no caso específico relatado, o processo é executado por uma mulher e seu irmão. O preparo começa às 6 horas, quando, com o auxílio de uma pedra ou de uma madeira dura, os pedaços de cipó são macetados. Camadas alternadas de folhas e de cipó são arrumadas numa grande panela de alumínio — as de barro são consideradas mais adequadas, mas as de alumínio são mais fáceis de adquirir e, portanto, mais usadas. A cada camada, o vegetalista assopra dentro da panela baforadas de fumaça de tabaco. Em seguida, são colocados de doze a quinze litros de água na panela, reduzidos por fervura a apenas um litro, que é transferido para outra panela. A operação é repetida sete vezes. O extrato coletado é fervido novamente, sendo reduzido a meio litro, e o produto final é um líquido espesso de cor terrosa.

A cerimônia, sessão, ou trabalho, começa por volta das 9 horas da noite, embora os participantes costumem chegar com várias horas de antecedência. Os participantes são:

a. pacientes que tomam ou não a bebida;
b. pessoas sadias em busca de "limpeza" ou de visões;
c. acompanhantes dos pacientes ou observadores curiosos que permanecem em seus lugares, participando pouco da sessão.

Todos os que vão tomar *ayahuasca* devem ter se abstido de ingerir álcool, condimentos, sal, doces, gordura e certas carnes pelo período mínimo de 24 horas que antecedem a sessão. A dieta deve ser mantida por mais 24 horas após o término da sessão.

A sessão é dirigida pelo vegetalista, que pode ser ajudado pela sua mulher. Durante algumas horas, ele fala sobre inúme-

ros assuntos, profanos e espirituais, conta histórias, algumas até de natureza picaresca, pergunta a respeito de familiares ou amigos dos presentes etc. Esta conversa é considerada importante para preparar os presentes para as experiências que estão por vir.

Quando o xamã *ayahuasquero* considera que é chegada a hora de começar, todos procuram uma forma confortável de se acomodar, sentando-se em sacos de pano, no chão, ou em bancos. Procura-se formar um círculo em torno do *ayahuasquero* como forma de proteção contra as forças maléficas que poderão se aproximar durante a sessão.

Numa das cerimônias descritas por Luna, o vegetalista tem à sua frente sua *schacapa*, uma espécie de maracá feito com folhas de uma certa gramínea, usado para acompanhar alguns icaros, e também chacoalhado sobre a cabeça ou em torno do corpo dos participantes para evocar visões ou livrá-los de doenças e espíritos malignos. Ao seu lado há uma garrafa de *ayahuasca*, uma outra com cristais de cânfora em álcool, vários cigarros de tabaco *mapacho*, para serem usados durante a cerimônia, um pequeno frasco de perfume para acalmar aqueles que se assustarem e, para os que sentirem náusea ou diarréia, papel e lanterna. Em certas ocasiões, há também fotografias ou papéis, com os nomes e endereços de pessoas ausentes, para quem pretende invocar ajuda. O vegetalista, assim como os demais participantes, não usa nenhum tipo de roupa especial. Em alguns casos, podem estar presentes elementos nitidamente cristãos, como a cruz e imagens de santos.

A cerimônia começa com uma série de orações. Uma delas, muito usada nessas ocasiões, começa por invocar "Cristo, o Pai Celestial, Criador do Céu e da Terra", pedindo permissão para usar a planta e proteção contra maus espíritos que queiram penetrar no círculo. A oração termina da seguinte forma:

> "Pai, neste Vosso círculo não há ciúme, vingança, bruxaria, nada de mau. Tudo está de acordo com as Vossas leis. Nós curamos os doentes como melhor podemos. Obedecemos ao Vosso comando, Pai".

Várias outras orações podem ser rezadas, incluindo o Credo católico e invocações à Virgem. É também muito usado o livro

La Santa Cruz de Caravaca — Tesoro de Oraciones. Esta coletânea é conhecida em toda a América Latina e Espanha. Muito associada a rituais de magia, foi publicada inicialmente em Valência, Espanha, no século XIX. Contém uma série de orações em torno da cruz de Caravaca, uma cruz dupla, relacionada em certas lendas à visita realizada por Santa Helena à Terra Santa, no ano de 326. Outros relatos falam de sua atuação milagrosa na conversão de um líder muçulmano durante a ocupação moura da Espanha.

O *ayahuasquero* pega então a garrafa com a bebida, assopra fumaça de tabaco sobre ela e invoca o espírito da *ayahuasca*, pedindo que envie determinadas visões aos participantes. Ele pode pedir que alguém veja seu futuro, quem é o responsável por uma doença mágica, ou ainda que lhe apareça um pássaro como o beija-flor, por exemplo, ou que lhe seja mostrada uma visão subterrânea das raízes das árvores, para que um paciente veja como elas absorvem alimentos e força da terra.[5]

A bebida é servida em uma pequena cabaça. Nem todos os presentes bebem, e alguns, como as mulheres e os que estão tomando pela primeira vez, recebem menos. Antes de beber, os participantes assopram um pouco de fumaça sobre a cabaça e fazem uma rápida oração. Uma vez que todos tenham sido servidos, o vegetalista toma sua dose e manda que se apaguem as luzes, com exceção de uma, no altar, por exemplo.

Faz-se silêncio por um período de vinte a trinta minutos, até que o vegetalista, sentindo a chegada da *mareación* (denominação do efeito da bebida; em castelhano, tontura, náusea), começa a tocar maracá e a assobiar ou cantar icaros para aumentar os efeitos. De quando em quando, ele se dirige a alguns dos participantes, perguntando se estão *mareados*, ou para assoprar fumaça de tabaco sobre seus corpos. Aqueles que estão doentes recebem atenção específica, e o xamã eventualmente chupa certas partes de seus corpos, apresentando depois um espinho ou outro objeto maléfico que estaria alojado no corpo do paciente, causando o problema. Os outros participantes permanecem em silêncio, absortos em suas visões. De vez em quando alguém poderá se retirar momentaneamente para vomitar ou defecar.

O efeito da bebida parece vir em ondas. A cada quarenta, sessenta minutos pode ocorrer um intervalo, quando cessam os icaros e os participantes fazem comentários e até piadas sobre as visões. Após um espaço de tempo, os efeitos retornam e os participantes se calam. Se houver outros vegetalistas presentes, eles estarão tocando seus maracás e cantando seus icaros a qualquer momento, sem nenhum tipo de coordenação. As letras das canções também podem ser em línguas diferentes: castelhano ou aimará, sendo o quíchua muito utilizado nessas ocasiões.

Após quatro ou cinco horas, os efeitos da bebida começam a amainar. Mesmo que os participantes tenham começado a sessão como estranhos entre si, reina agora um sentimento caloroso de amizade. Aos poucos, vão começando conversas e comentários sobre a sessão. Ao final, alguns retornam para suas casas, enquanto outros ficam fumando e conversando até adormecerem.

Tomar *ayahuasca*, que também é conhecida como *la purga*, é concebido como uma maneira de "pôr para fora" as doenças, estados de espírito negativos e outras fontes de problemas e infortúnios. A confiança nas qualidades profiláticas que lhe são atribuídas, aliada à experiência do seu efeito emético e catártico, sem dúvida contribui muito para a criação de uma sensação de "limpeza" e o clima de alegria e descontração que reina entre os participantes após a sessão.

Uma das maneiras de julgar o *ayahuasquero* é pela força da bebida que ele serve. Esta, além de produzir "limpeza" através do vômito e da diarréia, deve produzir visões nítidas e boas. Muitos participantes dessas sessões vão lá justamente à procura de visões: às vezes de parentes ou amigos que estão distantes, às vezes para descobrir o causador de um infortúnio. Freqüentemente são relatados casos de visões com forte conteúdo erótico: mulheres nuas, sereias etc. Mas a atividade sexual, antes, durante ou imediatamente depois da sessão é rigidamente proibida, alegando-se que, de outra forma, a bebida poderia causar grande mal à pessoa.

O bom *ayahuasquero* deve também ser capaz de controlar as visões dos outros participantes, fazendo com que cada um responda suas próprias questões e afastando as experiências mais desagradáveis. Para isso, ele conta com diversos recur-

sos, como o uso de diferentes tipos de *ayahuasca*, próprios para fins específicos, o uso de certos icaros de seu repertório, perfumes e som do maracá.

Para uma sessão de trabalho xamânico, considera-se necessário atingir um bom grau de concentração, que torna as visões mais claras. Um clima de harmonia entre os presentes também é considerado importante, e crê-se que, nesses casos, os icaros cantados por diversos participantes servem para reforçar as visões coletivas, "*juntando las mareaciones*". Assim, é buscando esse clima de harmonia, tranqüilidade e confiança que certos grupos de vegetalistas amigos se reúnem regularmente para renovar suas forças. Igualmente, considera-se perigoso tomar a bebida com estranhos, pois não se sabe qual será a sua atuação sob influência da *ayahuasca*.

Em suas visões, os *ayahuasqueros* procuram explorar áreas de difícil acesso durante o estado de vigília da consciência, assim como outros "mundos supra-sensíveis". Ao tomar a bebida, eles sentem que rompem barreiras físicas normais e conseguem acesso a outros níveis de realidade. A esse respeito, são constantes os relatos que lembram as experiências de outros tipos de xamãs em outras áreas do mundo e que falam de viagens e vôos a lugares distantes. Estas viagens podem se dar das mais variadas maneiras, seja assumindo a forma de animais, seja transportando-se por espíritos auxiliadores, por aviões ou até por seres extraterrestres em discos voadores. As experiências vividas durante esses momentos também são muito variadas. Alguns podem sentir que vão a mundos subterrâneos, povoados por monstros assustadores. Outros vão a metrópoles distantes, onde têm a prosaica experiência de andar de carro ou de elevador. Às vezes, essas experiências podem ser bastante assustadoras — pessoas são atacadas ou transformadas em animais, jibóias lhes entram pela boca etc. Nesses momentos, torna-se valiosa a ajuda de um mestre experiente, que lembre a importância de se manter a calma e de não se ter medo. Tais experiências desagradáveis podem ser atribuídas a faltas cometidas pelo indivíduo, como a quebra da dieta alimentar ou o rompimento dos tabus de sexo, por exemplo. Ou então são atribuídos a espíritos malignos ou ao descuido no preparo da bebida. Contra esse tipo de efeito, um dos infor-

mantes de Luna, por exemplo, disse ser importante colocar três ou quatro cigarros de tabaco entre as raízes do cipó, durante o plantio.

Além da *Bannisteriopsis* e da *Psychotria*, muitas outras plantas podem ser usadas no preparo da bebida. O número não tem limite, pois a *ayahuasca* é considerada um meio para a pesquisa das propriedades de novas plantas e substâncias, através das modificações que provocam na experiência e no conteúdo das visões.

Existem muitas plantas professoras e, segundo Luna, o tabaco pode, de certa forma, ser considerado até mais importante que a *ayahuasca*, pois ele atua como um mediador entre o vegetalista e os espíritos das plantas. Como diz um de seus informantes: "*Sin el tabaco no se puede usar ningún vegetal...*". O tabaco é tido como purificador do corpo e expulsa a doença. É também considerado a comida dos espíritos. O domínio do uso do tabaco, fumado, ingerido ou inalado pelas narinas é um aspecto da iniciação xamânica de todos os seus informantes. O tabaco está sempre presente nas sessões de *ayahuasca* realizadas pelos mestiços peruanos.[6]

A sensação de compreender as causas de doenças ou outros problemas que afligem os indivíduos pode ser um poderoso auxiliar no alívio de tensões, permitindo em muitos casos que o organismo encontre por si próprio o caminho do restabelecimento. Como já vimos, o tratamento dado pelo vegetalista é geralmente mais cuidadoso e atencioso para com a personalidade do paciente do que aquele ao qual as populações pobres têm acesso junto aos praticantes da medicina oficial. Compreende-se assim que muitos recorram a esses curandeiros, buscando tratamento para seus males. Entre estes, um dos mais comuns é o alcoolismo, um dos grandes problemas sociais da Amazônia.

Para ser eficaz, o vegetalista deve ser capaz de transmitir uma aura de onipotência, convencendo seus pacientes de que ele realmente é capaz de freqüentar mundos aos quais poucos têm acesso. E lá, enfrentar e derrotar os ferozes seres malignos, responsáveis por suas mazelas. Para criar e manter essa aura, o vegetalista costuma relatar suas façanhas, não poupando autoelogios. Em certos casos, o próprio sucesso econômico e polí-

tico pode ser invocado como reflexo do poder xamânico. Dobkin de Rios relata casos de curandeiros bastante ricos e poderosos. Cita, por exemplo, um famoso curandeiro de Pucalpa, preso pela prática ilegal de medicina, que teve de ser solto pelas autoridades devido às manifestações políticas que se seguiram à sua prisão.[7]

O vegetalista freqüentemente pode tornar-se um importante árbitro moral da sociedade ao atribuir a causa de certos malefícios a condutas inadequadas e ao promover a noção de que certas pessoas são capazes de causar o mal, sendo, portanto, merecedoras de castigos. Estes podem acontecer através de atos de contrafeitiçaria ou de outras formas mais diretas de ação.

Uma das constatações que sobressai desses relatos é que, embora mantenha suas raízes nas tradições indígenas, o vegetalismo caboclo da Amazônia é dotado de grande dinamismo e plasticidade, adaptando-se às novas condições criadas pela urbanização e à paulatina destruição das culturas indígenas.

Apesar de os velhos xamãs deixarem poucos sucessores dotados do mesmo grau de conhecimento a respeito de plantas e da cosmologia do povo da floresta, o uso da *ayahuasca* persiste. Surgem novos tipos de xamãs, menos individualistas em suas práticas e mais voltados para os aspectos coletivos da experiência xamânica. Luna e Dobkin de Rios fazem rápidas referências a uma nova geração de *ayahuasqueros* em cujos trabalhos os icaros deixam de ser cantados por um só indivíduo, sendo entoados em coro por todos os participantes — o que é uma prática da seita do Santo Daime.

O declínio do saber amazônico tradicional é compensado pela aquisição de novos elementos tomados de tradições européias, africanas e até orientais. Hoje proliferam, entre os xamãs amazônicos, o rosa-crucianismo, o gnosticismo, o espiritismo, o umbandismo etc. No lugar dos solitários curandeiros, surgem instituições organizadas hierarquicamente na forma de seitas. E as antigas noções espiritualistas a respeito da natureza convivem com um ecologismo vanguardeiro.

Notas

1. Essas concepções guardam, por exemplo, numerosas similaridades com os esquemas estudados por Maués (1990) numa região próxima ao estuário do Amazonas.

2. O médico americano Andrew Weil afirma que o reflexo que produz o ato de vomitar se origina no setor do cérebro chamado de medula oblongata, cujas mensagens são transmitidas ao canal alimentar através do nervo vago — um dos principais componentes do sistema nervoso parassimpático. Durante o ato de vomitar ocorrem descargas de grande potência no nervo vago, produzindo diversos outros efeitos fisiológicos, além da expulsão dos conteúdos do estômago. Weil especula que, dessa forma, o vômito pode trazer à consciência diversos processos inconscientes e talvez possa servir para estender a influência do córtex até o centro da área inconsciente do cérebro, a medula. Weil considera que a ação de vomitar pode mudar dramaticamente as experiências conscientes do indivíduo de três maneiras:
a. expulsando do corpo matéria indesejada;
b. expulsando sensações desagradáveis, como dores de cabeça e enjôos;
c. após o uso de psicoativos, expulsando emoções indesejadas resultantes da ansiedade e da resistência a se deixar levar pelos efeitos da substância.
A concentração dessas resistências e ansiedades sob o aspecto de sensações físicas no estômago e a sua expulsão através do vômito serve como importante forma de alívio dessas emoções desagradáveis (Weil 1980:8-13). Entende-se dessa forma a concepção positiva que os usuários da *ayahuasca* têm a respeito do vômito, que é visto como forma de "limpeza" e pode até ser estimulado.

3. Dobkin de Rios 1972:67.
4. Luna 1986:144.
5. Luna 1986:147.
6. Luna 1986:159.
7. Dobkin de Rios 1972:135.

3 — O desenvolvimento do culto do Santo Daime

Origens

A selva tropical sul-americana ocupa uma área de 6,5 milhões de quilômetros quadrados, onde predominam planícies e a maior parte da bacia amazônica, estendendo-se em direção ao norte das Guianas até a foz do Orenoco. Apesar dessa extensão, a região constitui uma unidade extraordinariamente homogênea, devido a sua história geológica, ao clima uniforme e à posição equatorial. No seu livro sobre a adaptação do homem à ecologia amazônica, a antropóloga Betty Meggers comenta que uma das características mais surpreendentes da vida na Amazônia de hoje é a ausência de diferenciação regional. Segundo ela constata, ao longo de todos os rios principais e de alguns tributários menores, o povo come a mesma comida, veste roupas semelhantes, vive no mesmo tipo de casa e participa das mesmas crenças e aspirações.[1]

Muitos outros estudiosos têm feito afirmações semelhantes e, no tocante à uniformidade dos costumes e das crenças dos caboclos amazônicos de hoje, o antropólogo brasileiro Eduardo Galvão os atribui à atuação dos missionários e colonos que, a partir do século XVII, impuseram o catolicismo através do desmembramento das sociedades indígenas e sua incorporação às aldeias missionárias. Apesar de os índios darem seu próprio cunho a esses novos padrões e concepções, predominaram as instituições católicas — em parte porque nas culturas

nativas não se desenvolvera um ritual complexo, capaz de barrar as novas práticas. Subsistiram as crenças mais diretamente ligadas ao meio ambiente, que não tinham substituto ou equivalente no cristianismo. Além disso, a difusão de uma "língua geral", variante do tupi-guarani, contribuiu também para nivelar diferentes formas de expressão. Isso, segundo Galvão, levou a uma tendência de se atribuir importância talvez exagerada à contribuição indígena na cultura cabocla, numa região também exposta a outras fortes influências.[2]

O antropólogo Clodomir Monteiro da Silva, discutindo mais especificamente a Amazônia ocidental, chama atenção para momentos de efervescência social ocorridos durante os fluxos migratórios inter e intra-regionais. Inicialmente, o povoamento da região se dava com a chegada em massa de flagelados e retirantes que vinham ocupar os seringais, até que a depressão econômica dos anos 20 e 30 estancou o fluxo. A perda de importância da borracha amazônica, diante da ascensão dos seringais cultivados na Malásia, provocou uma queda substancial da população na área. Um novo fluxo migratório para a Amazônia começou a partir de 1940, quando a Segunda Guerra recuperou a importância mundial da borracha amazônica.

Mas as mudanças sócio-econômicas também desencadearam um acelerado processo de urbanização, iniciado por aqueles que haviam conseguido capitalizar recursos e que procuravam as capitais em busca de uma vida mais confortável. Foram seguidos pela massa rural de caboclos e de antigos migrantes nordestinos dos anos 40 e seus descendentes que, vendo frustradas as ambições de melhoria de vida, passaram a inchar as pequenas e médias cidades do interior. Após um estágio mais ou menos curto, constatavam que lá tampouco encontrariam as condições desejadas e direcionavam seu êxodo para as cidades grandes, principalmente as capitais. Nas últimas décadas, esse processo de urbanização se acelerou, agravando a situação das cidades, que passam por um processo de inchaço populacional e favelização.

O regime militar instaurado em 1964 adotou entre suas metas prioritárias a "integração do território nacional" e a inserção plena da Amazônia brasileira na economia mundial. As

mudanças sócio-econômicas decorrentes dessa decisão apresentam como reverso da medalha a desorganização das populações primitivas rústicas e a alteração da ordem urbana. Esse processo de substituição de antigas relações socioculturais deu margem a uma série de fenômenos característicos, entre os quais o desenvolvimento da utilização ritual da *ayahuasca* dentro do culto do Santo Daime, que vamos discutir aqui.

Mestre Irineu

Os adeptos do culto do Santo Daime costumam considerar 1930 como a data de fundação de sua doutrina. Nesse ano, após um período de iniciação, e depois de vários anos de contato com o uso da *ayahuasca* na região fronteiriça do Brasil, Peru e Bolívia, o cabo da Guarda Territorial Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, como viria a ser conhecido, deu por iniciados seus trabalhos espirituais em Rio Branco, capital do então território do Acre.

Descrito como negro, alto e forte, nasceu em 15 de dezembro de 1892, em São Vicente de Ferré, no Maranhão,[3] e morreu em 6 de julho de 1971, em Rio Branco. Em 1912 migrou para a Amazônia ocidental, junto com o fluxo de pessoas que vinham para a região atraídas pela quimera do ganho fácil com a extração do látex.

Fixou-se inicialmente em Xapuri, onde residiu durante dois anos, passando depois três anos de trabalho nos seringais de Brasiléia e outro tanto em Sena Madureira. Nessa época, trabalhou também como funcionário da Comissão de Limites, criada pelo governo federal para serviços de delimitação da fronteira do Acre com a Bolívia e o Peru.

Nos anos em que passou trabalhando na floresta amazônica, aprofundou seu conhecimento a respeito da população cabocla local e da sua cultura. Travou contato com os grupos Caxinawá brasileiros e peruanos, que, na época, já estavam em acelerado processo de assimilação dos valores das culturas hegemônicas desses países.[4]

Durante algum tempo, teve como companheiros os irmãos Antonio e André Costa, também negros e conterrâneos seus

de São Vicente de Ferré. Com eles, conheceu o uso da *ayahuasca* na região de Cobija, na Bolívia. Relatos colhidos por Monteiro da Silva e pelo antropólogo Fernando de la Roque Couto indicam que um certo *ayahuasquero* peruano, conhecido como Dom Crescêncio Pizango, cujos conhecimentos eram atribuídos a um rei inca de nome Huascar, foi quem inicialmente convidou Antonio Costa a tomar a bebida. Este, por sua vez, a apresentou a Raimundo Irineu Serra.[5]

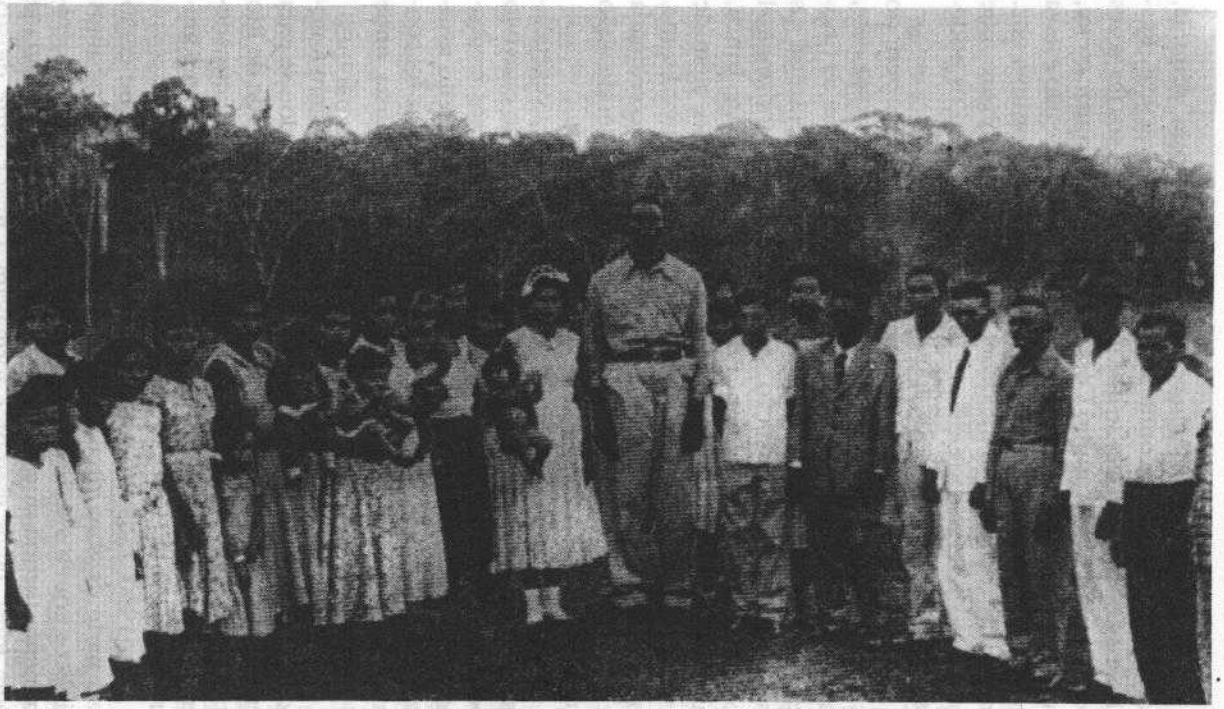
Embora os detalhes disponíveis sejam parcos, há indicações de que, a partir de tais experiências, os irmãos Costa abriram um centro, na década de 20, chamado Círculo de Regeneração e Fé (CRF), instalado na cidade de Brasiléia, no Acre. Do grupo participava também Raimundo Irineu Serra.

A organização do centro, considerado hoje precursor do Daime, obedecia a uma hierarquia de modelo militar, indo de "soldado" a "marechal" e, durante certa época, parece ter havido uma disputa entre Antonio Costa e Raimundo Irineu Serra pelo seu comando efetivo.

Os relatos sobre esse período são poucos e adquirem um certo tom de mito fundador. Isso poderia comprometer sua confiabilidade, não fosse o fato de esses relatos se adequarem bastante bem às tradições costumeiramente associadas ao uso da bebida. Mestre Irineu parece ter se submetido ao processo tradicional de iniciação e desenvolvimento xamânico já descritos para *ayahuasqueros* e vegetalistas da Amazônia.

Suas primeiras experiências teriam incluído a visão de lugares distantes, como o seu Maranhão natal, Belém do Pará e outros locais. Mas a principal seria a aparição repetida de uma entidade feminina, chamada Clara, e que veio a ser identificada com Nossa Senhora da Conceição, ou com a Rainha da Floresta. Durante essas aparições, ela lhe teria dado instruções a respeito de uma dieta que deveria seguir, preparando-se para o recebimento de uma missão especial e tornar-se um grande curador.

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



Mestre Irineu, no centro da foto, ladeado por seguidores.

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

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

Portanto, vemos que Mestre Irineu, como outros vegetalistas da região, após passar uma temporada afastado do convívio social e seguindo uma dieta restrita, recebeu valiosos ensinamentos diretamente da planta professora, ou do espírito associado a ela. Também o tratamento de "Mestre" que lhe foi conferido parece apontar a sua filiação à tradição vegetalista, onde os mais graduados são chamados desta forma.

Após um período de participação ativa e disputas com Antonio Costa pela liderança do CRF, Mestre Irineu mudou-se para Sena Madureira, transferindo-se em 1920 para a cidade de Rio Branco, no Acre, onde ingressou na Guarda Florestal. Permaneceu nessa corporação até 1932, quando deu baixa com a graduação de cabo.

Em 1930, radicado no bairro de Vila Ivonete, que então fazia parte da zona rural de Rio Branco, iniciou os trabalhos públicos com a *ayahuasca*, que veio a chamar de Daime. Inicialmente tornou-se conhecido entre a pequena comunidade negra local, cujos membros formavam a maior parte de sua clientela. Com o passar dos anos, sua doutrina foi se consoli-

dando, e as sessões começaram a ser freqüentadas por pessoas de outras raças, até seus poderes de cura tornarem-se tão conhecidos em toda a região que as próprias autoridades tiveram despertada a sua atenção.

Nessa época estava em vigência uma política oficial de repressão à feitiçaria, baseada no decreto de 11 de outubro de 1890, que introduzira no Código Penal os artigos 156, 157 e 158, referentes à prática ilegal da medicina, da magia e que proibia o curandeirismo e o uso de "substâncias venenosas". Todos esses artigos poderiam ser usados contra Mestre Irineu e, de fato, foram. Mas a perseguição movida contra terreiros e outros centros não era homogênea, e certas casas conseguiam a proteção das elites locais: suas atividades eram alçadas ao *status* de religião, ficando fora do alcance da polícia.[6]

A antropóloga Yvonne Maggie, estudiosa das perseguições oficiais ao espiritismo, trabalhando com material do Rio de Janeiro, que, segundo ela permite formular generalizações, procura demonstrar como os mecanismos reguladores criados pelo Estado, em vez de extirpar a crença, foram fundamentais para a constituição das formas atuais, incentivando certas características e desencorajando outras. Assim, mais do que liquidar a prática da magia em geral, o que se buscava era identificar feiticeiros, autores de magia maléfica.[7]

Assim, conservando-se dentro de certos parâmetros e enfatizando seu "compromisso com o Bem", esses terreiros chegavam a estabelecer proveitosas relações com membros das elites políticas e intelectuais. Estes, por sua vez, usavam suas ligações com essas casas para variados fins. Alguns recorriam a serviços de magia propriamente dita, outros procuravam usufruir um pouco do prestígio que elas tinham junto à massa de eleitores.

Mestre Irineu também contava com esse tipo de amizade e tinha o apoio de personagens influentes na política local: um certo coronel Fontanelle de Castro e o governador do Acre, Guiomard dos Santos. Essas autoridades, segundo Couto, embora não tomassem Daime, gostavam de aparecer ao seu lado em épocas eleitorais.[8] O antropólogo paulistano Walter Dias Jr. especula que em função desse tipo de apoio, e da necessidade de conseguir respeitabilidade, Mestre Irineu teria buscado em sua nova doutrina dar maior importância aos elemen-

tos rituais "brancos" católicos ou do espiritismo esotérico, minimizando a questão da possessão, às vezes associada ao uso da *ayahuasca* na tradição dos curandeiros amazônicos.

Seguindo a mesma lógica de Dias, eu poderia também considerar essa a razão pela qual, na doutrina, não há resquício de antigas concepções e práticas xamanísticas e vegetalistas que permitam o uso da força mística de forma moralmente ambígua — como no ataque a inimigos ou na fabricação de filtros de amor, por exemplo.

Com a influência do governador Guiomard dos Santos, Mestre Irineu obteve, na década de 40, a doação da Colônia Custódio de Freitas, situada na zona rural de Rio Branco, cujas terras foram divididas entre as famílias freqüentadoras do culto.

Nessa colônia, que passou a ser conhecida como Alto Santo, foi construída uma igreja-sede do culto, batizada de Centro de Iluminação Cristã Luz Universal — CICLU, com uma grande cruz de Caravaca em cimento, de cinco metros de altura. A fama do CICLU se espalhou e, em certos dias, até seiscentas pessoas vinham participar dos seus rituais.

As terras, divididas informalmente entre mais de quarenta famílias, eram exploradas em sistema de mutirão, muito comum na região, e possibilitavam uma produção agrícola suficiente para o sustento de todos.

Entre seus seguidores, Mestre Irineu desempenhava o papel do patriarca benevolente e, no dia-a-dia de sua comunidade, servia ora como advogado, ora como juiz, e até como delegado nas disputas que surgiam. Considerava a si próprio uma "árvore sombreira"; seu temperamento alegre e hospitaleiro atraía visitas de todos os lados e, em certas épocas, sua casa reunia diariamente de 25 a 30 visitantes. A todos acolhia de maneira afável e não discriminatória. Mesmo discordando de alguém, era cuidadoso na forma de expressar sua divergência, adotando um tom amigável e paternal.[9]

Dessa forma, conseguiu manter um espírito de cooperação e fraternidade entre seus seguidores durante os últimos anos de sua vida. Mas a importância do seu carisma pessoal tornou-se ainda mais evidente depois de sua morte, quando a comunidade passou a ser dividida por disputas envolvendo a liderança espiritual, a posse das glebas de terra e divergências pessoais entre seus membros.

As Santas Doutrinas

Conforme já relatei, após conhecer o uso da *ayahuasca* através de Antonio Costa, que por sua vez fora iniciado nessa prática pelo peruano Dom Crescêncio, Mestre Irineu passou a ter mirações, onde uma figura feminina identificada como a Rainha da Floresta ou Nossa Senhora da Conceição lhe fazia uma série de revelações. Foi assim que aprendeu a chamar a bebida de Daime, relacionando-a ao verbo dar e às invocações "Dai-me amor", "Dai-me luz" e "Dai-me força", que seriam características da doutrina que surgia. A Rainha da Floresta teria lhe dado também o título de "Chefe Império Juramidam", identificando-o com outras entidades espirituais incaicas, precursoras na utilização da *ayahuasca*, como o rei Huascar. Assim como a Rainha da Floresta se identificava com a lua, também outros astros, o sol e as estrelas seriam manifestações de seres divinos. O próprio Daime seria o sol ou Deus.

Conforme diz Vera Fróes, pesquisadora e líder de um núcleo daimista: "A missão do Mestre Irineu é a missão de Juramidam, entidade divina que representa Cristo, revelando os ensinamentos da doutrina através dos hinos, que correspondem à Bíblia Sagrada".[10]

Os hinos são versos musicados simples, considerados como "recebidos" por uma pessoa através de captação divina. Apesar de inicialmente receber chamadas, melodias sem letra que executava assobiando, depois de certo tempo Mestre Irineu começou a receber os hinos que iriam compor seu *Hinário do Cruzeiro*, considerado a formulação básica da doutrina do Santo Daime. Lá são descritas as mirações de Mestre Irineu, onde estariam presentes "seres divinos" da "corte celestial", englobando entidades cristãs, indígenas e africanas.

Não se conhecem relatos detalhados do desenvolvimento espiritual de Mestre Irineu nos anos que se seguiram às suas primeiras experiências com o Daime. Sabe-se que em 1931, já definitivamente afastado dos irmãos Costa, começou a realizar sessões de *ayahuasca* com algumas poucas pessoas. As principais atividades consistiam em concentrações e preleções onde transmitia as lições que o Daime lhe ensinara. Sabe-se que, interessado por diversos aspectos da busca espiritual, Mestre Iri-

neu era filiado ao Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, sediado em São Paulo, assim como à Ordem Rosa-cruz. A influência dessas duas organizações sobre o seu pensamento foi bastante pronunciada, e alguns dos princípios básicos da sua doutrina, como a ênfase nas qualidades de harmonia, amor, verdade e justiça são reflexos diretos dos ensinamentos do Comunhão do Pensamento.

Entre 1935 e 1940, a nova doutrina foi adquirindo traços mais característicos, e o *Hinário do Cruzeiro* ganhou corpo. Alguns de seus seguidores também receberam hinos, igualmente considerados expressões das Santas Doutrinas, na medida em que confirmavam os ensinamentos do mestre. São hinos de cura, disciplina, louvação e aconselhamento, freqüentemente voltados para o momento específico vivido pela comunidade ou por certos indivíduos. Formam um vasto corpo, difícil de sistematizar, mas onde se distingue a tendência a considerar o aspecto material da vida como secundário e ilusório, valorizando a vida espiritual e os princípios básicos de harmonia, amor, verdade e justiça. Tornam-se, assim, o substrato ético que norteia o dia-a-dia dos seguidores da doutrina.

O sistema se apóia também sobre a ideologia do parentesco, repetindo-se freqüentemente os termos referentes a pai, mãe, filho. O conjunto dos adeptos é visto como uma irmandade, e um parentesco simbólico é estendido aos elementos da natureza e a seres espirituais da floresta e das águas, assim como ao sol, à lua e às estrelas.

Nesses relacionamentos enfatiza-se também o princípio da dualidade manifestado pelos pares sol/lua, pai/mãe, Deus/Nossa Senhora, homem/mulher e o cipó jagube/folha chacrona (componentes da *ayahuasca*). Mais que a Trindade Cristã (embora esta não seja totalmente ignorada), esse dualismo serve como o eixo em torno do qual gravitam as principais idéias e ritos do culto do Santo Daime. Assim, considera-se que durante os trabalhos circula entre os participantes uma "energia" dotada de polaridade masculina e feminina, suscetível a alterações em sua força ou em seu fluxo, dependendo do estado de equilíbrio existente entre a parcela masculina e feminina do grupo presente. Coerente com essa visão, há uma tendência a estimular a adoção dos papéis de gênero tradicionais, enfa-

Cerimônia (hinário oficial) com a presença de Mestre Irineu

tizando-se a responsabilidade das mulheres por atividades como cozinhar, costurar, cuidar de crianças, enquanto cabe aos homens os trabalhos que exigem mais força física e grande parte das posições de maior poder de decisão e prestígio.

O mundo estaria sob a influência constante de espíritos, em diferentes estágios de evolução. Além de seu corpo ou "aparelho", todo ser humano é composto de um Eu Inferior e um Eu Superior. O primeiro seria relacionado à matéria e teria natureza transitória, sendo, porém, importante para o aperfeiçoamento da sua outra metade, seu duplo. O "trabalho no astral" consistiria em boa parte no desvendamento progressivo deste duplo e na descoberta da verdadeira identidade de cada um através das mirações. Assim, o duplo passa a ser a fonte de inspiração para a atuação do eu inferior no mundo da matéria. As doenças, consideradas como marca de transgressão da ordem divina, proporcionam, através da possibilidade de sua expiação, uma oportunidade para a reconquista do equilíbrio.[11]

Para os daimistas, o mundo dos espíritos é cheio de conflitos que extravasam para o plano físico, onde os espíritos precisam se materializar para estabelecer alianças. Há assim uma constante interação entre o mundo espiritual e o físico. Estes dois mundos, apesar de serem duas "dimensões" diferentes, seriam indivisíveis no cosmos e mutuamente dependentes.[12]

Os trabalhos no astral são concebidos como guerras ou batalhas contra a fraqueza, a impureza, a dúvida ou a doença. Os adeptos são os soldados ou os midam que, ao lado de Jura (Deus), formam o Império Juramidam, que dá força aos obedientes, humildes e limpos de coração. Assim, Juramidam significa tanto Deus quanto Deus e seus soldados, indicando uma noção ao mesmo tempo individualizada e coletiva da divindade.

Padrinho Sebastião

Organizações como esta, dependentes em grande parte da força carismática de um líder, tornam-se notoriamente instáveis em épocas de sucessão. Assim, como já se disse, após a morte de Mestre Irineu, ocorrida em 1971, surgiu uma série de disputas entre seus seguidores.

Inicialmente, o comando dos trabalhos passou para Leôncio Gomes, filho de um antigo colaborador de Mestre Irineu e tio de sua última esposa. Mas ele não conseguiu manter a união do grupo, o que ocasionou muitas defecções — a mais importante foi liderada por Sebastião Mota de Melo que, em 1974, se retirou acompanhado por mais de cem pessoas. A partir de então, embora mantendo fidelidade aos ensinamentos de Mestre Irineu, passou a realizar suas sessões em separado, incorporando aos poucos novos elementos ao culto.

Após a morte de Leôncio Gomes, ele foi substituído por Francisco Fernandez Filho (Teteu), que logo se desentendeu com a viúva de Mestre Irineu, dona Peregrina, que o expulsou da casa. Teteu, então, fundou um novo centro, a menos de um quilômetro da sede original, e passou a reivindicar para si o registro original do CICLU. Essa disputa continua até hoje. Em sua nova localização, Francisco Fernandez Filho foi sucedido por Luis Mendes, e o antigo centro fundado por Mestre Irineu, onde está seu túmulo, local de veneração de todos os daimistas, é agora comandado por Peregrina Gomes Serra.

Existe também em Porto Velho, Rondônia, outra igreja, autônoma, mas com relações de irmandade com o CICLU, que é o Centro Eclético de Correntes da Luz Universal (CECLU), fundada por volta de 1964 por Virgílio Nogueira do Amaral, e seguindo as linhas básicas da doutrina legada por Mestre Irineu (Nakamaki, s.d.:6).

Hoje, a vertente mais influente, e sobre a qual este livro se concentrará, é a comandada por Sebastião Mota de Melo até sua morte, em 20 de janeiro de 1990.

Este, atualmente conhecido como Padrinho Sebastião, nasceu no Amazonas, em 7 de outubro de 1920, num seringal às margens do rio Juruá. Desde cedo começou a ter visões e a ouvir vozes, e dizia que antes mesmo de morar no Acre já estivera lá em uma "viagem astral". Aprendeu a trabalhar em mesa de atuação espírita, sem *ayahuasca*, com um negro nascido em São Paulo, conhecido como Mestre Oswaldo. Nesses trabalhos, Padrinho Sebastião era incorporado por conhecidos guias da linha do espiritismo kardecista, como o médico José Bezerra de Menezes e o professor Antonio Jorge, atendendo doentes e realizando curas espirituais.

Em 1959 mudou-se com a família para uma área na periferia de Rio Branco, conhecida como Colônia 5000, onde já residiam parentes de sua mulher Rita Gregório. Durante vários anos continuou a fazer lá seus trabalhos de mesa espírita, e só veio a tomar Daime em 1965, quando procurou Mestre Irineu buscando curar uma doença de fígado. Sentindo-se restabelecido, passou a freqüentar o Alto Santo, recebendo hinos e vindo rapidamente a ocupar uma posição de destaque na comunidade.

Depois de algum tempo, foi autorizado por Mestre Irineu a produzir Daime na Colônia 5000, destinando metade da produção ao Alto Santo. O acordo foi cumprido até a morte de Mestre Irineu. A partir daí, Leôncio Gomes, com quem disputava a liderança do centro, colocou em questão a continuidade da autorização.

Em 1974, por ocasião de uma das esporádicas investidas policiais contra o culto, Padrinho Sebastião, para demonstrar seu apego à ordem, propôs fazer um trabalho para as autoridades que incluiria o hasteamento solene da bandeira brasileira. Leôncio Gomes não concordou com a idéia, dizendo que se ele queria introduzir modificações no ritual que fosse levantar bandeira em sua própria casa. Esse atrito foi o estopim para a separação definitiva. Segundo relatos, Padrinho Sebastião retirou-se, acompanhado de sua numerosa família e de significativa parcela dos adeptos do Alto Santo, realizando a partir daí sessões independentes na Colônia 5000.

Nesse mesmo ano, a organização comunitária da Colônia foi intensificada, e o antigo sistema tradicional de mutirões foi substituído por trabalho de cultivo totalmente coletivizado. O novo centro começou a atrair não só os colonos da vizinhança, como também membros da classe média de Rio Branco e jovens vindos de diversas partes do Brasil e do exterior.

Marcando sua posição autônoma perante o Alto Santo, mas mantendo-se fiel às antigas tradições dos vegetalistas *ayahuasqueros*, Padrinho Sebastião incorporou aos seus trabalhos por diversas vezes o uso de outras plantas professoras. Enfatizava, porém, a necessidade de usá-las de forma correta, para obter acesso aos segredos do astral, e nunca como mera diversão profana. Destes outros enteógenos, aquele cujo uso melhor se firmou foi a *Cannabis*, conhecida ritualmente como Santa

Padrinho Sebastião e Padrinho Wilson Carneiro

Maria, e que corresponde no plano simbólico-espiritual daimista à Virgem Mãe, a energia feminina que faz contraponto ao Daime, o Pai, a energia masculina.

Durante algum tempo, a Santa Maria foi usada em trabalhos de concentração, com um ritual específico voltado para a realização de curas. Paralelamente a esse uso religioso, estigmatizava-se a "maconha", que era considerada como uso inadequado e abusivo de uma planta sagrada. Apesar desse cuidado, a Colônia 5000 foi invadida em outubro de 1981 pela Polícia Federal, que destruiu os Jardins de Santa Maria, como eram chamadas as plantações sagradas de *Cannabis*, e indiciou algumas lideranças da Colônia, incluindo Padrinho Sebastião. Iniciou-se assim uma série de medidas persecutórias contra todos os centros usuários de *ayahuasca*, mesmo aqueles que não aprovavam o uso de *Cannabis*. A perseguição culminou com a proibição explícita do uso da *ayahuasca*, colocada durante algum tempo na lista das substâncias proscritas. Frente a essa reação, a Colônia 5000 optou por suspender o uso da Santa Maria em seus rituais, instando seus seguidores a fazerem o mesmo.

Durante os últimos anos da década de 70, a Colônia 5000 passou por um processo de crescimento acelerado, atraindo novos membros e simpatizantes de todas as classes sociais, vindos de diversas áreas do Brasil e do exterior. Pelo final da década, a área começava a se mostrar pequena para abrigar os cerca de trezentos a quatrocentos moradores. O desmatamento intensivo da região próxima de Rio Branco começava a manifestar conseqüências nefastas, como alterações no clima e pragas na agricultura. Isto se somou à falta de recursos financeiros necessários para mecanizar a agricultura, levando a uma queda da produtividade. Padrinho Sebastião começou a falar em mudar a comunidade para um local mais afastado da cidade e, em 1980, com a anuência do Instituto de Colonização e Reforma Agrária — Incra, começou o assentamento de uma gleba de terras consideradas devolutas no município de Boca do Acre (Amazonas). Durante dois anos, a comunidade trabalhou implantando um seringal, denominado Rio do Ouro, que em maio de 1982 já ocupava uma área de aproximadamente 13 mil hectares, com 22 colocações de seringa, 12,5 mil seringueiras exploradas, 215 pessoas assentadas e uma produção anual entre 10 e 15 toneladas de borracha.[13]

Nessa época, porém, as terras passaram a ser contestadas por uma empresa do Sul do país, que se dizia dona da área. Paralelamente, Padrinho Sebastião começou a anunciar que aquele ainda não era o local determinado pelo astral para a comunidade construir sua Nova Jerusalém.

Assim, em janeiro de 1983, a comunidade mudou-se para nova área indicada pelo Incra, localizada às margens do igarapé do Mapiá, afluente do rio Purus, no município de Pauini, Amazonas. Mais uma vez, dispondo apenas de sua força de trabalho, sem contar com nenhum tipo de ajuda financeira, a comunidade empenhou-se na aventura de colonizar um trecho da floresta amazônica, isolada da civilização, com a qual ainda hoje só pode se comunicar após dois dias de viagem de canoa.

Apesar de apoiada pelo Incra, a colonização dessa nova área, batizada de Céu do Mapiá, foge dos esquemas costumeiros de assentamentos previstos por aquele órgão, uma vez que o grupo funcionava de forma totalmente comunitarista, enquanto o Instituto costuma considerar seus lotes como arrendados a indivíduos específicos.

Essas atividades dos daimistas têm muitos traços em comum com os chamados movimentos messiânicos, "em que a reorganização de uma sociedade, ou a produção de uma nova sociedade, se dá no encontro e na ação conjunta de um grupo social e de um personagem de tipo carismático".[14] Tanto Monteiro da Silva quanto Fróes atribuem características messiânicas a esses movimentos daimistas, devido à sua composição, à estrutura de sua liderança e à sua tentativa de dar uma resposta de cunho religioso aos problemas de privação e anomia social. Reforçando esse argumento, o próprio Padrinho Sebastião e seu filho Alfredo anunciavam Mestre Irineu como o novo Messias que, sob o nome de Jura ou Juramidam, trouxera o Terceiro Testamento. Ele teria como tarefa construir o verdadeiro reino de Deus, a Nova Jerusalém na floresta, a única a sobreviver ao "tombo que está preparado aí para o mundo, através de fogo, através de estiolação atômica, através de poluição".[15] Embora inicialmente nem todos seus seguidores fossem morar no Mapiá, chegaria a hora, às vésperas do grande "balanço", em que todos seriam convocados a se mudar para lá, única área onde estariam a salvo.

Couto discorda dessa análise, dizendo não encontrar nessa movimentação de pessoas a existência de um contexto de "exaltação social" de *deprivation* e de destruição da família, geralmente tomados como característicos de movimentos messiânicos.[16] Esse antropólogo certamente tem razão ao chamar atenção para o valor da família e a sua importância na organização da transferência da comunidade em direção à floresta. Pois, embora se crie um relacionamento familiar mítico entre os membros das várias vertentes do culto, que Couto chega a denominar Família Juramidam, as relações entre os membros das famílias de sangue mantêm-se dentro dos padrões tradicionalmente preconizados na sociedade envolvente. Mesmo no caso de indivíduos cujos familiares não participem da seita, não há a exigência de uma adesão total ao novo culto e nem uma radicalização extrema com relação às suas famílias de origem ou outras pessoas que não façam parte da irmandade. Em todos os casos, costuma-se preconizar a harmonia das relações.

Conforme já se disse, existe uma tendência a reforçar os papéis de gênero tradicionais, cujas diferenças são sacramentadas no ritual. Às mulheres cabe, por exemplo, o cuidado com as folhas da *Psychotria viridis*; os homens ficam com a coleta, a limpeza e a macetação do cipó, assim como o preparo, o armazenamento e a distribuição da bebida. São também mantidos tabus tradicionais, que prevêem a exclusão de mulheres menstruadas de certas fases dos rituais de feitio, assim como a valorização da virgindade, que se expressa nas diferentes indumentárias e diferentes espaços atribuídos às "mulheres casadas" e às "moças".

Mas assim como ocorre entre a população em geral, o esquema tradicional nem sempre é seguido rigidamente, conhecendo-se mesmo vários casos de bigamia e de relacionamento homossexual entre os adeptos. Especialmente entre aqueles provenientes da classe média urbana, é comum o questionamento de normas tidas como "machistas", e alguns centros são comandados por mulheres.

Conforme a antropóloga Alba Zaluar já observara entre os camponeses praticantes do "catolicismo popular", a segregação de papéis cria também afastamentos dentro da família, permitindo que seus componentes estabeleçam laços de solida-

riedade com pessoas do mesmo sexo pertencentes a outros grupos.[17] É marcante, entre os adeptos do culto, a existência de um "mundo das mulheres", sendo costumeira a separação entre os sexos mesmo na vida profana. Embora o comandante ou padrinho do centro tenha autoridade sobre o grupo como um todo, existe sempre uma madrinha, considerada responsável pela ala feminina.

Os mochileiros e as novas igrejas

Na década de 70, através de uma repressão brutal, o sistema ditatorial vigente no Brasil conseguiu derrotar os movimentos armados e todo tipo de resistência política organizada. Por outro lado, com um certo atraso, chegava ao país a ideologia de paz e amor, promulgada pelo movimento hippie norte-americano e europeu. Nessas regiões mais desenvolvidas, essa ideologia vicejava como contestação aos valores de uma sociedade que esbanjava recursos no consumo de futilidades, mas se via incapaz de evitar os horrores e a estupidez de uma guerra do Vietnã ou a miséria e a marginalização de certos grupos minoritários em seu próprio meio.

Tornava-se então comum a noção de que não havia possibilidade de ocorrer uma transformação social que não fosse precedida de uma revolução interna dos indivíduos. Surgia assim um grande interesse por meios ou técnicas que ajudassem a realização desse tipo de mudança interior, que liberasse os indivíduos de concepções de vida demasiadamente materialistas ou racionalistas. Buscavam-se valores alternativos em culturas concebidas como menos "burguesas", surgindo um interesse por filosofias e práticas religiosas orientais, afro-brasileiras e indígenas.

O uso de certas substâncias psicoativas como a *Cannabis*, o LSD e certos cogumelos apresentava-se também para muitas pessoas como um caminho possível para o desenvolvimento da espiritualidade. Como não se conhecia, entre nós, nenhuma tradição que pudesse fornecer parâmetros para garantir a segurança e eficácia dessa via, o consumo dessas substâncias logo perdeu a seriedade de busca espiritual, tendendo a tornar-se um mero escapismo hedonista.

Algumas pessoas, em sua recusa aos ideais de ascensão social, deixavam estudos ou empregos, procurando implantar comunidades rurais baseadas na agricultura de subsistência e no trabalho artesanal ou artístico. Outras, aproveitando-se dos resultados da política oficial de integração do território brasileiro através da construção de rodovias, punham o pé na estrada em busca da utopia de uma vida de paz e amor, de preferência próxima da natureza.

Nessa época, grandes contingentes de jovens da classe média, provenientes principalmente do próspero Sudoeste do Brasil, partiam regularmente para as regiões andinas, tendo como meta quase invariável as ruínas incaicas de Machu Picchu, no Peru. O percurso levava alguns a se interessarem também pelos povos e costumes da região fronteiriça e da Amazônia em especial.

Uma pequena parcela desse contingente de jovens mochileiros acabou indo para o Acre, conhecendo lá a fama do Daime e, em certos casos, provando a beberagem. Para esses indivíduos, a Colônia 5000 certamente se apresentava como resposta aos seus anseios mais profundos. Encontravam lá uma comunidade agrícola implantada, liderada pelo venerável e hospitaleiro Padrinho Sebastião, que lhes acenava com sua eclética doutrina de origem indígena e apontava para uma bem demarcada senda de conhecimento iniciático. Através do uso da *ayahuasca*, desde o início se poderia ter acesso a experiências de êxtase e iluminação que os seguidores de outras escolas espiritualistas só pensam em alcançar no fim de suas vidas.

Desse modo Padrinho Sebastião foi conquistando adeptos de várias partes do Brasil e do exterior. Freqüentemente, após uma estadia mais ou menos prolongada na região, os visitantes retornavam aos seus locais de origem, levando consigo novos ideais de vida, e fazendo proselitismo entre colegas, amigos e familiares da fé recém-adotada.

Aos poucos foram se estabelecendo pequenos núcleos daimistas em grandes cidades do Sudeste do Brasil e até no exterior. Embora mantivessem fidelidade aos princípios e práticas aprendidas, a inserção da doutrina em um novo contexto provocou algumas alterações. A distância que separa o Acre desses centros urbanos já impunha uma seleção de fundo econô-

mico entre aqueles que logravam realizar a viagem inicial. Portanto, ao chegar a essas regiões, a doutrina acabou sendo difundida principalmente entre as camadas médias, especialmente entre jovens e adultos com interesses anteriores por questões espirituais ou pelo uso de alucinógenos.

Em novembro de 1982 é formalmente instalada a primeira igreja do Daime fora da região amazônica. Chamou-se Centro Eclético Fluente Luz Universal Sebastião Mota de Melo — CEFLUSME, mais conhecido pelo nome Céu do Mar, construído na cidade do Rio de Janeiro, sob o comando do psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza. A área é urbana, mas tombada pelo Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal como reserva florestal.

Algum tempo depois criou-se uma comunidade daimista rural, em Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, sob a liderança do escritor, poeta e ex-guerrilheiro Alex Polari de Alverga. A partir de então, novos centros foram sendo criados: Pedra de Guaratiba e Friburgo, Rio de Janeiro; Brasília, Distrito Federal; Belo Horizonte, Santa Luzia, Caxambu, Aiuruoca, Minas Gerais; Florianópolis, Santa Catarina; São Paulo, São Paulo.

O Confen e os novos estatutos

O rápido crescimento da seita em áreas metropolitanas, com a adesão de segmentos conhecidos como formadores de opinião, acontece em uma época em que as autoridades governamentais preocupavam-se crescentemente com o uso de psicoativos. Em 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde — Dimed, por conta própria e sem a devida anuência do Conselho Federal de Entorpecentes — Confen, incluiu o *Banisteriopsis caapi* na lista de produtos de uso proscrito no território nacional.

Pouco depois, uma seita usuária da *ayahuasca* que não era filiada à vertente de Mestre Irineu, o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, com sede em Brasília, dirigiu uma petição ao Confen pedindo a anulação da medida. Em resposta, o jurista Técio Lins e Silva, então presidente do Confen, determinou a formação de um grupo de trabalho para fornecer subsídios para as deliberações sobre o assunto.

Inicialmente, dois conselheiros, os médicos e professores Isaac Karniol e Sergio Seibel, foram a Rio Branco coletar informações. O parecer que apresentaram na sessão do Confen de 31 de janeiro de 1986 foi aprovado por unanimidade. O documento ressalta que:

a. a *ayahuasca* tem sido usada há várias décadas pelas seitas sem que tenha sido observado nenhum prejuízo social;

b. entre os usuários da bebida predominam padrões morais e éticos de comportamento "em tudo semelhantes aos existentes e recomendados em nossa sociedade, por vezes até de modo bastante rígido".

c. é necessário examinar de forma global o uso ritual da bebida feito por comunidades religiosas ou indígenas, levando em conta aspectos sociológicos, antropológicos, químicos, médicos, psicológicos e da saúde em geral.

d. a portaria 02/85 da Dimed havia incluído a *Banisteriopsis caapi* entre as drogas proibidas sem observância do parágrafo 1º, artigo 3º do Decreto 85.110, de 2 de setembro de 1980, que determina a prévia audiência do Confen, a quem cabe a orientação normativa e a quem compete a supervisão técnica das atividades disciplinadas pelo Sistema Nacional de Prevenção, Fiscalização e Repressão de Entorpecentes.

Nessa mesma ocasião, o grupo de trabalho foi reestruturado e, ao lado de Suely Rosenfeld (Dimed e Ministério da Fazenda), Isaac Karniol (Associação Médica Brasileira), Sérgio Seibel (Ministério da Previdência e Assistência Social) e Paulo G. Magalhães Pinto (Divisão de Repressão a Entorpecentes da Polícia Federal) foram incluídos como assessores:

- Francisco Cartaxo Rolim, professor-adjunto de Sociologia da Universidade Federal Fluminense;
- João Manoel de Albuquerque Lins, professor de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e doutor em Filosofia e Teologia pela Universidade Gregoriana de Roma, Itália;
- João Romildo Bueno, professor titular do Departamento de Psiquiatria da Faculdade de Medicina da Universidade Federal do Rio de Janeiro;

• Gilberto Alves Velho, professor e antropólogo do Museu Nacional, conselheiro da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência — SBPC e ex-presidente da Associação Brasileira de Antropologia;

• Regina Maria do Rego Monteiro de Abreu, professora e antropóloga;

• Clara Lúcia de Oliveira Inem, psicóloga clínica, membro da Sociedade de Psicanálise de Grupo do Rio de Janeiro e assessora técnica da Fundação Nacional de Bem-Estar do Menor — Funabem.

Uma das expedições a Rio Branco, Boca do Acre e Céu do Mapiá contou também com a presença de Sérgio Sakon, conselheiro do Confen e delegado da Polícia Federal.

Para presidir o grupo de trabalho foi nomeado o jurista do Rio de Janeiro, Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá.

Seguindo as recomendações do parecer aprovado, foi emitida uma resolução do Confen que suspendia a inclusão do *Banisteriopsis caapi* na lista de drogas proibidas até que o grupo de trabalho concluísse seus estudos.

A pesquisa demorou dois anos e incluiu entrevistas, acompanhamento de usuários, exame do noticiário a respeito e visitas a várias comunidades.

Foram observadas comunidades da União do Vegetal e as daimistas Colônia 5000, Alto Santo, Boca do Acre e Céu do Mapiá, na região amazônica. No estado do Rio de Janeiro, foram estudadas as igrejas daimistas Céu do Mar, em São Conrado, Céu da Montanha, em Mauá, além do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, em Jacarepaguá. Em várias ocasiões, os conselheiros provaram a *ayahuasca*, experienciando mirações e, em alguns casos, sendo acometidos por vômitos e diarréia. Invariavelmente foram bem aceitos e tiveram tratamento hospitaleiro pelas comunidades.

Dessas atividades resultou uma série de constatações sobre os modos de uso e os efeitos da bebida.

Efeitos orgânicos. O médico e professor Karniol considerou que a atuação farmacológica da *ayahuasca* a coloca na categoria dos alucinógenos. Além dos efeitos comuns a essa categoria,

há outras atuações periféricas, como vômito, diarréia etc. De acordo com ele, ainda não existem elementos que permitam uma avaliação mais adequada das ações clínicas ou mentais do uso prolongado ou agudo, tanto entre adultos quanto entre crianças, mulheres grávidas e fetos. Mas observações não controladas, feitas durante as visitas do grupo de trabalho, não registraram anormalidades.

Outra constatação: a *ayahuasca* é feita sempre com espécies nativas. Formas sintéticas e concentradas do produto, caso existissem, deveriam receber outro tratamento desses pesquisadores.

Efeitos sociais. Os efeitos sociais observados não podem ser atribuídos somente à atuação do chá sobre o organismo, mas também ao ambiente como um todo, incluídas as músicas e as danças.

As comunidades rurais foram consideradas muito bem integradas ao seu contexto natural, e observou-se uma interação harmoniosa entre indivíduos de diferentes idades e classes sociais vindos de diversas regiões e culturas.

Apesar da distância geográfica e cultural das comunidades da Amazônia e do Rio de Janeiro, notou-se grande uniformidade em termos doutrinários e de práticas dentro das duas grandes tradições estudadas, o Santo Daime e a União do Vegetal.

O feitio ou preparo, por sua dificuldade, é necessariamente comunitário, envolvendo divisão dos papéis de gênero e cerimônias especiais de alto significado simbólico religioso. As reações comuns de vômito e diarréia também levam a supor que a *ayahuasca* não se presta para o uso fácil, indiscriminado e recreativo pelo público em geral.

O grupo de trabalho não apurou um único registro objetivamente comprovado que levasse à demonstração inequívoca de prejuízos sociais causados pelo uso que vem sendo feito da *ayahuasca*. Ao contrário, os padrões morais mantidos foram julgados severos, os seguidores da seita pareciam tranqüilos e felizes, sendo orientados pelo uso ritual do chá a procurar felicidade social dentro de um contexto ordeiro e trabalhador.

O relatório final apresentado pelo presidente do grupo de trabalho, ao abordar a questão das experiências provocadas pela natureza psicoativa da *ayahuasca* diz: "o que é possível afirmar é que a busca de uma forma peculiar de percepção, empreendida pelos usuários da *ayahuasca* em seus diversos trabalhos não parece alucinação, se tomado o termo na acepção de desvario ou insanidade mental. Houve sim, em todos os grupos visitados, a constatação de um projeto rigorosamente comunitário a todos eles: a busca do sagrado e do autoconhecimento. Não cabe também ao grupo de trabalho definir se a forma de experienciar o sagrado ou o autoconhecimento é ilusão, devaneio ou fantasia — acepções outras de alucinação".[18]

Mais adiante, citando Santo Tomás de Aquino, o relatório procura demonstrar que "tantas vezes, de forma ligeira, classificamos como alucinação a utilização de faculdades que todos possuímos ao menos radicalmente".[19] Segundo o relatório, adotar o conceito de alucinação para definir a experiência *ayahusquera* dificulta o exame do problema, principalmente quando associado à histeria da "guerra total contra as drogas" promovida pela American Drug Enforcement Administration (DEA) nos meios de comunicação mundial.

Outra questão considerada de grande importância pelo grupo de trabalho do Confen foi determinar se os grupos *ayahuasqueros* da Amazônia e do Rio de Janeiro compartilhavam ou não da mesma cultura, pois é freqüente dizer-se que práticas válidas para o Acre não o são para as grandes metrópoles.

Isso pressuporia uma estanqueidade entre a cultura das duas áreas, fato negado pelo grupo de trabalho, que constatou a presença constante no Mapiá de "romeiros" vindos das regiões urbanas e pelas freqüentes visitas do Padrinho Sebastião e de sua família ao Rio de Janeiro. Embora a doutrina adquira certas características próprias das metrópoles, no Rio de Janeiro mantêm-se práticas rituais e da vida cotidiana vigentes na Amazônia, assim como os valores básicos que enfatizam a importância da comunidade acima do individualismo.

Seguindo as recomendações do relatório final, datado de 26.8.87, a *ayahuasca* foi excluída da lista de produtos proibidos e liberada para uso ritual.

O rápido crescimento dos novos centros filiados à vertente do Padrinho Sebastião e a instalação de outros, à revelia de algumas das principais autoridades da seita, juntamente com a constante preocupação em demonstrar às autoridades que o uso da *ayahuasca* restringia-se a fins ritualísticos rigidamente controlados, levou ao esforço de formalizar uma nova estrutura para a seita que melhor correspondesse às necessidades advindas do novo porte que adquiria.

Significativamente, a elaboração de propostas de novos estatutos ficou sob a responsabilidade de um dos líderes surgidos no Sudeste, Alex Polari, padrinho da comunidade daimista de Visconde de Mauá, Rio de Janeiro. Ele convocou representantes dos demais centros para vários encontros preliminares, e a proposta, além de contar com a anuência do próprio Padrinho Sebastião, foi discutida e aprovada em uma reunião de representantes de todas as igrejas, em maio de 1989, no Céu do Mapiá.

Por esse estatuto foi criada uma nova instituição chamada Centro Eclético de Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra — CEFLURIS, de âmbito nacional e internacional, à qual se filiariam todos as igrejas da vertente do Padrinho Sebastião. Elas foram classificadas em quatro categorias, de acordo com seu grau de desenvolvimento. Em ordem decrescente de importância, estariam as igrejas com patente especial (únicas autorizadas a gerar novos núcleos), igrejas com licença definitiva, igrejas com licença provisória, e os pronto-socorros espirituais (compostos por um mínimo de três adeptos, totalmente vinculados e controlados por uma igreja com patente especial).

No momento de sua ratificação, esse estatuto ainda parecia um tanto utópico, devido à complexidade das relações entre os vários centros, que freqüentemente fugiam da ordenação burocrática da proposta.

É notória a tendência à segmentação de organizações religiosas com estrutura semelhante às dos centros daimistas. Mas, diferentemente das seitas onde o chefe espiritual pode construir a autonomia de seu centro a partir do momento que começa a reunir seus próprios seguidores, as igrejas daimistas, especialmente as localizadas em áreas urbanas fora da Amazônia, dependem para a sua existência da obtenção regular de suprimentos do chá. Atualmente isto só pode ser feito pela orga-

nização da instituição central. As plantações de *Bannisteriopsis caapi* e de *Psychotria viridis* são pouco desenvolvidas, e a colheita na floresta amazônica, além de extremamente trabalhosa, demanda um conhecimento da região e de seus mistérios raramente acessível a forasteiros. Portanto, apesar de todas as tendências à fragmentação que possam estar em ação, é provável que, em âmbito nacional, as organizações daimistas mantenham unidade organizacional e a conseqüente uniformidade ritualística e doutrinária, muito maior que as das seitas afro-brasileiras, por exemplo.

Antes de falecer, Padrinho Sebastião deixou nomeado como sucessor seu filho Alfredo Gregório de Melo, com uma longa história de liderança exercida tanto na Colônia 5000 quanto por ocasião dos assentamentos no Rio do Ouro e no Mapiá. Dotado do carisma de ser filho e herdeiro nomeado do Padrinho Sebastião, um dos fundadores do Mapiá e "dono" de um dos hinários considerados oficiais, Alfredo Gregório de Melo tem muito a seu favor na consolidação de sua liderança. Entretanto, precisará conciliar desafios advindos da sua relativa juventude e o poder político de alguns líderes do Sul. A importância desses líderes certamente crescerá, pelo seu traquejo em tratar com grandes instituições da vida política e econômica nacional, áreas com que os daimistas terão de se relacionar cada vez mais. Mas já se diz que, enquanto ao seu pai coube construir a "comunidade", a ele caberá a consolidação da "irmandade", ou seja, a organização da seita em nível nacional.

Embora este livro tenha como tema básico o culto do Santo Daime, cabe aqui lembrar a existência, tanto na Amazônia ocidental quanto em outras regiões do Brasil, de outras seitas usuárias da *ayahuasca* e também de origem predominantemente urbana, apesar de suas freqüentes alusões à floresta.

A seita *ayahuasquera* com maior número de adeptos e mais difundida pelo Brasil é o Centro Espírita Beneficente União do Vegetal (UDV), fundado em 1961 pelo seringueiro José Gabriel da Costa em Plácido de Castro, no Acre, tendo Porto Velho, Rondônia, como seu principal centro de atividades. Na década de 70 a sede do grupo foi transferida para Brasília, onde, atualmente, está sob o comando de Mestre Braga. Segundo o pesquisador Hirochika Nakamaki (Nakamaki s.d.:9),

a principal influência sobre essa seita vem do espiritismo, evitando-se episódios de possessão, apesar da ligação original de Mestre Gabriel com a umbanda. Embora não negue as propriedades terapêuticas da "miração", a União do Vegetal não utiliza o chá com essa finalidade, preferindo se concentrar na busca de evolução espiritual do ser humano. Em tempos mais recentes, a UDV sofreu duas cisões.

Outra tradição doutrinária *ayahuasquera* é aquela fundada pelo maranhense Manoel Pereira de Matos. Este, após viver seis meses no Alto Santo, sob a orientação de Mestre Irineu, iniciou em 1947 uma atividade independente em Vila Ivonete, sob o nome de Centro Espírita Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz. Matos faleceu em 1958 e, em função de uma disputa interna, alguns de seus seguidores abriram no mesmo bairro, em 1979, uma nova igreja, chamada Centro Espírita Daniel Pereira de Matos. A liderança da igreja inicial ficou nas mãos de Manoel Araújo. Essas duas seitas enfatizam bastante os aspectos africanos da religiosidade popular brasileira, dando, portanto, destaque a episódios de possessão junto às mirações provocadas pelo chá e voltando-se à questão da cura física e espiritual dos homens.

Couto menciona também a existência de um terreiro umbandista, onde se faz uso da *ayahuasca*, o Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade — Terreiro de Maria Baiana —, localizado na zona rural de Rio Branco, à margem esquerda do rio Acre. Infelizmente, dispõe-se de poucas informações a respeito (Couto, 1989:244).

Novo parecer do Confen[20] — junho de 1992:

Como se viu, o relatório produzido pelo grupo de trabalho do Confen em 1987 foi aprovado, e o uso da *ayahuasca* foi liberado como não constituindo crime de forma alguma. Mesmo assim, contrariando o princípio da reserva legal, uma denúncia anônima de 1988 instruiu um inquérito policial na cidade do Rio de Janeiro, levando a um novo exame do uso da *ayahuasca* no Brasil.[21] Posteriormente foram anexados a esses autos o parecer do Dr. Alberto Furtado Rahde, como elemento do "novo estudo do caso".

A abertura desse inquérito causou bastante estranheza devido à leviandade da denúncia que a motivou. Além de anônima, fazia alegações totalmente disparatadas, merecedoras

do descrédito de qualquer pessoa medianamente informada sobre a questão. Entre outros despropósitos, o anônimo denunciante dizia que:

- os adeptos das seitas *ayahuasqueras* "são calculados nos grandes centros urbanos em mais de 10 milhões de fanáticos";
- "a maioria dos dirigentes são todos toxicômanos e ex-guerrilheiros";
- após a ingestão do chá, "o adepto cai em exaustão e aí então começa a queima de ervas a título de incenso, com portas e janelas fechadas do templo, que os entendidos dizem ser maconha";
- "fato idêntico sucedeu-se na União do Vegetal... Lá o vegetal é misturado na hora da ingestão, sem que ninguém perceba, ao LSD ou droga semelhante";
- os adeptos são "induzidos ao trabalho escravo" e a doações polpudas. E como explicação disso tudo, dizia o fantasioso denunciante: "De quem é a culpa de tudo isso?... De um contra-ataque das guerrilhas urbanas, acho esse o pensamento mais viável".[22]

Em decorrência dessa denúncia, a presidência do Confen designou o autor do relatório anterior, Dr. Domingos Bernardo Gialluisi da Silva Sá, para atualizar os dados dos pareceres anteriores, com as verificações locais que se fizessem necessárias.

Sá realizou então novas visitas aos locais de culto e às comunidades das diversas seitas usuárias de *ayahuasca*, conversou com seus líderes, recolheu depoimentos de adeptos e providenciou um completo levantamento fotográfico das diversas comunidades visitadas.

Analisando os fatos e levando em conta outras denúncias similares, mas de autoria conhecida, Sá chama atenção para o seu número reduzido (ele só tomou conhecimento de três nos sete anos em que o Confen lidava com o assunto). Afirma também que são geralmente feitas por pais inconformados com a opção religiosa de seus filhos e pela escolha que estes, geralmente ainda jovens, fizeram pela busca de novas experiências de vida em comunidades rurais dos seguidores do Padrinho Sebastião. Assim, o problema geralmente tratava-se da radical divergência entre pais e filhos quanto a projetos de vida e a

modelos que os pais tinham para seus filhos, muito mais do que as repercussões das práticas rituais no seu sistema nervoso central. Tais dificuldades são consideradas por Sá como semelhantes ao que outros pais têm tido em aceitar a opção pela clausura ou vida monástica de seus filhos.

Além da denúncia anônima, o Confen apreciou também uma análise técnica preparada pelo Dr. Alberto Furtado Rahde, da Coordenação do Sistema Nacional de Informações Tóxico-farmacológicas, sobre o relatório apresentado em 1987 pelo Dr. Domingos Bernardo G. S. Sá. Nessa análise técnica, Rahde prioriza os aspectos tóxico-farmacológicos da questão. Embora não apresente nenhuma informação nova a esse respeito, ele reitera os dados já conhecidos sobre os alcalóides que compõem o chá.

Diz ele que do cipó *Banisteriopsis caapi* (jagube ou mariri) foram isolados vários alcalóides, sendo os mais importantes os seguintes:

a. Harmina (sinonímia: 7 metoxi-]-metil-9H-pirido (3,4b)-indol; banisterina, yageína, telepatina, leucoharmina)

b. Harmalina (sinonímia: 4,9 dihidro-7-metoxi-1-metil-3H-pirido (3,4-b)indol; 1-metil-7-metoxi-3,4 dihidro-betacarbolina; 3,4 dihidroharmina; harmidina; éter metílico do harmalol; 0-metilharmalol)

Da *Psychotria viridis* (folha rainha ou chacrona) são isolados os seguintes princípios ativos:

a. Dimetiltriptamina (sinonímia: N,N-dimetiltriptamina; DMT; N-Dimetil-1 H-indol 3-etanamina; 3-(2-dimetilamino)etil)indol)

b. monometiltriptaminac. tetrahidro-B-carbolina.

Em seguida, o parecer chama atenção para o fato de que harmina e harmalina, além de reconhecidamente causadores de efeitos alucinógenos, juntamente com a tetra-hidro-B-carbolina, são classificados como inibidores da monoamino-ocidase. Sua ingestão com substâncias do tipo da triptamina provoca a preservação da ação da triptamina. Tanto a harmina quanto a harmalina e a dimetiltriptamina são classificados como alucinógenos, e como tal têm a característica de produzir estados alterados de percepção, ânimo e comportamento, sendo as alterações na percepção visual as mais significativas. Segundo Rahde, poderiam também provocar alterações severas da personalidade.

O parecer continua lembrando que a dimetiltriptamina está incluída na lista de substâncias proscritas tanto da Organização da Nações Unidas quanto da Dimed (que também inclui a harmina entre as substâncias proibidas no Brasil). O aparecimento do que Rahde denomina de "estados alucinatórios" e de manifestações físicas como vômitos e diarréias demonstra para ele que a bebida não é apenas uma substância placebo, mas apresenta ação intensa nos usuários ainda que até agora não se tenham concentrações mensuráveis dos seus princípios ativos.

Rahde termina seu parecer tecendo considerações sobre a atual disseminação do uso do chá por todo o país, excedendo o "uso local de origem, na selva amazônica". Para ele, a postura das Nações Unidas, de respeito às tradições indígenas de uso de alucinógenos e estimulantes proscritos, não se aplicaria nesse caso. Ele também indaga a respeito da existência ou não de plantações do cipó e da folha, da maneira que a bebida é distribuída pelo Brasil e da constância de sua composição. Conclui sugerindo que as respostas a essas perguntas sejam fornecidas ao Confen para o que ele considera a caracterização de uso ritual e restrito do Daime. No caso de ser caracterizado um uso que exclui este significado, ele propõe a colocação da bebida na lista de substâncias proscritas, já que seus efeitos seriam claramente semelhantes aos componentes proscritos.

Ressaltando que o entendimento mais evoluído da questão das drogas não pode se basear numa visão mecanicista, em que predomina o determinismo farmacológico, Sá diz em seu relatório final preferir adotar uma perspectiva holística do tema. Nesta seria necessário analisar três fatores: o indivíduo, o ambiente e o produto. Em decorrência dessa postura foram solicitados pareceres ao Dr. Elisaldo Carlini, professor-titular de Psicofarmacologia, Escola Paulista de Medicina, Dr. Isac Karniol, professor-titular, Departamento de Psicologia Médica e Psiquiatria da Unicamp, Dr. Clodomir Monteiro da Silva, antropólogo, diretor do Departamento de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Acre, assim como do autor deste livro, Edward MacRae, doutor em antropologia social e pesquisador no Departamento de Psiquiatria e Psicologia Médica da Escola Paulista de Medicina.

A Carlini e Karniol foi solicitada a opinião sobre o assunto, com especial referência aos itens: possíveis reações prejudiciais ao organismo, modificações da personalidade e se os estados alterados da percepção, ânimo e comportamento citados por Rahde significariam necessariamente situações negativas, prejudiciais ou patológicas.

A resposta de Carlini enfatiza que os possíveis prejuízos para o organismo dependeriam da liberação maciça de noradrenalina, cujo agente liberador mais conhecido seria a tiramina e que poderia resultar em crises de hipertensão. Mas, para ocorrer essa liberação, seria necessário que o consumidor da bebida viesse a ingerir certos queijos altamente fermentados (tipo Camembert) ou doses elevadas de certos vinhos, práticas pouco comuns entre os adeptos das seitas. Quanto às alterações na mente do usuário, estas não significam modificação de personalidade, mas sim alterações temporárias de seus sensórios. Tais alterações mentais são, além do mais, passíveis de serem canalizadas para um lado positivo da vida social e individual e não significam, necessariamente, situações negativas, prejudiciais ou patológicas.

Em sua resposta, Karniol considera que a proibição do uso religioso do chá seria uma violência muito maior que a produzida por eventuais efeitos colaterais das mesmas. Quanto à possibilidade de reações muito prejudiciais ao organismo, ele as considera como não comprovadas, assim como não o foram as alegadas modificações severas de personalidade. Tampouco significariam necessariamente situações negativas prejudiciais ou patológicas os estados alterados de percepção, ânimo e comportamento provocadas pela ingestão da *ayahuasca*.

Ao meu parecer antropológico coube lidar com outras questões, de natureza sociocultural. Estas diziam respeito ao interesse cultural do fato de a *ayahuasca* ser utilizada no Brasil há mais de sessenta anos. Pedia-se também uma avaliação das conseqüências da afirmação de que a *ayahuasca* haveria excedido o uso local de origem (*sic*) na selva amazônica, assim como da noção de "uso ritual e restrito" proposto no parecer de Rahde. Em resposta ressaltei que, tal como mostrara Clodomir Monteiro da Silva, entre outros, há décadas a bebida vem sendo utilizada no Brasil em práticas rituais com funções inte-

gradoras dos usuários ao meio em que vivem, promovendo assim a conduta pacífica e ordeira dos adeptos das diversas seitas. Já o confinamento das práticas rituais à Amazônia não teria sentido e seria equivalente à proscrição dos serviços religiosos mais importantes das diversas seitas, que, aliás, são e sempre foram predominantemente urbanas. Tal proscrição seria contraproducente, uma vez que acarretaria o enfraquecimento das estruturas das seitas fundamentais ao controle do uso do chá. Além disso, seria uma violência contra milhares de pessoas que investiram suas vidas nesses cultos, tornando-os centrais para suas identidades sociais, individuais e espirituais. Chamei também a atenção para o triste exemplo oferecido pela política de repressão aos cultos afro-brasileiros durante o início deste século. Além de enfatizar que as origens do Santo Daime são contemporâneas da sistematização da doutrina umbandista (início da década de 20), e que as seitas *ayahuasqueras* são tão dignas de respeito quanto esta.

O parecer antropológico de Clodomir Monteiro da Silva, cuja pesquisa foi uma das fontes nas quais me apoiei ao escrever o meu, aponta na mesma direção, enfatizando a natureza social e ritual do uso da bebida, implicando determinadas seqüências de atos ou ritos a observar-se. O ritual de uso é quase imprescindível, devido, entre outros fatores, aos efeitos provocados pela bebida.

O relatório finaliza por considerar acertada a ação do Confen em suspender a interdição da *ayahuasca*, após sua proibição de 1985, já que a comunidade havia sabido exercer os seus controles de forma plenamente adequada, sem qualquer interferência do Estado, que, de outra forma, apenas criaria problemas com desnecessária e indébita intervenção. Em decorrência disso são feitas as seguintes recomendações ao plenário do Confen:

a. a *ayahuasca*, cujos principais nomes brasileiros são "Santo Daime" e "Vegetal", e as espécies vegetais que a integram, o *Banisteriopsis caapi*, vulgarmente chamado de cipó, jagube ou mariri e a *Psychotria viridis* conhecida como folha, rainha ou chacrona, devem permanecer excluídos das listas do Dimed ou do órgão que tenha a responsabilidade de cumprir

o que determina o artigo 36, da Lei nº 6.368, de 21.10.1976, atendida, assim, a análise multidisciplinar constante do relatório final, de setembro de 1987 e do presente parecer;

b. poderá ser objeto de reexame o uso ilegítimo de *ayahuasca*, aqui reconhecido, bem como, aliás, de qualquer outra substância com atuação no sistema nervoso central, *desde que com base em fatos novos, cujos aspectos substantivos ou essenciais não tenham sido, ainda, apreciados pelo Confen*, tendo em vista que o acatamento a decisões relativas a matérias sobre as quais já se haja pronunciado o colegiado, é fator de estabilidade das relações no âmbito da própria administração pública e perante os interesses individuais envolvidos;

c. deve ser organizada uma comissão mista, integrada pelo Confen, que poderá convidar assessores, e por representantes de entidades que observam o uso da *ayahuasca* em seus ritos, com o objetivo de consolidar os princípios e regras básicas, comuns às diversas entidades referidas, para fins, entre outros, de acompanhamento da administração pública.

Essas e outras duas recomendações de ordem mais regimental foram finalmente aprovadas por unanimidade pelo plenário do Confen em junho de 1992.

Notas

1. Meggers 1977:185.
2. Galvão 1983:6.
3. O período inicial da vida de Mestre Irineu ainda apresenta muitos aspectos desconhecidos. Os relatos a respeito são freqüentemente contraditórios ou até equivocados. Um exemplo da confusão que cerca o assunto é a diversidade de nomes atribuídos à sua terra natal. Informes pessoais levam-me a crer que o correto é São Vicente de Ferré e não São Luís de Ferré, conforme dizem alguns autores.
4. Monteiro da Silva 1983:54.
5. Mais uma vez os dados disponíveis são contraditórios. Alguns dizem que o nome do *ayahuasquero* era Dom Crescêncio, através de quem atuaria uma entidade espiritual denominada Pizango.
6. Ver B. G. Dantas 1983 e Y. Maggie 1988 sobre a perseguição movida contra os cultos afro-brasileiros.

7. Maggie 1988:5 e 6.
8. Couto 1989:58.
9. Couto 1989:59.
10. Fróes 1986:25.
11. Monteiro da Silva 1985:20.
12. Groissman 1991:13.
13. Couto 1989:106.
14. Oro 1989:11.
15. Fróes 1986:123-5.
16. Couto 1989:108.
17. Zaluar 1983:110.
18. Relatório do grupo de trabalho do Confen p. 29.
19. Relatório do grupo de trabalho do Confen p. 30.
20. Pelas informações sobre os pareceres do Confen, agradeço muito ao Dr. Domingos Bernardo Fialluisi da Silva Sá, relator do grupo que estudou o uso ritual da *ayahuasca* no Brasil e cujo trabalho é freqüentemente parafraseado neste item do livro.
21. Inquérito policial 09.89-DRE/SR/DPF/RJ, mandado instaurar pela MM. Dra. Juíza da 13ª Vara Federal da Cidade do Rio de Janeiro.
22. Parecer do grupo de trabalho do Confen, emitido em 2 de julho de 1992, pp. 1 e 2.

4 — Os rituais do culto do Santo Daime

O surgimento e o desenvolvimento inicial da doutrina do Santo Daime aconteceu num momento caracterizado pela decadência da cultura da borracha e pela migração para as áreas urbanas dos antigos moradores da floresta. Os componentes básicos da seita têm suas matrizes na cultura rústica nordestina e na tradição ameríndia, recentemente alcançada pelas frentes extrativistas. Tomadas nesse contexto, as experiências com o Daime constituíam estados atípicos de consciência e percepção, responsáveis pela construção social de uma realidade própria, de um estágio de passagem entre civilizações distintas.

Monteiro da Silva considera que os transes e vôos xamânicos individuais ou coletivos não podem ser reduzidos à simples liberação de tensões ou à sublimação de pulsões libidinosas, como querem algumas análises mais superficiais da questão. Mais frutífero, segundo ele, seria situar esses fenômenos psíquicos no contexto da passagem da floresta para a cidade, concebendo o culto do Santo Daime como um ritual de passagem coletivo. Seria uma tentativa de dar conta das ambigüidades do novo projeto de ordem: a expansão capitalista desorganiza o antigo modo de vida, mas, ao ter que conviver com os resultados dessa nova desordem, reencontra a natureza dionisíaca perdida pelo positivismo e utilitarismo da civilização ocidental.[1]

O culto é o resultado de um processo de sincretismo envolvendo elementos de formações sociais rústicas e urbanizadas. Assim, encontram-se lado a lado traços da cultura ameríndia e

técnicas de concentração próprias da religiosidade popular ocidental. Há também uma estreita relação entre os rituais e o dia-a-dia dos devotos. O próprio processo sincrético de desenvolvimento do culto tem em sua base uma articulação com as necessidades e pressões do contexto em que ocorre. O consumo da *ayahuasca* durante os rituais do culto não pode, portanto, ser descrito como simples manifestação patológica de indivíduos ou delírio coletivo.

Seguindo esse raciocínio, Monteiro da Silva analisa a importância dos ritos para a permanente criação e legitimação do discurso doutrinário da seita. Termina por considerar que há uma correlação entre a idéia matriz de limpeza — busca de ordem e harmonia que perpassa todos os ritos da seita na forma de um vasto ritual de transcendência e despoluição — e as "estruturas de plausibilidade" do culto — entendidas no sentido de "expedientes através dos quais grupos humanos procuram tornar explicável a realidade empírica aceitável".[2]

Conclusões similares são possíveis quando se utiliza o conceito desenvolvido pelo antropólogo inglês Victor Turner, que considerava haver na sociedade uma permanente tensão entre as tendências à estrutura ou ordem e à antiestrutura ou *comunitas*. Para Turner, há uma necessidade humana de participar de ambas as modalidades, e as pessoas famintas de uma delas em suas atividades diárias procuram-na na liminaridade ritual. Assim, enquanto os indivíduos que ocupam posições inferiores na estrutura social aspiram a uma superioridade simbólica no ritual, os que estão em posições superiores podem aspirar à simbólica fraternidade universal da *comunitas*, submetendo-se até a penitências para conquistá-la. Partindo desses conceitos, pode-se considerar os rituais do culto do Santo Daime como ações que deslocam a vida social e, conseqüentemente, a sociedade para o lado de sua estrutura, do seu ordenamento.

Esse argumento é de Couto, para quem o culto do Santo Daime difere dos rituais de inversão (por exemplo, o carnaval) ou dos rituais de rebelião no Sudeste da África, ambos estudados por Turner, em que o equilíbrio se desloca para o pólo *comunitas*. Já os rituais daimistas deslocam o sistema para o pólo da estrutura, reforçando a ordem cosmológica, intensamente vivida, saindo de um estado latente, inconsciente e mani-

festando-se durante os rituais. A ordem interna é constantemente reafirmada pelo empenho de cada adepto durante sua *performance* ritual, ao se submeter às exigências do Império Juramidam. É através dessa práxis que o fiel acredita receber os "ensinos" e, principalmente, o ordenamento simbólico tido como eficaz. Nessa ordenação simbólica, vão-se limpando e desobstruindo os canais invisíveis que ligam os neófitos à ordem cósmica, levando todo o sistema a uma ascese ou a uma estruturação.[3]

Estes aspectos dos rituais como reforçadores da ordem foram observados pelos integrantes do grupo de trabalho designado pelo Confen para estudar as seitas usuárias da *ayahuasca*. Segundo eles, os adeptos das seitas são até mais respeitadores da ordem que o resto da população e freqüentemente atribuem à sua adesão àquelas doutrinas uma reorganização de suas vidas que os torna mais tranqüilos e felizes.[4]

Vale lembrar também as concepções de Dobkin de Rios sobre a importância da interação de variáveis antecedentes e consecutivas à ingestão de um psicoativo na determinação dos efeitos percebidos (ver Figura 1 da Introdução). É especialmente relevante aqui a ênfase dada ao sistema simbólico compartilhado e às expectativas do conteúdo visionário que fazem parte das variáveis "culturais". Ao lado dos aspectos biológicos e sociais, eles levam grande parte dos adeptos a perceber suas experiências com o enteógeno de forma similar. Interpretando suas experiências a partir de um repertório comum de símbolos veiculados pelos hinos, os daimistas têm reforçados e confirmados para si próprios os valores implícitos nas Santas Doutrinas.

Os trabalhos de Daime na vertente do Padrinho Sebastião[5]

Segundo a terminologia usada em muitos centros espíritas, assim como entre os vegetalistas, os ritos daimistas são chamados de "trabalhos" e pressupõem uma atividade psíquica por vezes intensa e exaustiva do participante, mesmo quando este se encontra em postura de aparente relaxamento e repouso nas sessões de concentração.

Acredita-se que, com o auxílio da *ayahuasca*, o adepto pode realizar diversas atividades no "mundo espiritual" ou "astral". De acordo com o objetivo, existem diversos tipos de ritual, cuja forma é quase invariavelmente atribuída à inspiração de Mestre Irineu. Ele teria recebido instruções a esse respeito diretamente da Rainha da Floresta, a Virgem da Conceição, fonte de todos os ensinamentos daimistas.

Portanto, existe uma grande ênfase na fidelidade às formas rituais legadas por Mestre Irineu. Conforme apuraram o grupo de trabalho do Confen e outros estudiosos, onde me incluo, é notável a uniformidade mantida na maioria das práticas ritualísticas realizadas nos núcleos do CEFLURIS, considerando sua diversidade geográfica. Ao mesmo tempo, é freqüente a insistência em minúcias aparentemente pouco importantes e a grande irritação dos adeptos com os que querem "inventar moda", propondo alterações no ritual. A seriedade com que se vê a questão é refletida nos estatutos da organização que, além de preverem instâncias de fiscalização para assegurar o correto desempenho dos trabalhos, especificam, no item 2.4:

> "Consideramos como parte integrante da nossa Ritualística todos os preceitos herdados diretamente do Mestre Irineu e os acréscimos feitos por ordem do Padrinho Sebastião e do Padrinho Alfredo Gregório de Melo. Apenas a estes o Estatuto permite poder para legislar e regulamentar matéria doutrinária de ritualística.
>
> Qualquer outro tipo de sugestão ou proposta de mudança de normas ou procedimentos de ritual deve passar pela apreciação da Comissão de Ritual e Cura do Conselho Supremo das Igrejas, o órgão colegiado máximo de orientação e coordenação executiva das entidades filiadas ao CEFLURIS".

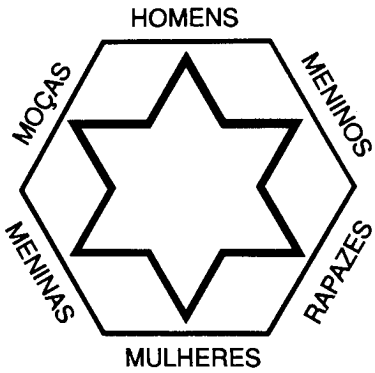
Os principais tipos de trabalho são: hinários, concentrações, missas, trabalhos de cura e feitios.

O hinário

Os hinários são considerados festejos comemorativos de certos dias santos, aniversários dos padrinhos ou simples celebrações de comunhão e fraternidade. Existe um calendário

Distribuição dos adeptos durante os hinários

Figura 2



Disposição dos bailarinos, conforme o sexo e a idade, nas igrejas com mesa em forma de estrela.

Figura 3

Disposição dos bailarinos, conforme o sexo e a idade, nas igrejas com mesa retangular.

de hinários oficiais seguido por todas as igrejas, do mesmo modo e na mesma data. Nessas ocasiões, os participantes vestem uma roupa de gala, chamada "farda branca", onde predomina o branco e enfeites de fitas coloridas. As mulheres usam também uma coroa de material brilhante. Em outras ocasiões podem se realizar hinários mais simples, que requerem uma roupa menos elaborada, conhecida como "farda azul", pela cor das calças e saias usadas.

Dependendo da ocasião, cantam-se os hinários oficiais, "recebidos" por Mestre Irineu, Padrinho Sebastião ou Padrinho Alfredo, ou os hinos recebidos por outros adeptos da seita. Os participantes se mantêm em pé, agrupando-se enfileirados por ordem de tamanho, em torno da mesa onde se encontra a cruz de Caravaca e o rosário, símbolos da doutrina. Conforme o formato da mesa e a quantidade de participantes, eles se distribuem em quatro ou seis grupos distintos: homens, mulheres, rapazes e moças; ou homens, rapazes, meninos, mulheres, moças e meninas. (Veja quadros na página 99).

Muitos participantes acompanham com maracás o canto uníssono dos hinos, o que ajuda a marcar o tempo do "bailado", uma coreografia simples, executada por todos, com três variações possíveis, dependendo do ritmo do hino. O canto também pode ser acompanhado por uma pequena orquestra disposta em volta da mesa. Ela se compõe normalmente de violões, flautas e instrumentos de percussão, mas qualquer outro instrumento também pode ser usado. O ritual começa numa hora predeterminada, geralmente ao cair da tarde, com a recitação do terço católico ou, mais simplesmente, de três Pais-nossos, três Ave-marias e um Salve-rainha, seguidos por orações de origem espírita ou especificamente daimista.[6]

Segue-se então o "despacho", que é a distribuição do Daime: um copo pequeno para os adultos e uma quantidade menor para as crianças. Isto será repetido várias vezes durante o trabalho, a intervalos de aproximadamente duas horas.

Dependendo da ocasião e do hinário que está sendo cantado, o ritual pode durar de seis a doze horas. Durante esse período, os participantes devem manter seu lugar na fila do bailado, evitando qualquer tipo de conversa ou outro comportamento que possa interferir na concentração dos outros. No

meio do ritual, há geralmente um intervalo de mais ou menos uma hora, única ocasião em que a conversa é permitida. Às vezes, ainda sob a ação do chá, algumas pessoas preferem manter silêncio.

Durante esses intervalos, os adeptos podem sair do recinto e até aproveitar a ocasião para comer algo leve ou beber um pouco de água. Também é permitido fumar cigarros, mas de forma que a fumaça do tabaco não chegue ao salão de trabalhos.

Ao término da sessão, recitam-se novamente algumas preces cristãs e, por fim, o comandante dos trabalhos pronuncia uma última fórmula invocando Deus Pai, a Virgem Soberana Mãe, Nosso Senhor Jesus Cristo, o Patriarca São José e todos os seres divinos da corte celestial. Tanto no final da sessão, quanto após ingerir uma dose de bebida, todos os adeptos fazem o sinal-da-cruz, enfatizando assim o compromisso com os princípios cristãos durante seus trabalhos no astral.

Alex Polari explica o significado desse ritual:

> "O hinário é o espelho da vida e das relações humanas no interior da comunidade. É a grande possibilidade de limpeza e transformação onde todos, irmanados e ombreados na corrente, passarão até doze horas cantando e viajando interiormente sob a condução dos hinos e da miração do Daime. Durante esse tempo, cantamos e bailamos hinos, evocamos e lembramos a origem de tudo. Adoramos a Deus, prestando-lhe todos os louvores e, naquela noite que se transforma em dia, selamos novos compromissos com o amor, a verdade e a caridade. Nos sentimos parte do Todo, aptos a compreender nossas faltas e a nos reconciliarmos com nossos irmãos. Estimulados a nos transformar e evoluir, com mais fé, para não desacreditarmos do nosso caminho, e com mais firmeza para continuar nele. Ao final, a alegria, o Sol nascendo, o abraço, a bênção, o aperto de mão, muitas questões resolvidas".

Durante o ritual, alguns participantes, movidos pelas suas visões ou mirações, ou passando por etapas difíceis no seu processo de introspecção, poderão apresentar sinais de agitação ou até de perda de controle dos movimentos. Outros manifestam reações fisiológicas à ingestão da *ayahuasca*, sentindo ânsias de vômito ou, menos freqüentemente, sofrendo diarréia.

Para lidar com esses casos, manter a ordem no salão e reforçar o cumprimento das normas rituais, diversos indivíduos são nomeados "fiscais". A eles cabe manter o alinhamento correto das filas, o fluir do bailado, a correção de algum foco de desarmonia que possa surgir, o atendimento àqueles que manifestem dificuldades, o controle de entrada e saída do salão etc.

Os hinários bailados são considerados momentos de alegria e confraternização. São, portanto, abertos à participação de todos, fardados ou não, contanto que tenham observado os preceitos de abstenção de atividades sexuais e de bebida alcoólica nos três dias anteriores e se comprometam com as mesmas restrições nos três dias seguintes. Qualquer outro impedimento à participação nos trabalhos deve atender simplesmente a questões de ordem prática, como evitar a superlotação do salão ou um número de novatos desproporcional ao de fardados, por exemplo.

A concentração

Nos outros rituais, a participação é geralmente vedada aos não-fardados. É o caso dos trabalhos de concentração, realizados por todos os fardados, nos dias 15 e 30 de cada mês. Com duração de duas a quatro horas, este ritual de desenvolvimento espiritual é realizado em silêncio na maior parte do tempo, com os participantes sentados e mantendo a espinha ereta. Os participantes devem inicialmente buscar a canalização de sua mente em uma só direção, com o progressivo aquietamento das ondas e cadeias de associação de pensamento. Num segundo momento, passam à meditação e à identificação com o "Eu Interno e Superior" e o "poder divino", que transcende todas as idéias, nomes e formas. Esta cerimônia, que pode também incluir a leitura dos evangelhos, escrituras sagradas de outras grandes religiões ou instruções e preleções do comandante dos trabalhos, deve terminar com o canto em pé dos últimos onze hinos do Mestre Irineu, considerados a súmula de sua doutrina.

Nessas sessões não é permitida a entrada de retardatários, e o Daime é servido apenas no início. A finalidade dessas regras é manter um ambiente de calma e silêncio total, necessários ao exercício da concentração.

A missa

O mais solene dos ritos do Daime é a missa para os mortos. Nessas ocasiões, cantam-se dez hinos do Mestre Irineu, reservados exclusivamente para esse fim. O trabalho é aberto com a reza de um terço e, entre cada hino, recitam-se três Pais-nossos e três Ave-marias. Marcando a gravidade da ocasião, os hinos não são bailados e o canto não é acompanhado por instrumentos.

Os trabalhos de cura

Como já vimos, a *ayahuasca* é freqüentemente aplicada para combater males físicos e espirituais. É também através de curas atribuídas a suas atividades xamânicas que os mestres *ayahuasqueros* conquistam fama e consolidam influência em suas comunidades. Talvez seja este o ponto em que mais se introduzem variações ritualísticas, uma vez que o dom da cura é geralmente considerado um atributo individual. Portanto, aqueles que se distinguem como curadores tendem a desenvolver as práticas que melhor se coadunam com seus poderes específicos e com suas individualidades. No caso dos vegetalistas caboclos do Peru, por exemplo, apesar de existir um substrato conceitual comum a respeito da natureza das doenças e dos princípios de cura, cada xamã tem suas próprias canções, espíritos auxiliadores e práticas curativas específicas.

Entre os seguidores do Santo Daime, podemos lembrar que Mestre Irineu era conhecido antes de tudo como um poderoso curador, assim como Padrinho Sebastião e alguns outros daimistas. Os curadores daimistas operam dentro de um campo de conceitos religiosos muito mais delimitado que o dos curandeiros caboclos, acostumados a transitar entre várias culturas, apropriando-se de práticas e refundindo-as da maneira que melhor lhes convenha. Mas mesmo tendo que se ater à doutrina, os curadores daimistas seguidores da vertente do Padrinho Sebastião consideram que seu centro é livre e eclético, admitindo outras influências em seus trabalhos e, portanto, um certo grau de flexibilidade ritualística.

Assim, paralelamente à realização dos ritos tradicionais ensinados por Mestre Irineu, os adeptos da doutrina têm uma grande gama de práticas que buscam a cura.

Embora todos os ritos que envolvem a ingestão da bebida sejam, de certa forma, potencialmente curativos,[8] tradicionalmente dois deles parecem ser específicos para esse fim. O princípio básico é buscar a salvação dos participantes através da doutrinação de almas e caridade para com espíritos sofredores.

a. Abertura de mesa, trabalho de oração, trabalho de mesa ou trabalho de cruzes. Monteiro da Silva (1985) considera que seja voltado ao diagnóstico da causa dos distúrbios e aos primeiros socorros. Já Fróes e Couto e as Normas de Ritual do CEFLURIS consideram que servem para a "desobsessão" e o "afastamento de fluidos negativos". Esta cerimônia pode ou não contar com a presença do paciente, mas em sua ausência deve-se saber seu nome completo.

Para que este trabalho seja realizado, é necessária a presença de um número ímpar de participantes, que pode variar entre três e nove. Cada um deve segurar uma cruz na mão esquerda e uma vela na direita (independentemente do número de participantes, são necessárias nove cruzes; na falta de quem as segure, as que sobram ficam sobre a mesa). A cerimônia é relativamente curta, e deve ser repetida três dias seguidos. Apesar de todos os participantes terem que observar os interditos costumeiros e buscar um estado de harmonia e limpeza interior, a porção de Daime servida nessas ocasiões é pequena e nem sempre extensiva a todos. Além da concentração, recita-se a prece católica Salve-rainha e uma oração contra encostos e malefícios. São também cantados hinos predeterminados, que parecem substituir as "chamadas de cura" feitas nos primórdios do desenvolvimento da doutrina para invocar entidades curadoras como Tupequapá, um ser da floresta conhecedor das ervas.[9]

b. Trabalhos de concentração com hinos de cura. Consideradas um tipo de terapia intensiva, estas cerimônias prezam como fundamental a limpeza do corpo e da mente. Para tanto, servem-se quantidades maiores da bebida, resultando freqüen-

temente num marcado processo de purgação por vômitos e diarréias, considerado por alguns estudiosos como catártico e ab-reativo.[10]

Os trabalhos consistem em oração do Pai-nosso, da Ave-maria e da Salve-rainha, e na leitura de uma prece de consagração do aposento. Há uma concentração de aproximadamente uma hora e cantam-se hinos específicos para esse fim.

Em sua forma básica, estes dois tipos de trabalho mantêm-se bastante fiéis às indicações originais de Mestre Irineu, embora no CEFLURIS incluam o canto de hinos recebidos pelo Padrinho Sebastião e alguns de seus seguidores. Nos centros adeptos dessa vertente, é comum a denominação "trabalho de estrela", devido ao formato da mesa em torno da qual são realizados, e à forma hexagonal do recinto especialmente construído para esse fim, conhecido como "Casa da Estrela".

Mas existe também uma outra linha de trabalhos, de desenvolvimento mais recente, que demonstra forte influência umbandista. São os trabalhos "de banca" e "de São Miguel na Mata", realizados para a "doutrinação de espíritos sofredores", "desobsessão" e outras atividades de "caridade espírita", prevendo-se durante a sua realização a ocorrência de comunicações e incorporações de entidades espirituais. Estes trabalhos constam de orações, concentração, hinos e ingestão de Daime. Nessas ocasiões, vários participantes podem ser "atuados" (possuídos) por entidades espirituais, tornando-se menos previsível o desenrolar da sessão. Mesmo nesses casos, o comandante dos trabalhos exerce o controle, pois o médium atuado precisa de sua permissão para se manifestar, e esta também é necessária na puxada de hinos e chamadas.

Recentemente, essa linha de trabalho com médiuns incorporados por entidades espirituais vem se consolidando e, após a instalação de um terreiro no Céu do Mapiá, devidamente preparado para a realização de giras umbandistas, outros centros provavelmente seguirão o exemplo. Em São Paulo já se esboça até o início de sessões conjuntas de Daime e candomblé. Desse modo, começa a diminuir a distância que, segundo Dias Jr., Mestre Irineu buscava manter entre sua doutrina e as religiões de possessão de origem afro-brasileira.[11]

Em relação aos recursos empregados pelos daimistas, faz-se às vezes uma distinção entre as técnicas terapêuticas diretas (uso de plantas medicinais, emplastros, massagens etc.) e as indiretas (sonhos, mirações, trabalhos astrais etc.). Mas o instrumento básico é o Daime e seus auxiliares principais: os seres divinos das linhas da água, da floresta e do astral; certos hinários; o espírito de irmandade (nos bailados, no reforço durante os ritos de cura etc.); outros auxiliares seriam as plantas medicinais e as dietas "de boca", "de cama" e "de ambiente".[12]

As técnicas terapêuticas empregadas pelos curadores durante os trabalhos podem ser classificadas da seguinte forma:[13]

Miração. Quando o curandeiro recebe informações detalhadas dos seres divinos a serem transmitidas aos enfermos.

Autoscopia. Caminhar dentro do próprio corpo acompanhado por um guia que vai diagnosticando o estado físico e mental.

Co-autoscopia. Quando mais de um participante caminham juntos no interior de determinado organismo, recinto ou em ambientes abertos. Eles se sentem juntos durante a miração.

Vôo extático. Viagem por diferentes lugares do mundo com missão específica.

Possessão. Fenômeno idêntico à incorporação mediúnica dos cultos afro-brasileiros.

Além destas técnicas mais costumeiras, os curadores daimistas podem recorrer a outras, provenientes de diferentes tradições ou de sua própria inspiração. Assim, é comum o recurso a rezadores, tanto no Céu do Mapiá quanto na Colônia 5000, e é sabido que Padrinho Sebastião, no final de sua vida, não hesitou em recorrer a xamãs de outras linhas, em busca de um alívio para sua enfermidade. Conta-se que ele foi atendido por um destes na região de Boca do Acre, que teria extraído objetos e insetos de seu corpo. Posteriormente, esse material foi guardado em uma garrafa e exibido aos curiosos. Padrinho Sebastião morreu pouco depois de um trabalho realizado no centro daimista Rainha do Mar, em Pedra de Guaratiba, Rio de Janeiro, durante o qual submeteu-se ao tratamento de uma curandeira umbandista.

Relata-se também com freqüência outro episódio, em que um rapaz foi levado acorrentado ao Padrinho Sebastião no Céu do Mapiá. Pediram-lhe para tratar do rapaz, que estava "com a personalidade completamente desestruturada; era visível a desordem mental e emocional". Padrinho Sebastião iniciou uma seqüência de três trabalhos de São Miguel em dias consecutivos. No terceiro dia, em vez do trabalho tradicional, mandou que o rapaz participasse da matança e do esquartejamento de um boi, utilizando um perigoso facão e sujando-se com sangue. No dia seguinte, o ciclo de trabalhos foi retomado em sua forma tradicional e, ao final, o rapaz apresentava sinais impressionantes de melhora e já era capaz de conversar normalmente, atribuindo seu surto a uma ameaça de morte que recebera de um amigo.[14]

Entre as técnicas mais recentemente incorporadas ao repertório dos daimistas, a que talvez mais se destaque é o uso de cristais para restabelecer o "equilíbrio energético" dos participantes que passam por dificuldades durante os trabalhos. Em São Paulo, por exemplo, a madrinha da igreja Flor das Águas já desenvolvia uma técnica de uso curativo de cristais de vários tipos antes mesmo de se filiar à doutrina. Atualmente, sob orientação dela, essa prática vem adquirindo considerável importância até no dia-a-dia dos daimistas paulistas.

O feitio

O mais fundamental de todos os rituais do culto é o feitio, nome dado pelos daimistas ao processo de preparo da bebida. Prescrito nos mínimos detalhes, deve ser executado corretamente para assegurar a eficácia dos ritos subseqüentes, que acontecerão em torno do seu produto, o Daime. Cabe lembrar que a bebida é considerada como um ser divino, algo análogo à hóstia consagrada da Igreja Católica. Portanto, o feitio é acima de tudo um ato de encantamento e consagração, exigindo dos seus participantes um rigoroso preparo anterior físico e espiritual.

Esse processo é também extremamente trabalhoso e desgastante em termos físicos. Implica privações para aqueles que vão fazer a coleta de plantas na floresta, e trabalho braçal

pesado para os homens encarregados de macetar o cipó e trabalhar na fornalha. Mas o ritual é considerado um momento privilegiado de purificação e desenvolvimento interior, exigindo silêncio e grande compenetração. Este é também o único ritual em que o suprimento de Daime é livre, estando a bebida disponível para os participantes tomarem quantas vezes quiserem.

Durante este rito, o cansaço e o Daime levam os participantes a se deparar com suas fraquezas e dificuldades pessoais. Mais do que nunca, mostram-se relevantes as qualidades espirituais apregoadas pela seita: firmeza, pureza de coração, humildade, disciplina, harmonia, amor, justiça, verdade. Os trabalhos são realizados na casa do feitio, construída especialmente para esse fim, onde estão sempre presentes uma cruz de Caravaca e uma imagem da Virgem. São também comuns representações do sol, da lua e das estrelas.

Da mesma forma que os outros rituais, o feitio também tem um comandante dos trabalhos, geralmente o padrinho local. Mas, em certos casos, pode ser um especialista, com larga experiência, vindo de outra igreja.

Assim como nos outros ritos, os homens e as mulheres são mantidos separados e encarregados das tarefas consideradas mais apropriadas às suas naturezas. Mais do que nunca devem ser mantidos os preceitos costumeiros de abstinência sexual, de bebidas alcoólicas e de alimentação. Aos homens são reservados os trabalhos mais pesados, como coleta, transporte, limpeza e macetação do cipó, além do preparo propriamente dito, que envolve a lida com enormes caldeirões de líquido fervente e a manutenção da fornalha. Quando a igreja tem plantação própria, as mulheres colhem as folhas da *Psychotria viridis* e as limpam, uma a uma. Caso contrário, os homens colhem as folhas na floresta, mas a limpeza continua sendo uma atribuição das mulheres.

A busca do cipó e da folha é provavelmente a parte mais difícil e requer ampla experiência e conhecimento da floresta. Atualmente esta etapa tende a ser reservada a equipes especializadas de mateiros. Algumas igrejas, porém, já começam a ter suas próprias plantações e, neste caso, o trabalho é mais simples e pode ser realizado por todos. Talvez porque os daimistas costumem preparar grandes quantidades da bebida de uma

só vez (entre cem e quinhentos litros), o seu processo de colheita é mais simples que o adotado pelos vegetalistas estudados por Luna e Dobkin de Rios. Em vez da conduta cerimoniosa dos peruanos, os daimistas simplesmente arrancam o cipó das árvores, cortando-o no local em pedaços de vinte centímetros de comprimento, acondicionado-os em sacos de até cinqüenta quilos.

A próxima etapa acontece na casa do feitio, onde os homens limpam os pedaços de cipó, retirando a casca e qualquer sujeira ou imperfeição que possam apresentar. Durante esse trabalho, os participantes devem se manter concentrados e buscar sua própria limpeza interior. Em seguida, vem a "bateção", macetação do cipó, costumeiramente iniciada às 2 da madrugada e realizada por turmas de doze homens, que se revezam a cada duas horas. Os pedaços de jagube são colocados sobre tocos de árvores fixos no chão, sendo macetados com marretas de madeira dura. Geralmente as batidas das marretas seguem o ritmo do hino que estiver sendo cantado.

Segue-se então o cozimento, geralmente utilizando três panelas de sessenta litros em uma grande fornalha de lenha com três bocas. Na panela são colocadas camadas alternadas de cipó macetado e folhas, até se alcançar as bordas. Calcula-se que, para cada saco de jagube, deva-se colocar meio saco de folhas. Da correta dosagem desses ingredientes depende o equilíbrio das propriedades de "força" e de "luz" da bebida preparada.

Em seguida, enche-se a panela com água cristalina, dando-se início ao cozimento, que dura várias horas. O líquido das panelas é reduzido a um terço. Esta é a etapa mais delicada, pois, como diz Fróes:

> "Não se deve conversar com a pessoa encarregada, pois ela controla o ponto da fervura da bebida que é indicado por uma entidade do Santo Daime presente no plano astral, manifestando-se no momento em que se completa o cozimento para que a panela seja retirada da fornalha".[15]

Uma vez atingido o ponto, as panelas são afastadas do fogo, e o líquido, agora chamado de "cozimento", é coado e guar-

dado. As panelas são novamente enchidas com cipó e folhas, mas no lugar de água desta vez levam o cozimento já preparado. Mais uma vez reduz-se sessenta litros a vinte litros, conseguindo-se assim o chamado Daime de primeiro grau. Colocando mais cozimento e aproveitando o mesmo jagube e folha, obtém-se Daime de segundo grau; aproveitando-se mais uma vez obtém-se o de terceiro grau.

Ao fim, a bebida pronta é esfriada e arejada através de um movimento contínuo de cuias e jarras, retirando o líquido da panela e despejando-o novamente. O Daime é então colocado em garrafões limpos e secos, vedados com rolhas de madeira ou cortiça, eliminando-se o ar para evitar a fermentação e assegurar a sua qualidade por até vários anos.

Em se tratando de um processo de encantamento e de produção de uma bebida sagrada, vários tabus devem ser observados. Assim como a observação dos preceitos dietéticos e sexuais pelos participantes, deve-se atentar para que nenhuma das participantes esteja menstruada. O manuseio da bebida requer cuidados especiais, como evitar rigorosamente qualquer mistura de água ao cozimento, assim como um grande cuidado para não permitir que uma gota sequer do Daime seja perdida ou derramada no chão.

Há épocas do mês consideradas mais adequadas, especialmente a da lua nova, e também horários certos para começar as diversas etapas, geralmente de madrugada.

Dependendo de todos esses fatores e da quantidade e qualidade dos ingredientes e do grau de harmonia e perfeição espiritual dos participantes, cada batelada da bebida terá características específicas. Por isso, cada garrafão deve ser etiquetado com o dia do feitio, fase da lua e grau da bebida.

Embora haja formas diferentes de se preparar a *ayahuasca*, sendo até possível variar ingredientes básicos, os seguidores do Santo Daime costumam seguir à risca as indicações rigorosas que Mestre Irineu deixou sobre o assunto. O processo deve ser sempre o mesmo e, além do cipó, da folha de chacrona e da água, nenhum outro ingrediente pode ser acrescentado.

Os vegetalistas e os primeiros seguidores de Mestre Irineu, os seringueiros, viviam em estreito contato com a floresta, de onde costumavam extrair quase tudo o que usavam em seu

cotidiano, inclusive o jagube e a folha da chacrona. Atualmente, mesmo aqueles que ainda conhecem os segredos da floresta têm grande dificuldade em encontrar "reinados", áreas em que o cipó cresce em abundância. Seja devido ao desmatamento generalizado, seja devido à extração demasiada do cipó, hoje é preciso passar vários dias e até semanas embrenhado na floresta para obter a quantidade de cipó suficiente para um feitio.

Além disso, a seita vem se desenvolvendo em várias regiões do Brasil, onde não existem os ingredientes necessários para fazer o Daime e onde os novos adeptos, comumente de classe média, não têm o preparo físico ou o conhecimento necessário para a execução de um feitio. Assim, esses grupos tornam-se dependentes de remessas da bebida, que é feita por especialistas que trabalham nisso quase em tempo integral na Colônia 5000 e no Céu do Mapiá.

Pela importância desse ritual no desenvolvimento espiritual dos daimistas, ocasionalmente são realizados alguns feitios nas igrejas do Sudeste. Mas aí o processo torna-se mais trabalhoso ainda, exigindo a importação *in natura* das folhas e do cipó, além da supervisão de um especialista, geralmente vindo da Amazônia para esse fim. Dessa forma, parece improvável que possam a médio prazo, desenvolver uma produção autônoma em quantidade suficiente para abastecer suas necessidades. Isto, convém lembrar, significa que, também em nível doutrinário, eles continuarão fortemente dependentes das idéias dos seus irmãos amazônicos, que podem punir desvios da ortodoxia cortando o suprimento da bebida sagrada.

Notas

1. Monteiro da Silva 1988:37.
2. Monteiro da Silva 1985:1 e 2.
3. Couto 1989:132 e 133.
4. Conforme relatam os itens IV e IX:
   IV — Padrões morais e éticos de comportamento, em tudo semelhantes aos existentes e recomendados na nossa sociedade, por vezes até de um modo bastante rígido, são observados nas diversas seitas. Obediência à lei pareceu sempre ser ressaltada.

IX — Findas as cerimônias, todos, de uma maneira aparentemente normal e ordeira, voltam aos seus lares.

Os seguidores das seitas parecem ser pessoas tranqüilas e felizes. Muitas atribuem reorganizações familiares, retorno de interesse no trabalho, encontro consigo próprio e com Deus etc., através da religião e do chá. (Relatório final das atividades desenvolvidas pelo grupo de trabalho designado pelo Confen com a finalidade de examinar a questão da produção e consumo das substâncias derivadas de espécies vegetais, p. 7.)

5. Embora todos os ramos da Doutrina do Santo Daime mantenham grande uniformidade em seus rituais, concentro-me aqui nos seguidores da vertente liderada pelo Padrinho Sebastião, a única que observei em detalhes e a mais importante em nível nacional devido às numerosas igrejas afiliadas que possui fora da Amazônia.

6. Dois exemplos são a Prece de Cáritas, proveniente do repertório espírita, e a oração onde se apresentam os temas de harmonia, amor, verdade e justiça, oriundos da Comunhão do Pensamento.

Prece de Cáritas

Deus Nosso Pai, que sois todo Poder e Bondade, Dai força àqueles que passam pela provação, Dai luz àqueles que procuram a verdade, Ponde no coração do homem a compaixão e a caridade.

Deus, Dai ao viajor a estrela guia, ao aflito a consolação, ao doente o repouso.

Pai, Dai ao culpado o arrependimento, ao espírito a Verdade, à criança o guia, ao órfão o pai.

Senhor, que Vossa bondade se estenda sobre tudo o que Criastes.

Piedade, Senhor, para aqueles que Vos não conhecem, esperança para aqueles que sofrem.

Que Vossa Bondade permita aos espíritos consoladores derramarem por toda a parte a Paz, a Esperança e a Fé.

Deus, um raio, uma faísca de Vosso amor pode abrasar a Terra. Deixai-a beber na fonte desta Bondade Fecunda e Infinita e todas as lágrimas secarão e todas as dores se acalmarão.

Um só coração sobre a montanha, nós Vos esperamos com os braços abertos.

Ó Poder, ó Bondade, ó Beleza, ó Perfeição, e queremos de alguma sorte merecer a vossa infinita misericórdia.

Deus, Dai-nos Força de ajudar o progresso a fim de subirmos até Vós.

Dai-nos a caridade pura, Dai-nos a Fé e a razão, Dai-nos a simplicidade que fará de nossas almas o espelho onde se deve refletir a Vossa Imagem. Amém.

Oração

Agradeço-Te ó Deus, porque este recinto está cheio da Tua Presença.

Agradeço-te, porque vivo em Tua Vida, Verdade, Saúde, Prosperidade, Paz, Sabedoria, Alegria, e Amor.

Agradeço-te, porque todos que aqui entrarem sentirão a Tua Presença.

Agradeço-te, porque estou em Harmonia, Amor, Verdade e Justiça com todos os seres.

7. Polari de Alverga, sem data:6.
8. Couto 1989:158.
9. Couto 1989:154.
10. Ver nota 2, capítulo 2.
11. Walter Dias Jr. 1990.
12. Monteiro da Silva 1985.
13. Monteiro da Silva 1985.
14. Walter Dias Jr. 1990.
15. Fróes 1986:69.

5 — O uso controlado da *ayahuasca* e seus efeitos estruturantes nos rituais do Santo Daime

"A primeira coisa que o Daime exige é que você abandone qualquer pretensão de considerá-lo uma beberagem alucinógena que vai lhe ocasionar 'baratos'. Quem for por esse caminho, escorrega e cai. E o tombo às vezes é feio."

Alex Polari de Alverga, O Livro das Mirações

Atualmente é comum afirmar-se que o uso de substâncias de efeito psicoativo constitui prática difundida por toda a humanidade, desde seus primórdios. Uma prática que alguns estudiosos associam a uma necessidade inata ao homem de provocar periódicas alterações em sua consciência.[1]

Pesquisadores, interessados nos efeitos dessas práticas, enfatizam a importância de se considerar diferentes padrões de uso: práticas "pesadas" e "leves".

Para Martine Xiberras, antropóloga francesa, por exemplo, as "pesadas" constituem um estilo de consumo desenfreado de produtos e de modos de absorção violentos. Implicam uma busca de anestesia tanto para o corpo quanto para a alma, levando a uma concentração em si mesmo e a um fechamento ao mundo externo. Isto redunda numa submissão total à força das substâncias, conduzindo ao isolamento característico das toxicomanias solitárias e individuais, como a heroinomania.

Já as práticas "leves" provocam um estado de efervescência e uso, mesmo que caótico, das faculdades cognitivas e emotivas. Esse estado é similar ao do "transe", onde todas as capacidades do sujeito estão em alerta, prestes a reagir ao menor estímulo interno ou externo. Nesse estado de extrema sensibilidade ou extrema vigilância, o indivíduo é precipitado numa situação de excitação que o obriga a tentar ultrapassar as limitações costumeiras do seu desempenho.

Todas essas práticas implicam uma busca de si, no domínio do uso, assim como no comportamento a ser mantido durante os efeitos da efervescência. Embora Xiberras desenvolva suas observações num contexto europeu, dominado por concepções laicizantes e materialistas, ela afirma que o termo e a experiência específica do transe remetem a outros contextos culturais onde esse estado alterado de consciência e essa experiência sensorial são usados como meios de perceber e de se comunicar com o além, com forças divinas ou ocultas.

Entre usuários europeus de psicoativos ilícitos, as práticas "leves" e o estado de efervescência parecem caracterizar um desejo de abertura para o mundo exterior. Os usuários buscam estar em controle, participando plenamente do seu meio, próximo ou distante. Os produtos levam à euforia extrovertida e o princípio da prática se constrói sobre um desejo de comunicação ampliada; o consumo acontece de forma comunitária. Embora repelida pelo conjunto do corpo social, a prática é valorizada por pequenos grupos de usuários, em cujo seio a experiência de transe é guiada e modelada de forma a ampliar as capacidades de comunicação e de compartilhar sensações. Assim, essa prática adquire o valor de uma iniciação ou de uma integração ao grupo, e constitui um aprendizado real de uso da droga como domínio de si e como um novo processo de socialização no interior de um grupo de afinidade.

Enquanto as práticas pesadas se constroem a partir de uma submissão às substâncias, não requerendo nenhum aprendizado, as práticas leves exigem um conhecimento, um domínio e uma iniciação. Esse aprendizado de outro estado de consciência não desaparece tampouco com o fim dos efeitos psicotrópicos. Perdura uma memória biológica e psicológica da sensibilidade alternativa, que continua a funcionar no estado natural. Aos poucos essa experiência vai afetando toda a vida dos usuários, modificando não só suas categorias de percepção mas até suas visões de mundo.[2]

Outra distinção comum é entre o "uso" e o "abuso" de substâncias psicoativas. Estudando usuários de psicoativos nos Estados Unidos, o médico Norman Zinberg discute a questão, referindo-se ao uso "controlado" e "compulsivo". O primeiro teria baixos custos sociais enquanto o segundo, disfuncional e intenso, parece ter efeito contrário.

Apesar de pequenas diferenças que possam surgir entre os conceitos de Xiberras e Zinberg, o que há de comum entre as práticas leves do primeiro e o uso controlado é que ambos são regidos por regras, valores e padrões de comportamento veiculados por uma subcultura desenvolvida entre grupos de usuários. Segundo Zinberg, estes controles sociais funcionam de quatro maneiras:

a. Definem o que seja uso aceitável e condenam o que foge a esse padrão.
b. Limitam o uso a meios físicos e sociais que possibilitem experiências positivas e seguras.
c. Identificam efeitos potencialmente negativos. Os padrões de comportamento ditam precauções a serem tomadas antes, durante e depois do uso.
d. Distinguem os diferentes tipos de uso das substâncias; respaldam as obrigações e relações que os usuários mantêm em esferas não diretamente associadas aos psicoativos.[3]

Vê-se, portanto, que o uso da *ayahuasca* no culto do Santo Daime surge quase como uma instância paradigmática das práticas leves de Xiberras ou do uso controlado de Zinberg. Entre os membros da seita, o efeito da bebida é tradicionalmente entendido como um transe em que o sujeito expande seus poderes de percepção, tornando-se consciente de fenômenos de um plano espiritual que, por sua sutileza, normalmente escapam aos sentidos. Além disso, como já foi visto, essa prática é rigorosamente prescrita em seus menores detalhes, tornando-se um bom exemplo do uso controlado de um psicoativo.

A título de exemplo, analiso alguns dos mecanismos de controle de um ritual de hinário na igreja de São Paulo, Centro Eclético Fluente Luz Universal Flor das Águas.

Tomo inicialmente o que Zinberg chama de "sanções sociais", que compreendem valores e regras de conduta. Acima de tudo, mostrarei que o ritual é considerado uma celebração sagrada, acarretando atitudes pessoais e formas de comportamento de profundo respeito. Nessa celebração, os principais alvos de veneração são a bebida e os símbolos sagrados dispostos sobre a mesa em forma de estrela, no meio do salão.

Para que todos os participantes estejam cientes da sacralidade da ocasião, os que vêm pela primeira vez devem assistir antes a uma palestra, onde recebem explicações e são informados de alguns preceitos básicos, como evitar bebidas alcoólicas e atividades sexuais três dias antes e três dias depois da cerimônia. Todos devem manter uma atitude respeitosa, evitar cruzar os braços ou as pernas durante a sessão — isto "cortaria a corrente". Explica-se também que a sessão está sob o comando do padrinho e que ele e seus auxiliares devem ser respeitados e obedecidos no decorrer do rito.

Durante toda a sessão são cantados hinos cujas letras e melodias são simples e de fácil compreensão, mesmo quando o indivíduo se encontra em estado de transe. Nesses hinos são veiculadas as Santas Doutrinas da seita e constantemente evocados seus valores principais: harmonia, amor, verdade, justiça, irmandade, "limpeza de coração", firmeza, humildade, disciplina. A freqüente alusão a Deus Pai, à Virgem Mãe, a Jesus Cristo e várias outras entidades espirituais serve para reforçar a todo momento o caráter sagrado das atividades.

As cerimônias são freqüentemente caracterizadas como "batalhas no astral", em que o conjunto dos participantes forma o "exército de Juramidam na luta contra o mal". Como bons soldados, devem usar "fardas" que, embora não sigam um modelo militar, são bastante austeras, cobrindo os corpos de forma a minimizar seus apelos eróticos e a evocar um formalismo reminiscente de trajes domingueiros, envergados em ocasiões que pedem comportamentos solenes e comedidos.

Os trabalhos são precedidos de defumações. Durante o seu decorrer, mantêm-se acesos incensos e velas, colocados em diversos pontos, dentro e fora do recinto. A bebida, concebida também como o "sangue de Cristo", fica em uma talha de louça, sobre uma mesa alta, num canto do salão. Embaixo dessa mesa, são guardadas garrafas com reservas suplementares. Para sinalizar a sacralidade do chá, coloca-se uma das velas acesas ao lado da talha. Regras severas dispõem sobre o transporte e a armazenagem do Daime. Se alguma gota é derramada, o local é imediatamente regado com água. Outra indicação da sacralidade do chá: antes de levar o copo à boca, o adepto deve fazer o sinal-da-cruz.

Os principais símbolos colocados na mesa central são uma cruz de Caravaca, com um terço enrolado em seus braços, e uma imagem da Virgem. Ao redor da cruz, são dispostas três velas acesas e objetos variados, como incensos, cristais, flores, guias de umbanda, imagens de santos, espíritos ou personalidades consideradas de elevado grau de espiritualidade. Esta mesa, espécie de altar, é considerada o fulcro das atividades. Deve ser tratada com respeito, evitando-se esbarrar nela ou alterar a sua disposição.

Além desses preceitos, que, para utilizar os termos de Zinberg, poderíamos chamar de "sanções sociais", há também a observância de "rituais sociais": padrões de comportamento prescritos em relação a aspectos do uso "controlado" de substâncias psicoativas, como os métodos de aquisição e uso, a seleção do meio físico e social do seu consumo, as atividades empreendidas sob seu efeito e as maneiras de evitar conseqüências prejudiciais.[4]

Sob a rubrica de "aquisição e administração", lembramos que o Daime geralmente é produzido na Colônia 5000 ou no Céu do Mapiá, no Acre, de onde é enviado para os padrinhos das outras igrejas, que têm permissão do mandatário máximo da seita para receber e distribuir a bebida sagrada. O Daime deve ser guardado respeitosamente na casa do padrinho local, e, além dele, somente dois ou três adeptos poderão lidar com o chá.

Com exceção de alguns raros casos de enfermos autorizados a tomar Daime em suas próprias casas, a bebida só deve ser ingerida durante os trabalhos. Estes têm de ser presididos por um padrinho, ou alguém por ele designado, marcando-se o início e o fim com fórmulas e orações predeterminadas.

Durante os ritos, a quantidade de chá consumida varia de acordo com o tipo de trabalho. O despacho (distribuição do chá) é comumente realizado por um assistente do padrinho, mas é este quem determina o momento e a quantidade a ser servida. Nos rituais mais comuns, normalmente cada participante recebe dois terços de cálice da bebida a cada duas horas.

Em relação ao meio físico em que se dá o consumo, deve-se lembrar que o documento Normas de Ritual do CEFLURIS especifica as disposições arquitetônicas ideais para abrigar os

diversos tipos de trabalhos. Como a igreja de São Paulo ainda é relativamente nova e dispõe de poucos recursos materiais, há uma certa improvisação nas suas instalações. Os hinários são realizados em salas emprestadas por adeptos, em aposentos na casa do padrinho, quando não na igreja em construção.

Recentemente conseguiu-se a permissão para o uso de um sítio, nas cercanias de São Paulo, onde está sendo construída a igreja. No momento, os hinários têm sido geralmente realizados numa estrutura hexagonal coberta de sapé, aberta de todos os lados, possibilitando um contato próximo com a natureza, situação condizente com as letras de muitos dos hinos que falam do sol, da lua, das estrelas e da floresta.

O meio social em que se dá o uso da bebida também é regulamentado. Com exceção de alguns trabalhos de cura, os outros ritos são franqueados a todos os fardados, ou seja, àqueles que confirmaram oficialmente sua adesão às Santas Doutrinas, recebendo do padrinho local um distintivo: uma estrela de seis pontas, ornada com uma águia pousada sobre uma meia lua. Estes adeptos devem nortear suas vidas pelos princípios doutrinários, assumindo o compromisso de não faltar aos catorze hinários oficiais do ano e a participar de todos os trabalhos vestindo a farda prescrita para a ocasião.

Participantes eventuais, ou não-fardados, precisam de permissão específica para cada trabalho. Essa permissão leva em conta que o participante esteja ciente dos princípios básicos da seita, a necessidade de equilibrar a participação masculina e feminina, e o cuidado para não lotar demasiadamente o recinto. Além disso, a permissão para não-fardados costuma valer apenas para os hinários. Trabalhos de concentração e de cura são geralmente reservados aos adeptos confirmados.

Os não-fardados acabam se comportando de acordo com os parâmetros esperados, já que, na palestra que antecede a cerimônia, além de ser explicitado o comportamento que devem ter, é feita uma preleção sobre os efeitos do chá. Afirma-se que esses efeitos têm natureza essencialmente benéfica e ensinam-se as melhores maneiras de lidar com mal-estares físicos ou psíquicos que venham a surgir durante a sessão. Além disso, esses novos participantes geralmente vêm na companhia de adeptos

mais experientes, responsáveis por sua apresentação inicial ao culto. Durante a sessão, eles podem exercer o papel de modelos de conduta e de agentes de conforto e controle.

Até a disposição dos participantes dos trabalhos dentro do salão é predeterminada. Como em todas as atividades da seita, é feita uma separação, considerada fundamental, entre os homens e as mulheres. A partir de uma linha imaginária que atravessa diagonalmente o salão e a mesa, o espaço é dividido em dois campos, e cada sexo deve permanecer no seu, tomando cuidado para não penetrar no outro, "misturando as energias".

Dentro de cada campo, os participantes se alinham em filas, obedecendo a critérios de altura (os mais altos atrás) e de grau de comprometimento com a doutrina (os não-fardados atrás). Dividem-se casados e solteiros, e algumas igrejas contam com filas exclusivamente para crianças. Assim, obedecendo a critérios razoavelmente objetivos, cada um pode determinar o lugar que lhe pertence e deve procurar manter-se nele durante todo o trabalho, cuidando para não invadir o espaço de seus vizinhos. Às vezes, chama-se a isto de "se compor em seu lugar", uma expressão que ocorre freqüentemente nos hinos.

Em caso de cansaço ou de mal-estar, o participante tem direito de se ausentar durante três hinos, após os quais deve retornar ao seu lugar ou pedir permissão para prolongar a sua ausência.

Os adeptos acreditam que durante o bailado forma-se uma "corrente de energia", que circula pelo salão, tendo a mesa como centro. Devem tomar cuidado para não "cortá-la" ou "bloqueá-la". Assim, ao sair de seu lugar, o participante deve percorrer um caminho predeterminado, sem atravessar nenhuma das filas. Também por isso, seu lugar não deve ficar vago muito tempo; caso sua ausência se prolongue, esse "buraco na corrente" deve ser preenchido por outro participante, acarretando às vezes uma complicada operação de realocação de várias pessoas. Nos trabalhos em que os adeptos permanecem sentados, os critérios são menos rigorosos, embora seja mantida a separação entre homens e mulheres.

Assim, acima de tudo, são rigorosamente controladas as atividades em que se engajam os indivíduos quando sob o efeito da bebida. Como já vimos, isto sempre acontece sob

a forma de um ritual religioso. Podem ser hinários, em que a grande maioria dos participantes é obrigada a permanecer em lugar predeterminado, bailando por períodos que variam de seis a treze horas. Ou são os trabalhos de concentração ou de cura, que duram de duas a seis horas, com os participantes sentados, em concentração silenciosa ou cantando uma seqüência de hinos preestabelecida.

Se o trabalho for bailado, todos executam a mesma coreografia, simples, e seus movimentos se harmonizam em torno do ritmo marcado pelos instrumentos da pequena orquestra agrupada em volta da mesa, especialmente a batida dos maracás empunhados por muitos dos presentes. Se os participantes estiverem sentados, o comportamento e a postura física a serem mantidos também obedecem a prescrições rígidas: a cabeça fica erguida e as gesticulações são reduzidas ao mínimo. Seja qual for o tipo de trabalho, deve-se evitar qualquer espécie de perturbação aos outros: é vedado conversar, tocar ou até olhar demasiadamente para os demais participantes.

Embora, como já se sugeriu, a disposição física dos participantes dos rituais, a composição estética dos símbolos religiosos e a letra dos hinos cantados sirvam para manter viva na mente de todos a ordem solene apropriada para essas ocasiões, há indivíduos designados pelo padrinho para manter a ordem e assegurar o correto desenrolar do rito. São os chamados "fiscais", também organizados hierarquicamente e encarregados de várias tarefas específicas, que devem tender mais à assistência aos que passam mal e facilitação das atividades que ao policiamento repressivo. Isto, porém, torna-se necessário em certas ocasiões, geralmente em relação a indivíduos inexperientes que, sob o efeito do chá, venham a quebrar a ordem vigente, adotando formas de comportamento consideradas perturbadoras ou rebeldes.

Portanto, o consumo do Santo Daime é altamente controlado, sendo revestido de valores e regras de conduta religiosos muito semelhantes aos do catolicismo popular, que são constantemente reiterados e relembrados — de forma explícita nas orações e nos hinos e implícita na estética religiosa que organiza a composição do espaço, dos símbolos e dos participantes. Reforçando esses valores e implementando-os na

prática, há prescrições de comportamento que chegam à minúcia de determinar a postura corporal dos participantes e cujo cumprimento é observado pela equipe de fiscais. Assim, mesmo que a ação da *ayahuasca* venha a provocar um momentâneo afrouxamento dos conceitos e regras de comportamento social, responsáveis pelo senso de identidade, o indivíduo tem a seu favor uma série de mecanismos para orientá-lo, evitando que se prejudique psíquica ou socialmente.

Embora, em última instância, não discorde dessas observações, o antropólogo Nestor Perlongher prefere utilizar outros argumentos para interpretar o que acontece. Critica a noção de "controle ritual" da utilização de psicoativos, que lhe parece demasiadamente "exterior". Prefere tomar emprestada de Nietzsche a idéia da tensão entre o dionisíaco e o apolíneo que leva o homem no movimento da dança e do canto "a se sentir Deus". Para Perlongher, o culto do Santo Daime dá uma forma apolínea à força extática que desperta e suscita, impedindo-a assim de se dissipar em vãs fantasmagorias. Acompanhada de diversas restrições comportamentais, impede que o trabalho com essa força descambe para o lado potencialmente escuro e destrutivo que a cultura branca ocidental geralmente condena.[5]

Perlongher afirma que não se trata do dionisíaco no sentido de um carnaval pagão ou de um excesso voluptuoso, e diz que a experiência dionisíaca, em lugar da individuação, assegura justamente uma ruptura com o *principium individuationis*, assim como uma reconciliação total do homem com a natureza e os outros homens, numa harmonia universal e num sentimento místico de unidade; em lugar de uma consciência de si própria, ela significa uma desintegração do eu, que é superficial, e uma emoção que abole a subjetividade até o ponto de um total esquecimento de si.

Algumas pessoas não plenamente familiarizadas com as práticas da seita ainda questionam a inocuidade desse uso ritual da *ayahuasca*. Continuam receando que o consumo do Santo Daime seja um fator que tende a levar os indivíduos à loucura e a sociedade ao desregramento. Cabe aqui lembrar mais de uma vez as observações do grupo de trabalho estabelecido pelo Confen, que considerou os adeptos do culto pessoas feli-

zes e tranqüilas, seguidoras de padrões morais e éticos de comportamento semelhantes aos existentes e recomendados em nossa sociedade, "por vezes até de um modo bastante rígido".

Buscando uma elucidação para essa rigidez, recorro a Couto, para quem os rituais do Santo Daime tendem a reforçar os mecanismos estruturadores da sociedade. Para ele, nesses rituais são reforçados dois elementos estruturantes: a coesão hierárquica e a harmonia ecológica com a floresta, através da mobilização de entidades protetoras que têm origem naquele meio.[6]

A participação regular nos rituais do Santo Daime freqüentemente leva a notáveis mudanças entre seus seguidores. Estes são muitas vezes recrutados entre indivíduos socialmente estigmatizados, por sua condição pauperizada, como na Amazônia, ou por sua adesão a valores da contracultura, como uso de drogas e o livre exercício da sexualidade, mais característicos dos grupos do Sul do país. Para todos, os rituais apresentam uma valorização e incitação à autodisciplina, possibilitando direcionarem suas vidas e tornarem-se mais eficazes nas atividades do dia-a-dia.

Essa constatação encontra consonância nas idéias de Turner, para quem os rituais periodicamente convertem o obrigatório no desejável, colocando as normas éticas e jurídicas da sociedade em contato com fortes estímulos emocionais. Suas considerações se adequam muito bem ao caso das cerimônias do Santo Daime:

> No ritual em ação, com a excitação social e os estímulos diretamente fisiológicos — música, canto, dança, álcool, drogas, incenso —, poderíamos dizer que o símbolo ritual efetua um intercâmbio de qualidade entre seus dois pólos de sentido: as normas e valores se carregam de emoção, enquanto as emoções básicas e grosseiras se enobrecem através de seu contato com os valores sociais.
>
> O fastídio da repressão moral se converte no "amor pela virtude".[7]

Notas

1. Weil 1986:26.
2. Xiberras 1989:132-159.
3. Zinberg 1984:17.
4. Zinberg 1984:5.
5. Perlongher 1990:26.
6. Couto 1989:133 e 134.
7. Turner 1980:33.

6 — Dos solitários vegetalistas ao "xamanismo coletivo" do Santo Daime

O xamanismo, também conhecido como pajelança, é a instituição religiosa mais importante que o caboclo da Amazônia conservou da cultura ameríndia. Apesar de ter adotado orações cristãs, colocando santos católicos na categoria de espíritos familiares, ao lado das entidades sobrenaturais da água ou da mata, o xamanismo ainda é um dos legados culturais indígenas menos modificados.[1]

No xamanismo praticado pelos adeptos do culto do Santo Daime é possível detectar inúmeros resquícios das tradições indígenas e caboclas.

Conforme já foi mencionado, o indivíduo, às vezes chamado Dom Crescêncio, a quem se atribui a iniciação de Mestre Irineu no uso da *ayahuasca*, provavelmente era um vegetalista que tinha muito em comum com aqueles estudados por Luna e Dobkin de Rios. Nessa comparação, Mestre Irineu se assemelha aos xamãs mais urbanizados, em cujas crenças e práticas a influência indígena convive intensamente com elementos das tradições católica, espírita, esotérica e africana. O próprio título de Mestre, que lhe foi popularmente outorgado, lembra o *maestro* dos *ayahuasqueros* peruanos, sendo empregado também pelos usuários da bebida em outra seita brasileira, a União do Vegetal, cujo primeiro líder era conhecido como Mestre Gabriel.

Os relatos da iniciação de Mestre Irineu contêm os elementos básicos presentes na tradição xamânica, em especial o seu retiro solitário na floresta, onde seguia uma série de rigorosos

preceitos de dieta e conduta. Embora o espaço de tempo normalmente reportado para seu retiro seja curto (somente oito dias, em comparação com o mínimo de seis meses dos vegetalistas estudados), devemos lembrar de como o seringueiro era obrigado a passar muito tempo sozinho na mata e que, apesar de suas primeiras experiências com a bebida se darem por volta do final da década de 10 ou início da de 20, foi somente nos anos 30 que ele se sentiu apto a realizar trabalhos públicos, desenvolvendo então a sua doutrina. Portanto, talvez seja justificado especular que seu período de iniciação tenha se estendido por diversos anos e que, na década de 20, ele tenha passado vários outros períodos de retiro na mata aprendendo os segredos da bebida que chamou de "Daime".

Para o caboclo amazônico, a floresta e as águas dos rios são os domínios de uma grande variedade de seres espirituais malignos, os anhangás. Existem também espíritos protetores de determinadas espécies animais, vegetais ou acidentes geográficos e rios. São geralmente concebidos como espíritos femininos, chamados de "mães", devendo ser propiciados de diversas formas por caçadores, pescadores ou outros que por alguma razão se embrenhem em seus domínios. Eles ocupam um lugar na religiosidade cabocla, mas embora possam ser propiciados em certas ocasiões, não recebem culto. Este é reservado aos santos concebidos como provedores dos meios de atingir o bem-estar, boas colheitas, boa saúde etc.

No caso das "plantas professoras", são as suas mães as verdadeiras donas do conhecimento que é passado àqueles que sabem usá-las. Uma das principais substâncias vegetais dotadas de mãe é a *ayahuasca*. Portanto, ao ter mirações onde uma "senhora", a "Rainha da Floresta", vinha lhe entregar seus "ensinos", Mestre Irineu mantinha-se estritamente dentro da tradição dos xamãs *ayahuasqueros*. Mas como caboclo, fortemente influenciado pelas tradições ocidentais e cristãs, ele a percebe não como uma entidade indígena, mas como o grande arquétipo católico da maternidade, Nossa Senhora da Conceição, largamente cultuada em toda a região. Dessa forma, a tradição de origem indígena e pagã pôde ser incorporada ao culto aos santos, tornando-se também mais legítima e socialmente aceitável.

A adoção da cruz de Caravaca, sob a denominação de Cruzeiro, obrigatória em todos os trabalhos da seita, é mais um importante esteio simbólico à cristianização das antigas tradições *ayahuasqueras*. Esta versão da cruz de Cristo, embora pouco comum nas cerimônias católicas, já era bastante conhecida pelo povo amazônico. Em toda a América Latina é geralmente associada à magia e ao esoterismo, devido ao uso que os praticantes dessas artes fazem da coletânea de orações que leva seu nome e que tem sua imagem estampada na capa.

Talvez a principal conseqüência desse processo tenha sido a incorporação dos valores básicos da ética cristã, afastando a antiga ambivalência moral que dificultava a distinção entre vegetalistas benignos e malignos. Assim, uma doutrina ensinada pela Virgem Mãe não teria lugar para o uso de virotes e outros métodos mágicos de agressão usados pelos vegetalistas. Talvez em decorrência desse processo de cristianização, o trabalho xamânico daimista tenha perdido muitas de suas características de luta contra determinados espíritos ou feiticeiros inimigos. Adotou, em vez disso, ideais mais difusos e generalizantes de "luta pelo Bem", alívio de sofrimento etc. Nesse caso, a proteção do xamã passava a depender mais de sua retidão moral e de sua obediência aos preceitos da boa conduta do que de armaduras defensivas como as *arkanas* dos vegetalistas.

Os virotes e a baba mágica *yachay*, usada pelos vegetalistas para guardá-los ou retirá-los do corpo dos pacientes, são concebidos como feitos da mesma substância, simultaneamente material e espiritual. A substância espiritual também pode ser o conhecimento ritual que dá força espiritual ou até o próprio espírito. Assim, o termo genérico para xamã em quíchua é *yachak*, que significa "dono de um *yachay*".[2] Já no processo de cristianização, esse conceito complexo e moralmente ambivalente que inclui a idéia de ser "dono de um espírito" parece ter sido substituído pelo conceito da proteção de certas entidades santas, como a Virgem Mãe, o Pai Celestial, Jesus Cristo e outros seres divinos da corte celestial. É a eles que são dirigidos os pedidos por força, firmeza, luz, ensinamento e amor, com os quais o daimista realiza seus trabalhos.

Seria temerário a esta distância atribuir causas ou intenções específicas a certos aspectos da doutrina ensinada por

Mestre Irineu. A dificuldade torna-se especialmente grande devido à natureza inspirada dessa obra, não se desejando aqui sugerir que tenha decorrido de um planejamento consciente, voltado exclusivamente à obtenção de certos resultados materialmente vantajosos. É mais provável que as doutrinas simplesmente sejam fruto da vivência e percepção religiosa de Mestre Irineu. Se ele veio a obter o apoio de certas autoridades, isso reflete a adequação dos seus ensinos às necessidades do meio. Deve-se também cuidar de não exagerar a respeito desse apoio, lembrando que em outras ocasiões ele e sua comunidade de adeptos também foram alvo de perseguições oficiais.

Embora os trabalhos da seita mantenham-se dentro dos parâmetros das tradições xamânicas, vale retomar a observação, feita por Couto, de que aqui desenvolve-se o que ele denomina de "xamanismo coletivo". Embora o comando dos trabalhos seja exercido por xamãs mais experientes, a atividade xamânica não é exclusividade de alguns iniciados, e todos os participantes desse sistema religioso são considerados aprendizes de xamã ou mesmo xamãs em potencial. A prática ritual é de certa forma um aprendizado dessa arte, e, à parte a vocação xamânica, todos os que participam do ritual podem manifestar essa qualidade, considerada latente na natureza humana.[3]

Talvez seja esse aspecto democrático do Daime, que abre a todos os interessados o acesso aos seus segredos, a razão do fascínio que a seita vem exercendo junto a um novo contingente de adeptos, bastante diferente dos habitantes da periferia de Rio Branco, onde se formaram os primeiros núcleos. O antropólogo Luis Eduardo Soares informa que, desde 1988, sob sua coordenação, pesquisadores do Instituto de Estudos da Religião — Iser, do Rio de Janeiro, vêm estudando um fenômeno que convencionaram chamar de "nova consciência religiosa". Esta nova consciência tem se mostrado significativa do ponto de vista sociológico e antropológico, na medida em que problematiza os rumos do desenvolvimento cultural da modernidade, de um modo mais amplo, e da sociedade brasileira em particular.[4]

Resumindo a caracterização que ele faz desse fenômeno, pode-se dizer que abrange indivíduos das camadas médias urbanas com alto grau de escolaridade, representativos de trajetó-

rias identificadas com o programa ético-político moderno típico, "liberados", "libertários", "abertos" e críticos da tradição, especialmente do "fardo repressivo" das tradições religiosas. Estes sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante vêm se mostrando crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelo desafio de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação "natural". O holismo místico-ecológico substitui para eles o clamor das revoluções sociais e sexuais.

Conforme já mencionei no capítulo 3, a partir da década de 70, mochileiros apresentando muitas dessas características passaram a freqüentar a Colônia 5000. Eles tiveram papel decisivo na difusão dos ideais de Mestre Irineu, de Padrinho Sebastião e na criação de centros daimistas em várias áreas urbanas e rurais do Sudeste brasileiro, congregando um novo tipo de adeptos, provenientes das camadas médias urbanas, relativamente jovens e cultos. Embora mantivessem os rituais quase inalterados, cantando os mesmos hinários, as diferenças de contexto físico e social acabam se refletindo em certas práticas e concepções.

Uma diferença importante é a forma de conceber e se relacionar com a natureza. Como já se viu, grande parte dos antigos freqüentadores do Alto Santo e da Colônia 5000 tinham experiência direta de morar perto da floresta, da qual geralmente dependiam para sua sobrevivência. Dessa vivência, guardavam a memória do isolamento da sociedade maior, da conseqüente necessidade de auto-suficiência e da organização comunitária dos povoados, onde era forte a influência das irmandades religiosas.

A mata era simultaneamente ameaçadora e dadivosa, exigindo de quem vivia próximo a ela a aprendizagem de muitos de seus segredos. Isto poderia incluir desde o conhecimento detalhado das diferentes espécies vegetais e animais que a compunham quanto a maneira correta de aplacar os espíritos ou bichos visagentos que a habitavam. O contato dessa população com os indígenas era complicado. Como civilizados, consideravam-se superiores. Mas reconheciam a riqueza do conhecimento indígena sobre a natureza, e constantemente recorriam

a ele, adotando muitos elementos das culturas nativas. Na ausência de qualquer infra-estrutura médica, as práticas xamanísticas, por exemplo, eram freqüentemente a única possibilidade de cura de que dispunham.

O processo de urbanização teve forte impacto sobre esses indivíduos. Surgem diferenças de classe, as irmandades perdem seu prestígio. Certas crenças, que na mata constituem a expressão de realidades do caboclo, tornam-se distantes ou viram superstição de pouca importância na cidade. Monteiro da Silva situa o culto do Santo Daime nesse contexto e o considera uma espécie de rito de passagem entre duas culturas.

Já o adepto proveniente das camadas médias urbanas do Sudeste tem outra visão. Para ele, a floresta e a natureza, em seu estado bruto, não preparado para o lazer, são quase desconhecidas. Freqüentemente educado em boas escolas, dentro de padrões racionalistas e iluministas, ignora completamente a cultura amazônica e suas concepções sobre o sobrenatural. Em vez de seres da floresta, seu repertório espiritual é povoado por discos voadores, seres extraterrestres, cristais, pirâmides, chamas violetas, lamas tibetanos, iogues, orixás, os ensinamentos de Don Juan relatados por Carlos Castañeda, e outros exotismos. A natureza é concebida como intrinsecamente boa, contanto que se respeite o "equilíbrio ecológico"; e os índios são os bons selvagens, que detêm segredos capazes de salvar o planeta.

Suas concepções românticas e idealizadas podem ser entendidas como frustração e desgaste resultantes da convivência com uma cultura altamente tecnologizada, mas incapaz de responder adequadamente às grandes questões existenciais que a vida sempre apresenta no confronto com a doença, a dor, a desagregação, a insegurança e a morte. Por isso, a doutrina do Santo Daime pode se apresentar como muito atraente. Conforme diz Soares:

> "O modelo parece forte, atraente, sedutor, mantém diálogo com tradições teológicas, apesar da assumida filiação ao cristianismo, com as incertezas do tempo, com as fragilidades e os grandes sonhos humanos; além disso, opera no registro sensível, facultando uma experiência extática de tipo muito

particular e significativamente sintonizada com o estoque conhecido de vivências das gerações que ousaram alterar, por meios artificiais, o fluxo da consciência no afã de buscar, entre outros fins — e não raro — o que os anos 60 denominaram de 'autoconhecimento' ".[5]

O culto e a freqüência com que esses adeptos urbanos do Santo Daime falam em iniciação supre para alguns deles a necessidade de se distanciar da sociedade por algum tempo para melhor compreendê-la. Esse afastamento ocorre de certa forma durante todos os rituais, quando os efeitos da bebida, o canto e o bailado instauram durante algum tempo a vivência de uma outra realidade.

Mas os que desejam aprofundar esse processo acabam realizando uma viagem ao Céu do Mapiá, no que é, muitas vezes, o primeiro contato com a Amazônia. As distâncias a serem transpostas, a precariedade dos meios de transporte, a acomodação paupérrima e a estranheza do meio amazônico tornam esta experiência um verdadeiro ritual iniciático. O ponto alto é a participação em cerimônias, tomando Daime ao lado dos grandes sábios da tradição, no coração da floresta. Muitos descrevem ter a impressão de estarem num mosteiro, onde todos os atos ou pensamentos são voltados ao mundo espiritual. O mundo do dia-a-dia é abandonado quando se inicia a viagem de canoa, de aproximadamente dois dias de duração. São raros os que não se sentem profunda e irremediavelmente mudados pela experiência.

Os daimistas do Sul têm uma forma de perceber a floresta que é eivada de um romantismo próprio ao estranhamento, enquanto que, para os daimistas habitantes da região, a floresta é também fonte de dificuldades com que eles se defrontam no seu dia-a-dia. Participando de uma expedição ao Mapiá, em 1989, observei detalhes que mostram essas diferenças. Durante o percurso realizado no rio Purus, por exemplo, o barco era constantemente rodeado por botos. Os sulistas, que a cada momento se manifestavam maravilhados com a natureza que os cercava, ficavam extasiados com esses animais. Sua admiração tornava-se ainda maior ao avistarem o boto cor-de-rosa. Já entre a população cabocla, estes animais são consi-

derados especialmente nefastos, recorrendo-se com freqüência até a trabalhos xamânicos para combater o que percebem como sendo sua ação maligna. Não disponho de depoimentos de velhos daimistas amazônicos sobre esse mamífero aquático, mas parece razoável supor que, compartilhando de outras crenças regionais, também eles devem sentir uma certa indisposição contra o boto.

Outro exemplo de diferença de atitudes pôde ser detectado em relação à dieta alimentar. Os sulistas, em grande parte adeptos da alimentação natural, ficavam quase escandalizados com o uso no Mapiá de arroz branco, açúcar refinado, enlatados, cigarros etc. Exceto pelo fato de abjurarem o álcool, os habitantes locais tendem a seguir os padrões alimentícios vigentes entre os caboclos da região. Estes são marcados pela escassez generalizada de mantimentos e pelo consumo regular de arroz, feijão e mandioca. Mas, havendo disponibilidade, raramente recusam alimentos processados pela tecnologia moderna. Quando os daimistas do Sul tentam ensinar-lhes outros conceitos alimentares mais "naturais", são freqüentemente ridicularizados. Naquela ocasião, corria a história de que no Mapiá o termo para qualificar alguém como irritante era "macrobiótico".

Mestre Irineu era, antes de tudo, conhecido como poderoso curador, e este aspecto é de importância central na doutrina que ensinou. Em todas as igrejas são realizados regularmente trabalhos de cura, e participar das "equipes de cura" muitas vezes é tomado como sinal de prestígio entre os daimistas. Como já se disse, a realização de curas é, porém, uma habilidade individual distribuída de forma bastante heterogênea entre a população. Aqueles que a possuem em grau elevado freqüentemente realizam essa atividade de modo idiossincrático, utilizando rezas específicas, ou até métodos aparentemente inusitados — como o empregado pelo Padrinho Sebastião, quando fez um rapaz acometido de um surto de violência limpar a carcaça de um boi com o auxílio de uma perigosa faca.

Porém, na rotina do dia-a-dia, os rituais de cura realizados nas diversas igrejas daimistas seguem de perto as normas de ritual do CEFLURIS. Os resultados são geralmente pouco espetaculares, servindo mais como fonte de conforto e de estímulo

ao paciente. Em certas ocasiões, não há nem mesmo um paciente específico, e diz-se que o trabalho é para assegurar o bem-estar coletivo.

Essas concepções fluidas, pouco voltadas para resultados de eficácia imediatamente aparente, não desestimulam os adeptos da seita, como alguns poderiam imaginar. De fato, elas estão em sintonia com as concepções de corpo e saúde correntes entre os adeptos da chamada "nova consciência religiosa". Para esses indivíduos, o corpo, a psique e o espírito estão inextricavelmente articulados, e o conceito de saúde inclui elementos nem sempre percebidos como ligados ao funcionamento do corpo humano, como por exemplo escala de valores, maneira de se relacionar com os outros ou com o meio ambiente. Entre essas pessoas, a saúde é concebida como um equilíbrio com a unidade harmônica do todo, quase sinônimo de virtude, beleza e verdade.[6]

Assim, não se espera necessariamente um resultado físico detectável de imediato nessas "sessões de cura". Seu funcionamento é concebido como análogo a outras formas "alternativas" de tratamento, como o uso de cristais, pirâmides, massagens psíquicas etc. Ressalte-se também que as lideranças da seita raramente pregam essa como sendo a única via de tratamento a ser utilizada, admitindo que o paciente siga concomitantemente um tratamento segundo as técnicas de medicina oficial.

Mais uma vez destacam-se as diferenças individuais entre xamãs *ayahuasqueros*. Os daimistas com uma maior familiaridade com as tradições da floresta freqüentemente utilizam ervas medicinais como auxiliares no tratamento que prescrevem a seus clientes. Já os mais urbanizados às vezes só têm o próprio Daime como recurso próprio a oferecer.

Em relação à questão da cura, outra diferença entre as modernas práticas daimistas e o xamanismo caboclo dos vegetalistas é a classificação dos males que podem se abater sobre alguém. Tradicionalmente, a *ayahuasca* era utilizada como instrumento de diagnóstico, para determinar se a causa da doença era natural ou mágica. Sendo natural, receitava-se um tratamento à base de plantas medicinais. Se a causa fosse mágica, o recurso à *ayahuasca* seria auxiliar num trabalho

xamanístico desempenhado diretamente no mundo espiritual, para desfazer feitiços e combater os agentes responsáveis por eles.

Atualmente, entre a população urbanizada adepta do Santo Daime, são em grande escala aceitas as categorizações oficiais das doenças e suas causas diretas. Essa população tem, em sua maior parte, acesso aos serviços de atendimento médico, e freqüentemente recorre a eles. O próprio Padrinho Sebastião recebeu tratamento médico várias vezes, viajando em diversas ocasiões para o Rio de Janeiro com essa finalidade.

Muitos daimistas, enquanto indivíduos urbanos, cultos e geralmente dotados de atitudes positivas para com a natureza e a humanidade em geral, não acreditam muito na atuação malévola de entidades espirituais hostis e tampouco em feitiços feitos para prejudicá-los. Acreditam, porém, em reações psicossomáticas, e são capazes de entender nesse sentido os versos de um dos hinos freqüentemente cantados em trabalhos de cura que dizem:

> "As doenças que aparecer
> É disciplina para quem faz por merecer".[7]

Nesse contexto, embora o uso do Daime perca um pouco de sua especificidade diagnosticadora, passa a servir como instrumento na busca de uma restituição do equilíbrio do paciente com o cosmos, na esperança de evocar, dessa forma, forças autocurativas que estariam latentes em todos.

Cabe aqui chamar atenção para outra manifestação da influência de concepções da classe média urbana que atualmente exercem influência na seita. Trata-se da questão do uso do tabaco. Entre os daimistas do Sudeste brasileiro, o hábito de fumar cigarros tende a ser visto com grandes reservas. Embora não seja proscrito, se durante um ritual alguém desejar fumar, deve fazê-lo em local afastado, atribuindo-se às vezes à fumaça produzida um efeito contrário ao do incenso abundantemente usado nessas ocasiões. Menos malvisto que o álcool, o tabaco tornou-se porém, na concepção de muitos daimistas, quase uma antítese do Daime. Porém, vale lembrar que em numerosos relatos o uso tradicional da *ayahuasca* se

dá em conjunto com o tabaco. Conforme já se viu, a iniciação dos vegetalistas acontece geralmente pelo domínio do uso da *ayahuasca* e do tabaco. Entre eles o tabaco é fumado na forma de cigarros durante as sessões de cura, e freqüentemente desempenha papel importante no preparo da bebida, quando sua fumaça é ritualmente assoprada sobre o líquido que está sendo cozido.

Mesmo dentro da tradição do Santo Daime, o tabaco teve um papel importante. Conforme relata o antropólogo Monteiro da Silva:

> "Os informantes testemunham o uso do tabaco (*Nicotina tabacum*) por Mestre Irineu para fins terapêuticos tópicos e durante o ritual de consumo. Seu uso, portanto, relacionado com a imemorial história religiosa de toda a Amazônia, é permanente, nem sempre ocupando o lugar principal da cerimônia. Entretanto, na Colônia 5000, seu uso vem se intensificando nas duas espécies de aplicação. Conta um informante (Chico Corrente) que utiliza o tabaco torrado na forma de rapé, quando realiza o 'trabalho de viagem à floresta', pois o tabaco serve de equilíbrio dos seres que compõem a Corte da Rainha da Floresta. Trata-se de uma planta sagrada trazida 'por curandeiros que, antes de desencarnarem, já o utilizavam nas aldeias'. Meu informante diz que seus curandeiros aparecem para instruí-lo como usar o tabaco".[8]

Nunca presenciei esse tipo de uso em nenhum dos rituais de que participei. Também não discuti o assunto quando estive na Colônia 5000 ou no Mapiá, pois desconhecia então o teor do artigo citado. Ao levantar a questão com daimistas do Sudeste do país, tenho notado que também eles geralmente desconhecem o assunto. Mas, após um momento de perplexidade, argumentam que o tabaco usado em cigarros comerciais seria diferente devido ao tratamento químico que sofrem. Não dispondo de opiniões emitidas pelos daimistas da Amazônia, torna-se impossível fazer um julgamento definitivo sobre a questão. Vale lembrar, porém, que a preocupação com os efeitos negativos decorrentes de tratamentos químicos são uma característica do pensamento de certos estratos da classe média urbana, que possivelmente seriam recebi-

dos na Amazônia com o mesmo ceticismo reservado para a insistência na adoção de uma dieta "natural".

Para o antropólogo acostumado ao relativismo cultural, a questão da dieta e de outros tipos de preceitos comportamentais deve sempre ser vista dentro de um contexto mais geral. Vemos assim que entre todos os povos que a usam, certos tipos de alimentação são considerados completamente inadequados para quem for tomar *ayahuasca*. Porém, ao se examinar essas prescrições detalhadamente, torna-se quase impossível encontrar um consenso (a proibição ao uso da carne de porco é uma das raras unanimidades). Isso pode levar à hipótese de que a existência de regras é, neste caso, mais importante que seu conteúdo, ou seja, tomar essa bebida deve sempre ser uma atividade especial que foge da rotina do dia-a-dia.

Esta diferença deve, portanto, ser marcada de maneira a atingir intensamente o indivíduo, não só em termos de sua compreensão racional, mas também em níveis mais básicos e fisiológicos. Uma boa maneira de conseguir isso seria através da adoção de uma dieta especial. Outra forma igualmente fundamental é a mudança nos padrões de comportamento sexual. Talvez isso ajude a entender a informação de Couto, de que, segundo alguns de seus informantes, inicialmente os seguidores de Mestre Irineu ainda tomavam cachaça e freqüentavam prostitutas.[9] Isso o leva a especular que o interdito sexual de três dias antes e três dias depois e a abstinência de álcool, que fazem parte do preparo recomendado aos que vão ingerir a bebida, tenha surgido como um meio de afastar os seguidores da bebida e da vida mundana.

Provavelmente as intenções do fundador da doutrina iam além do simples moralismo:[10] ao perceber que esta era uma das principais alterações dos padrões de vida e de identidade cotidianos que se poderia exigir, já que esse comportamento era central às noções correntes na época em relação à virilidade e à livre expressão individual. Vale ressaltar que, até hoje, seguir esses preceitos se apresenta como uma grande dificuldade, e muitos daimistas só logram compreendê-los e aceitá-los plenamente após tomarem a bebida muitas vezes.

Notas

1. Galvão 1976:137.
2. Luna 1986:112.
3. Couto 1989:221.
4. Soares 1990:265.
5. Soares 1990:270.
6. Soares 1990:266.
7. Os padrões gramáticos dos hinos refletem sua origem popular e raramente seguem a norma culta.
8. Monteiro da Silva 1985:11.
9. Couto 1989:57.
10. A importância da precaução contra o abuso do álcool entre a população cabocla pode ser avaliada a partir da observação dos índios colombianos habitantes do Vale do Sibundoy que até a década de 60 detinham um amplo saber a respeito do uso de plantas medicinais e enteógenas. Atualmente, devido à influência do homem branco, o alcoolismo impera nessa região, e os antigos rituais foram degradados, tornando-se "arapucas para turista". Nessas ocasiões, junto com a *ayahuasca* bebe-se aguardente, provocando embriaguez e mal-estar. Ver Weil 1980:99-131.

Conclusão

Neste trabalho, foi visto que a origem das práticas e concepções do Santo Daime remontam a antigas tradições dos povos indígenas deste continente. Viu-se também que Mestre Irineu teria aprendido os segredos da bebida com alguém da tradição dos vegetalistas, pessoas que ainda hoje praticam o curandeirismo entre a população mestiça da Amazônia peruana.

Mestre Irineu, porém, vinha de um contexto um pouco diferente. Era um negro brasileiro, sem nenhuma ascendência indígena. Embora familiarizado com a mata, passou muito tempo de sua vida na periferia das áreas urbanas do Acre. Mas, como diz Chaumeil, o caráter não-dogmático e interrogador do xamanismo facilita a incorporação progressiva de novos modelos nos seus quadros conceituais tradicionais.[1] Assim, em resposta a uma realidade sociocultural, foram introduzidas importantes mudanças conceituais e práticas. A principal delas talvez tenha sido a ênfase dada a elementos de origem cristã, incorporando seu panteão e, mais importante, a sua ética.

Atendendo a uma clientela vinda das camadas pobres da região de Rio Branco, Mestre Irineu exercia uma influência reconfortante e asseguradora. Os rituais que presidia mantinham-se na tradição xamânica do uso de enteógenos, em que estes nunca eram utilizados com fins recreacionais, servindo exclusivamente para estabelecer contato com o sagrado. Nesse processo, em vez de proporcionar um escape das pressões do dia-a-dia, acabava por validar e reafirmar os valores culturais vigentes em seu meio.

Mais recentemente, a doutrina do Santo Daime tem sido difundida por outras áreas do país, conquistando adeptos, freqüentemente jovens adultos, em camadas sociais mais privilegiadas e portadores da chamada nova consciência religiosa. Tal difusão tem provocado reações preocupadas e até repressoras, como ocorreu no caso da tentativa de proibição do uso da bebida. Alega-se que os seus efeitos a longo prazo são desconhecidos, podendo acarretar males físicos e psíquicos, e contribuir para a desintegração social.

Em resposta, estudiosos do assunto têm demonstrado com freqüência que o uso dessa bebida ocorre num contexto ritual, dotado de uma ética bastante conservadora e privilegiando entre seus objetivos uma melhor integração do indivíduo ao seu meio físico e social. Quanto a possíveis efeitos negativos sobre a saúde decorrente do uso a longo prazo, tem-se ressaltado repetidamente o vigor físico e psíquico excepcional dos xamãs, mesmo em sua velhice. Constata-se uma ausência de problemas que possam ser atribuídos diretamente ao uso da *ayahuasca* entre as populações adeptas das seitas que a cultuam.

Quando tais posições tornam-se difíceis de refutar, alguns críticos mudam seus argumentos, passando a considerar a bebida admissível na Amazônia, "entre os índios", mas alegando que as sociedades civilizadas e urbanizadas não dispõem dos mecanismos culturais necessários para o controle do uso.

A ignorância que tal visão demonstra a respeito das populações amazônicas muitas vezes parece ser decorrente de uma postura de descaso com os aspectos socioculturais da questão e o privilegiamento exclusivo dos tóxico-farmacológicos. Comentando o parecer produzido pelo Confen em 1992, que novamente dava ênfase aos aspectos psico-socioculturais do uso ritual da *ayahuasca*, o médico e deputado federal José Elias Murad, por exemplo, fez constar dos anais da Câmara dos Deputados um ofício em que criticava aquele documento.[2] Suas críticas são todas de natureza farmacológica, e demonstram um pensamento bastante estereotipado quando se volta para considerações de cunho mais antropológico. Assim, ele se diz partidário de não interferir no uso cultural, folclórico e/ou religioso dos nativos (*sic*) da região amazônica, em cujas

tradições qualquer proibitivo poderia significar um processo de aculturação, além das dificuldades intransponíveis de tal procedimento.

"Mas", prossegue Murad, "daí partir para a afirmativa de que a beberagem 'Chá do Santo Daime' não é alucinógena, sendo um produto inofensivo e que deve permanecer liberado e não listado entre as drogas psicotrópicas vai uma grande distância."

Esse tipo de argumentação já foi refutado em várias ocasiões, inclusive pelo relatório de 1987, apresentado pelo grupo de trabalho do Confen que estudou a questão. Lá, por exemplo, mostrou-se que, mesmo não se encontrando na cidade certas atividades próprias ao meio rural, a conversão à doutrina do Santo Daime pode levar a práticas rituais e de vida que guardam as características básicas das comunidades religiosas amazônicas, suprindo nesse contexto suas necessidades espirituais e materiais.

Tentar restringir o uso ritual da *ayahuasca* aos habitantes da floresta amazônica seria o equivalente à proscrição das cerimônias religiosas mais importantes das diversas seitas *ayahuasqueras*, todas como o Santo Daime, de natureza predominantemente urbana. Além de ter um efeito contraproducente de enfraquecer as estruturas centralizadoras que têm demonstrado até agora notável sucesso no controle do uso do chá, teria também um efeito altamente pernicioso na vida de seus adeptos.

Deve ser lembrado que a fundação do Círculo de Regeneração e Fé, importante marco na história do Santo Daime, se deu na década de 20, aproximadamente na mesma época em que no Rio de Janeiro começava a se estruturar a doutrina umbandista. Assim como no caso desse e de outros cultos afro-brasileiros, também nas seitas *ayahuasqueras*, cujo uso do chá tem sido considerado legítimo até agora, encontram-se inúmeros indivíduos que investiram nela suas vidas, tornando-as centrais para suas identidades individuais, sociais e espirituais.

A história da humanidade é pródiga em exemplos da insensatez em que implicam a intolerância e a perseguição religiosa, cujos principais efeitos parecem ser a exacerbação do fanatismo de uns e da prepotência arbitrária de outros. No Brasil, isso

pôde ser constatado durante as primeiras quatro décadas deste século, quando a repressão aos cultos afro-brasileiros causou sérios problemas sociais, deixando evidente a natureza preconceituosa e injusta do regime. A própria tradição cristã é rica em modelos de martírio pela fé, que poderiam servir de exemplo para os adeptos das seitas *ayahuasqueras*, em seus protestos contra qualquer proscrição de seus rituais.

O grupo de trabalho termina seu relatório de 1987 criticando a alegação de que o uso ritual do Daime nas grandes cidades do Sul implicaria um perigo de choque de culturas. De acordo com Lévi-Strauss, citado no trabalho, "nenhuma cultura está só; ela sempre é capaz de coligações com outras culturas, e é isto que lhe permite edificar séries cumulativas".[3] Não se deve considerar a cultura como algo completo e de fronteiras estanques. Em vez disso, creio que talvez seja melhor considerar a cultura como ação significante, concebendo-a como um processo através do qual os homens, para poderem atuar em sociedade, devem constantemente produzir e utilizar bens culturais.[4] Dessa forma, pode-se dizer que este processo inclui a readaptação e a atribuição de novos significados a velhos padrões de comportamento, assim como a absorção de padrões provenientes de outras sociedades. Nesse caso não haveria *a priori* uma incompatibilidade entre práticas xamânicas indígenas e a moderna sociedade urbana e industrializada, bastando exercer um "trabalho cultural" sobre elas para que adquiram novos usos e novas significações, em consonância com o resto do sistema de valores e significados vigente.

Maria Isaura Pereira de Queiroz, a partir de um enfoque sociológico sobre a religiosidade popular no Brasil, faz uma crítica ao costume de estabelecer uma dicotomia entre o catolicismo popular e o oficial, que também pode nos ajudar a pensar sobre a questão da diferença supostamente intransponível entre práticas religiosas na Amazônia e no Sudeste brasileiro. Segundo ela, o dualismo parece não repousar em definições precisas, mas em juízos de valor. Essa dificuldade se estenderia a toda a utilização de conceitos dicotômicos em sociologia, que parecem se originar de um raciocínio sistemático e teórico que tem como ponto de partida concepções ideológicas de bem e de mal e não uma consulta direta à realidade estu-

dada. Como resultado, em lugar de serem apropriadas à análise da realidade social, deformam-na no sentido que melhor convém à ideologia do pesquisador.[5]

Confirmando essa sugestão, vê-se que as críticas ao uso urbano do Daime partem de uma concepção fantasiosa do seu uso na Amazônia, ignorando o fato de que, desde seu início, a doutrina de Mestre Irineu se dirigiu a populações urbanas ou em processo de urbanização. As adaptações necessárias a seu estabelecimento nas áreas urbanas maiores seriam, portanto, relativamente simples, análogas às necessárias para a implantação do candomblé da Bahia em São Paulo, por exemplo. Acrescente-se a isso o fato de que, mesmo na região Sudeste, muitas das igrejas são estabelecidas em áreas rurais, como Visconde de Mauá, Rio de Janeiro, ou Aiuruoca, Minas Gerais, onde se tenta reproduzir os padrões de vida comunitária da Colônia 5000 ou do Céu do Mapiá.

Desta forma, resta a possibilidade de que esse raciocínio dicotômico tenha como ponto de partida a intenção de validar concepções de bem e de mal predeterminadas. Tais concepções parecem estar diretamente relacionadas à questão dos estados de consciência reconhecidos como sadios ou normais. Basta lembrar que a medicina e a psicanálise freqüentemente tendem a rotular experiências espirituais de quaisquer tipos como fenômenos patológicos.

Assim, importante corrente da psicanálise, seguindo o exemplo do próprio Freud, interpreta os estados unificadores e oceânicos dos místicos como regressão a um narcisismo primário e ao desamparo infantil, e encara a religião como uma neurose coletiva obsessivo-compulsiva. Os xamãs são freqüentemente descritos como esquizofrênicos ou epilépticos e até grandes santos, profetas e mestres religiosos, como Buda, Jesus e Maomé, têm sido ocasionalmente agraciados com os mais variados rótulos psiquiátricos.[6]

De tal tratamento, dificilmente escapariam os daimistas, mesmo professando ideais tão identificados com o sistema de valores espirituais e sociais considerados emblemáticos da nossa sociedade quanto os expressos na fórmula utilizada para encerrar os rituais da seita:

"Em nome de Deus Pai
Da Virgem Soberana Mãe
De Nosso Senhor Jesus Cristo
Do Patriarca São José
E de todos os Seres Divinos
Da Corte Celestial,
Com a ordem do
Nosso Chefe Império Juramidam
Estão encerrados os nossos trabalhos,
Meus irmãos e minhas irmãs
Louvado seja Deus nas alturas
Para que sempre seja louvada
Nossa Mãe Maria Santíssima
Sobre toda a Humanidade".

Notas

1. Chaumeil 1983.
2. Discurso pronunciado na Câmara dos Deputados pelo deputado José Elias Murad (PSDB-MG), 23.6.92.
3. Lévi-Strauss 1970:262.
4. Durham 1984:28.
5. Queiroz 1983:91-2.
6. Grof 1987:243.

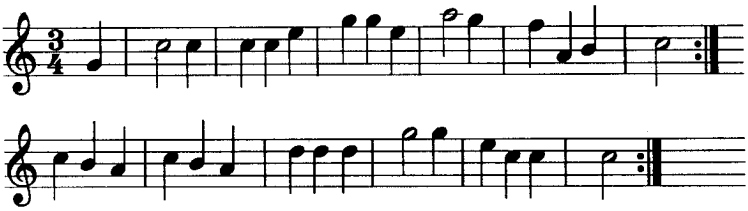
ANEXO

O *Cruzeirinho* de Mestre Irineu

Os adeptos do culto do Santo Daime consideram que as suas Santas Doutrinas se encontram resumidas nos últimos treze hinos que compõem o hinário de Mestre Irineu. Agrupados sob o nome de *Cruzeirinho*, são cantados freqüentemente durante os cultos da seita.

Ao lê-los aqui, o leitor deve lembrar que os daimistas consideram-se seguidores de uma "doutrina musical" e que os hinos só revelam força plena quando cantados, com acompanhamento de maracás e sob o efeito da bebida sagrada.

117 • Dou viva a Deus nas alturas



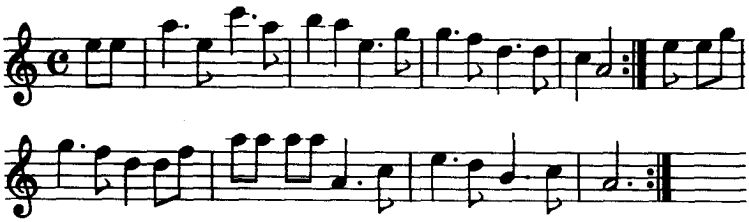
Dou viva a Deus nas alturas
E a Virgem Mãe nosso Amor
Viva a todos Seres Divinos
E Jesus Cristo Redentor.

Eu peço a Deus nas alturas
Para vós me iluminar
Botai-me no bom caminho
E livrai-me de todo mal.

Eu vivo aqui neste mundo
Encostado a este Cruzeiro
Vejo tanta iluminária
Do nosso Deus Verdadeiro.

Esta iluminária que eu vejo
Alegra o meu coração
Estas flores que recebemos
Para nossa Salvação.

118 • Todos querem ser irmãos



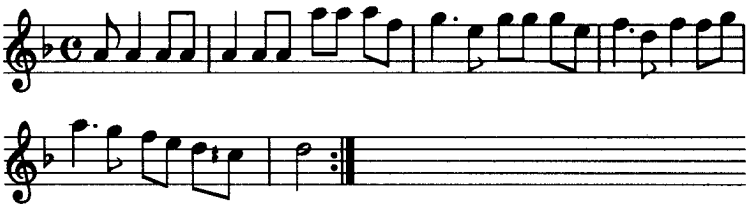
Todos querem ser irmãos
Mas não tem a lealdade
Para seguir na vida Espírita
Que é o Reino da Verdade.

É o Reino da Verdade,
É a Estrada do amor,
É todos prestar atenção
Aos ensinos do Professor.

Os ensinos do Professor
É quem nos traz belas lições
Para todos se unir
E respeitar os seus irmãos.

Respeitar os seus irmãos
Com alegria e com amor
Para todos conhecer
E saber dar o seu valor.

119 • Confia



Confia, confia
Confia no Poder, confia no Saber
Confia na Força
Aonde pode ser.

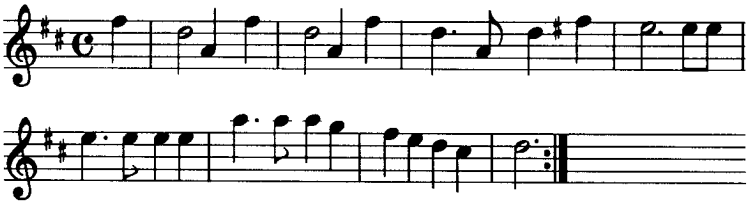
Esta força é muito simples
Todo mundo vê,
Mas passa por ela
E não procura compreender.

Estamos todos reunidos
Com a nossa chave na mão
A limpar mentalidade
Para entrar neste salão.

Este é o salão dourado
Do nosso Pai Verdadeiro
Todos nós somos filhos
E todos nós somos herdeiros.

Nós todos somos filhos
E é preciso trabalhar,
Amar ao Pai Eterno
É quem tem para nos dar.

120 • Eu peço



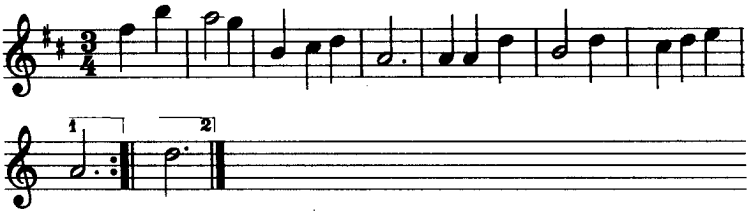
Eu peço, eu peço
Eu peço ao Pai Divino
Que me dê a Santa Luz
Para iluminar o meu caminho.

Eu peço à Virgem Mãe
E a Jesus Cristo Redentor
Iluminai o meu caminho
Nessa estrada do amor.

Essa estrada do amor
Dentro do meu coração,
Eu peço a Jesus Cristo
Que nos dê a salvação.

Eu peço a salvação
Que só vós pode me dar
Perdoai-nos neste mundo
E na vida Espiritual.

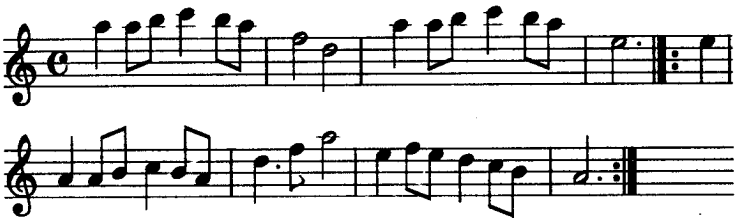
121 • Esta força



Esta Força, este Poder
Eu devo amar no meu coração
Trabalhar no mundo terra
A benefício dos meus irmãos.

Estou aqui neste lugar
Foi minha Mãe quem me mandou
Estamos dentro desta casa
Onde afirmamos a fé e o amor.

122 • Quem procurar esta casa



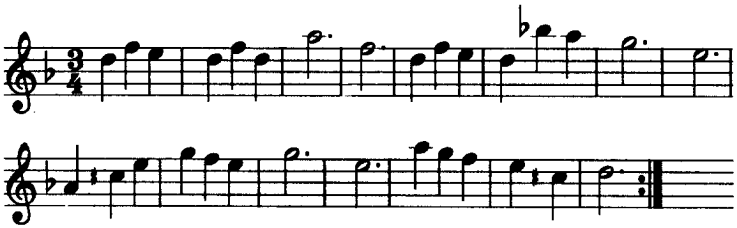
Quem procurar esta Casa
Que aqui nela chegar,
Encontra com a Virgem Maria
Sua saúde Ela dá.

Minha sempre Virgem Maria
Perdoai os filhos seus
Vós como Mãe Soberana
A Divina Mãe de Deus.

Eu peço a vós bem contrito,
Fazendo as minhas orações,
Peço a Vós a Santa Luz
Para iluminar o meu perdão.

Aqui dentro desta Casa
Tem tudo que procurar
Seguindo o bom caminho
Fazer bem não fazer mal.

123 • Andei na Casa Santa



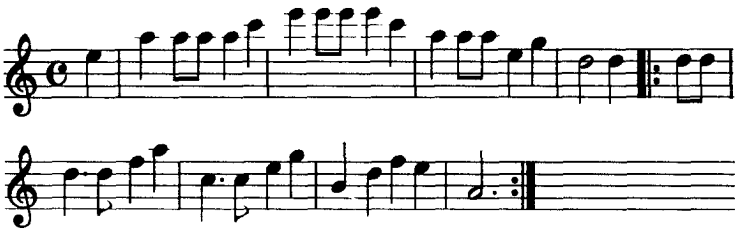
Eu andei na Casa Santa
Trouxe muitas coisas boas
Tudo vive neste mundo
Parece umas coisas à-toa.

Pedi licença ao Divino
Para estas palavras eu narrar
Perante a meus irmãos
Para todos escutarem.

Depois que todos escutarem
É que vão reconhecer
Tudo vive neste mundo
Muito longe do Poder.

Para estar junto ao Poder
Da Virgem da Conceição
É ter fé e ter amor
Dar valor aos seus irmãos.

124 • Eu tomo esta bebida



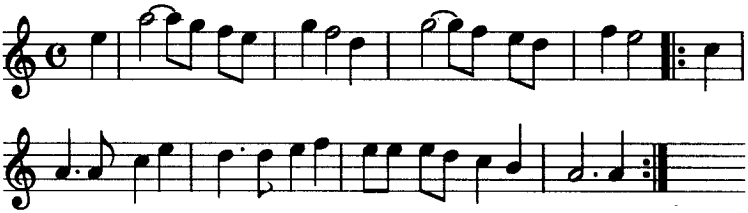
Eu tomo esta bebida
Ela tem poder inacreditável
Ela mostra todos nós
Aqui dentro desta verdade.

Subi, subi, subi,
Subi foi com alegria
Quando eu cheguei nas alturas
Encontrei com a Virgem Maria.

Subi, subi, subi
Subi foi com amor
Encontrei com o Pai Eterno
E Jesus Cristo Redentor.

Subi, subi, subi,
Conforme os meus ensinos
Viva o Pai Eterno
E viva todos Seres Divinos.

125 • Aqui estou dizendo



Aqui estou dizendo
Aqui estou cantando
Eu digo para todos
E hinos estão ensinando.

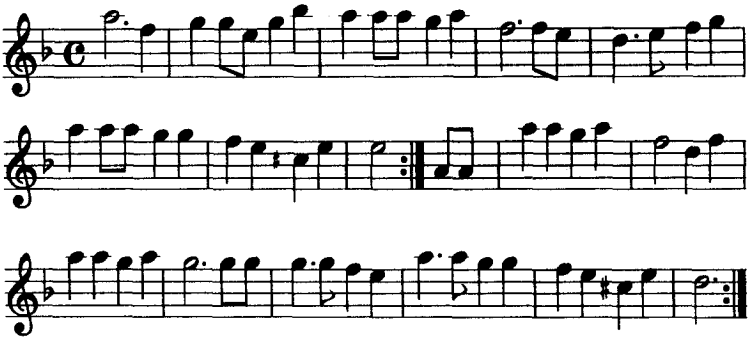
Aqueles que compreender,
Que quiser seguir comigo,
Tendo fé e tendo amor
Não deve encarar perigo.

Sigo os meus passos em frente
Com alegria e com amor
Porque Deus é Soberano
E nesta firmeza estou.

A Virgem Mãe é Soberana
Foi Ela quem me ensinou,
Ela me mandou pra cá
Para eu ser um professor.

Vamos seguir, vamos seguir,
Vamos seguir, vamos embora
Que nós somos filhos eternos
Filhos de Nossa Senhora.

126 • Flor das Águas

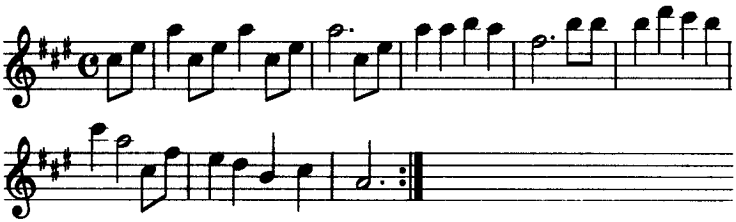


Flor das Águas,
Da onde vem, para onde vais.
Vou fazer minha limpeza
No coração está meu Pai.

A morada do meu Pai
É no coração do mundo
Aonde existe todo amor
E tem um segredo profundo.

Este segredo profundo
Está em toda humanidade
Se todos se conhecerem
Aqui dentro da verdade.

127 • Eu pedi

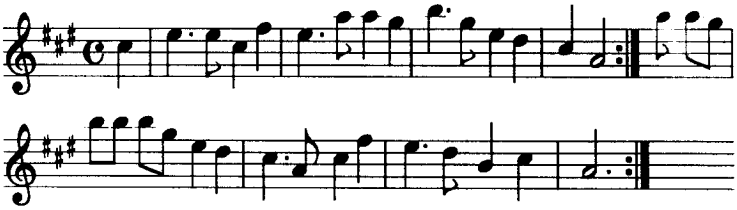


Eu pedi, eu pedi, eu pedi,
Eu pedi Mamãe me deu
Para me apresentar
Ao Divino Senhor Deus.

Meu Divino Senhor Deus
É Pai de todo amor
Perdoai os vossos filhos
Neste mundo pecador.

Jesus Cristo Redentor
Senhor do meu coração
Defendei os vossos filhos
Neste mundo de ilusão.

128 • Eu cheguei nessa Casa



Eu cheguei nesta Casa
Eu entrei por esta porta
Eu venho dar os agradecimentos
A quem rogou por minha volta.

Eu estou dentro desta Casa
Aqui no meio deste salão
Estou alegre e satisfeito
Junto aqui com os meus irmãos.

Ia fazendo uma viagem
Ia pensando em não voltar
Os pedidos foram tantos
Me mandaram eu voltar.

Me mandaram eu voltar
Eu estou firme, vou trabalhar
Ensinar os meus irmãos
Aqueles que me escutar.

Bibliografia

Abreu, R., "A doutrina do Santo Daime". *In*: *Sinais dos Tempos*, org. Leilah Landim, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990.

Aubrée, M., "O transe: a resposta do xangô e do pentecostalismo". *In*: Ciência e Cultura, 37 (7) julho, São Paulo, SBPC, 1985.

Couto, F. L. R., "Sinais dos Tempos Santos e Xamãs", Tese de mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília, 1989.

Dantas, B. G., *Vovô Nagô* e *Papai Branco — Usos e abusos da África no Brasil*, Rio de Janeiro, Graal, 262 pp., 1988.

Dias Jr., W., "O Império de Juramidam nas batalhas do Astral — Uma Cartografia do imaginário no culto do Santo Daime", Relatório de pós-Graduação em Ciências Sociais, PUC/SP, 1990.

Dobkin de Rios, M.,*Visionary vine — psychedelic healing in the peruvian Amazon*, San Francisco, Chandler Publishing Co., 1972.

———. "Una teoria transcultural del uso de los alucinógenos de origem vegetal". *In: America Indigena*, vol. 37, nº 2, abril-junho, 1977.

Durham, E.,"Texto II". *In: Produzindo o passado*, org. A. A. Arantes, São Paulo, Brasiliense, pp. 23-58, 1984.

Eliade, M.,*El chamanismo y las tecnicas arcaicas del extasis*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

Fernández, J. W., "Tabernanthe I boga narcotic extasis and the work of the ancestors". *In: Flesh of the Gods. The ritual use of hallucinogens*. Peter T. Frust, ed., Nova York, Praeger, 1972.

Fróes, V., *História do povo Juramidam — A cultura do Santo Daime*, Manaus, Suframa, 1986.

Galvão, E. *Santos e visagens*, São Paulo, Companhia Editora Nacional, 153 pp., 1976.

Grof, S., *Além do cérebro*, São Paulo, McGraw-Hill, 328 pp., 1987.

Groisman, A., "Eu venho da floresta", Tese de mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 1991.

Harner, M., "Qu'est ce qu'un chaman?". *In: La voie des chamans*, org. Gary Doore, Paris, Editions J'ai Lu, pp. 14-24, 1989.

Hultkrantz, A., "Le Chamanisme phénomene religieux?" *In: La voie des chamans*, org. Gary Doore, Paris, Editions J'ai Lu, pp. 45-54, 1989.

Lapassade, G., *Les états modifiés de conscience*, Paris, Presses Universitaires de France, 128 pp., 1987.

Lévi-Strauss, C., "Raça e História". *In: Raça e Ciência I*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1970.

Lewis, I. M., *Êxtase religioso*, São Paulo, Ed. Perspectiva, 1977.

Luna, L. E., "Vegetalismo". *In: Shamanism among the mestizo population of the peruvian Amazon*, Estocolmo, Almquist and Wiksell, International, 1986.

MacRae, E., "Guiado pela Lua", São Paulo, Imesc, mimeo., 1990.

Maggie A. Velho, Y., *Guerra de Orixá — Um estudo de ritual e conflito*, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

Maggie, Y., "Medo do feitiço — Relações entre magia e poder no Brasil". Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional da UFRJ, 1988.

Maués, R. H., *A Ilha Encantada — Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*, Belém, Editora da UFPA, 1990.

McKenna, D. J.; Luna, L. E. e Towers, G. H. N., "Ingredientes biodinámicos en las plantas que se mezclan al *ayahuasca*. Una farmacopea tradicional no investigada". *In: America Indigena*, vol. XLVI, nº 1, janeiro-março, 1986.

Meggers, B. J., *Amazônia, a ilusão de um paraíso*, Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 207 pp., 1977.

Monteiro da Silva, C., "O palácio de Juramidam — Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição". Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

_____. "Ritual de tratamento e cura". Trabalho apresentado durante o 1º Simpósio de Saúde Mental. Sociedade Brasileira de Psiquiatria, Santarém, agosto, 25 pp., 1985.

Nakamaki, H., "Quem não arrisca não petisca — quem não toma chá não tem alucinações. Epidemiologia de uma religião alucinógena no Brasil". Comunicação pessoal, s.d.

Naranhoi, C., "Aspectos psicológicos de la experiencia del yagé en una situación experimental". *In: Alucinógenos y Chamanismo*, org. Michael Harner, Madri, Punto Omega Guadarrama, 1976.

Perlongher, N., "La force de la forme. Notes sur la religion du Santo Daime". *In: Societés*, nº 29, Paris, 1990.

Polari de Alverga, A., *O livro das mirações*, Rio de Janeiro, Rocco, 347 pp., 1984.

_____. *Aspectos teológicos do uso religioso do Santo Daime/Vegetal*, mimeo., s.d.

Queiroz, M. I. P., "Messias, taumaturgos e dualidade católica no Brasil". *In: Religião e Sociedade*, 10, Rio de Janeiro, novembro, pp. 83-92, 1983.

Rouget, G., *La musique et la transe*. Paris, Gallimard, 1980.

Soares, L. E., "O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa". *In: Sinais dos Tempos*, org. Leilah Landim, Rio de Janeiro, Instituto de Estudos da Religião, 1990.

Turner, V., *La selva de los simbolos*, Madri, Siglo Ventiuno Ed., 1980.

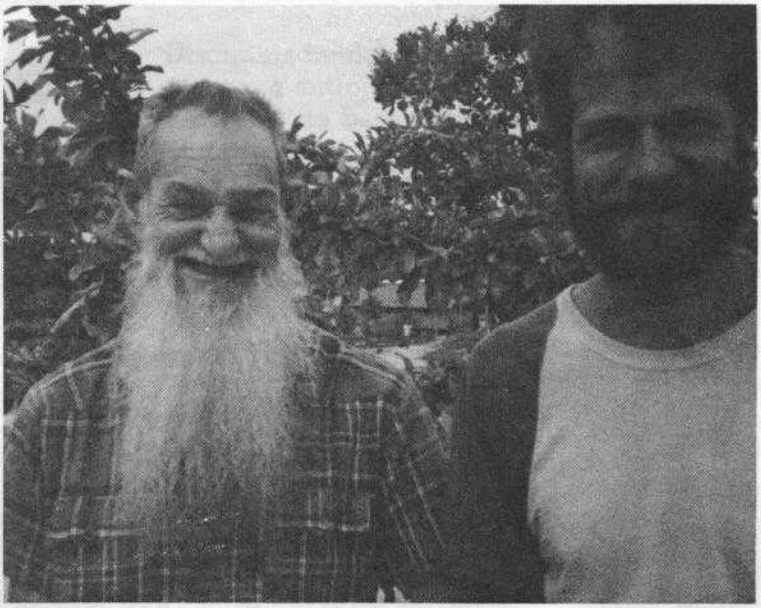
Turner, V. M., *The ritual process*, Londres, Pelican, 1974.

Weil, A., *Drogas e estados superiores da consciência*, São Paulo, Ground, 192 pp.

Xiberras, M., *La societé intoxiquée*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1989.

Zaluar, A., *Os homens de Deus — Um estudo dos santos e das festas do catolicismo popular*, Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

Zinberg, N., *Drug, set and setting*. New Haven, Yale University Press, 1984.



Sobre o autor

Nasci em São Paulo a 15 de abril de 1946, filho de pai escocês e mãe brasileira. Fui criado bilíngue desde a infância e dividi minha educação entre o Brasil e a Grã-Bretanha, onde me graduei em psicologia social pela universidade de Sussex (1968) e recebi o título de mestre em sociologia na universidade de Essex (1971). Coerentemente com minha educação transcultural, acabei me doutorando na USP em Antropologia social (1986). Publiquei o livro *A construção da igualdade* (Unicamp), uma reelaboração da minha tese de doutorado, assim como diversos artigos científicos e obras de divulgação sobre sexualidade, uso de drogas e Aids.

Após terminar meus estudos na USP, passei a trabalhar no Instituto de Medicina Social e de Criminologia de São Paulo — IMESC, com financiamento do CNPq, para realizar estudos sobre usuários de substâncias psicoativas. Fiz uma primeira pesquisa sobre usuários não marginais de maconha e, posteriormente, o trabalho no qual o presente livro se baseia.

Atualmente, além de ser membro do Conselho Estadual de Entorpecentes (Conen-SP), sou pesquisador visitante no Programa de Orientação e Atendimento à Dependência — PROAD, na Escola Paulista de Medicina, onde continuo a estudar o uso da *ayahuasca*, assim como a pesquisar e desenvolver esquemas de prevenção à AIDS entre usuários de drogas injetáveis.

EDWARD MACRAE

GUIADO PELA LUA

O CULTO DO SANTO DAIME SURGIU NOS ANOS 30 NA AMAZÔNIA. MAIS RECENTEMENTE, VEM CONQUISTANDO NOVOS ADEPTOS PRINCIPALMENTE ENTRE AS CAMADAS SOCIAIS PORTADORAS DA CHAMADA "NOVA CONSCIÊNCIA RELIGIOSA". A PROJEÇÃO SOCIAL DE ALGUNS DE SEUS MEMBROS E A INGESTÃO DA *AYAHUASCA* (UM CHÁ DE PROPRIEDADES PSICOATIVAS) TEM CONTRIBUÍDO PARA DESPERTAR UM GRANDE INTERESSE PELA SEITA.

GUIADO PELA LUA EXAMINA AS ORIGENS DO DAIME E MOSTRA COMO OS MECANISMOS DE CONTROLE SOCIAL INCIDEM SOBRE O USO RITUAL DA *AYAHUASCA*, PORTANDO-O DE QUALIDADES SOCIALMENTE INTEGRADORAS E ESTRUTURANTES.

ÁREAS DE INTERESSE:
ANTROPOLOGIA, PSICOLOGIA, RELIGIÃO

BN: 85-11-0703