

Gestar e parir: corpo e atenção à saúde no Daime¹.

Juliana N. R. Barretto²

O objetivo desta proposta é apresentar considerações iniciais baseadas na pesquisa de doutorado intitulada “O parto na luz do Daime: Corpo e reprodução entre mulheres oasqueiras³”, desenvolvido pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. Em tal projeto procuro, através do enfoque nas diferentes percepções de corpo/reprodução presentes no Daime e mais especificamente entre as adeptas da religião residentes na vila Irineu Serra, compreender de que forma o sistemas de crença compartilhado entre mulheres oasqueiras atua moldando noções sobre gestação, parto e pós-parto, bem como de que forma são produzidas frequentes negociações entre as práticas de saúde tradicionais do Daime e as práticas da biomedicina. Pretende-se fazer aqui uma rápida descrição de como ocorreu a pesquisa de campo, bem como levantar alguns direcionamentos para análise dos dados.

Palavras-chave: Religiões ayahuasqueiras, Santo Daime, parto.

A vila Irineu Serra

Atualmente a vila Irineu Serra é formado, principalmente, por descendentes dos primeiros membros do Daime e por novos adeptos que chegaram ao longo dos anos⁴. São irmãos, cunhados, genros, noras, pessoas que mantêm laços de parentesco ou afinidade e ali residem frequentando não somente a primeira instituição formada por Irineu Serra, o CICLU (Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo), mas também outras três instituições localizadas na mesma vila - o Centro Rainha da Floresta/CRF, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal Juramidan/CICLUJUR e o Centro Eclético Flor de

¹ Artigo Apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, de 03 a 06 de agosto de 2016, em João Pessoa, PB, GT 051. Políticas das drogas: éticas de consumo, diversidades das práticas e conflitos acerca de seus controles.

² Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE. E-mail: julianada01@hotmail.com

³ O termo “oasqueiro” ou “oasqueira” foi identificado durante a realização de trabalho de campo como uma categoria nativa para designar os adeptos da religião Daime.

⁴ Digo principalmente, pois existem pessoas que residem na vila e não estão ligadas ao Daime. Inclusive na mesma vila existe uma igreja católica.

Lótus Maria Marques Vieira/CEFLIMMAVI. Tais centros reivindicam seguir a mesma tradição deixada pelo Mestre mantendo um corpo doutrinário semelhante.

Passados alguns anos desde a sua formação pode-se dizer que o Daime segue duas grandes divisões. Goulart (2004) utiliza duas classificações conceituais como instrumento de análise para distinguir os seguimentos: o Alto Santo que tem como patrono o Mestre Irineu Serra, e o ICEFLU - Igreja do Culto Eclético da Fluente Luz Universal que tem como patrono o Padrinho Sebastião Mota (no período de pesquisa supracitada o grupo se intitulava CEFLURIS - Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra). Porém, a autora enfatiza que tal classificação não necessariamente abrange as concepções internas, uma vez que junto aos grupos existem outras fronteiras que definem pertencimentos específicos. Para Goulart,

(...) as divisões estabelecidas na presente tese não coincidem, necessariamente, com as divisões êmicas. Na verdade, é bastante comum que dois ou mais grupos pertencentes, na nossa classificação, à mesma linha, contestem, cada qual, a posição do outro, embora afirmem, invariavelmente, a sua própria condição no interior daquela linha. Isto não impede, também, que, por outro lado, existam grupos com maior ou menor legitimidade no interior de um segmento ou de uma linha. (GOULART, 2004, p.81)

A dificuldade em classificar essas linhas revela o quão é conflituoso o campo religioso. Considerando as ressalvas, o segmento Alto Santo será referido pela autora como

(...) um conjunto de centros que se distinguem e funcionam de forma autônoma, embora além de reivindicarem uma origem comum — a tradição iniciada pelo fundador do culto —, tenham uma série de relações de proximidade intensa, que vai desde a localização geográfica até laços de parentesco e afinidade. (GOULART, 2004, p.66)

Segundo Goulart (op.cit.), embora a maioria destes centros esteja localizada na vila Irineu Serra, não é apenas a proximidade geográfica ou laços de parentesco que os une. Desde 1974, três anos após o falecimento do Mestre Irineu, o ICEFLU (antigo CEFLURIS) foi criado por Sebastião Mota de Melo, conhecido como padrinho Sebastião, após rompimento com o CICLU. Desde então a diferenciação entre os dois segmentos se segue a partir de uma série de posturas divergentes, onde alguns elementos foram assimilados ao corpo simbólico do segmento ICEFLU e negados pelos seguidores do Alto Santo. Ambos os segmentos, Alto Santo e ICEFLU, têm uma mesma base de ritos e princípios doutrinários e que todos reivindicam serem “herdeiros” dos ensinamentos deixados

por Mestre Irineu. No cotidiano da vila Irineu Serra percebe-se outras classificações. Embora externamente possa haver a ideia de que os quatro trabalhos que ocorrem na vila pertençam a linha do Alto Santo, entre as pessoas que se vinculam a essas igrejas é clara a distinção de que somente a sede de origem do Daime é designada como Alto Santo.

A prática religiosa também influencia na organização econômica da vila criando laços de solidariedade na distribuição de empregos e renda. Atenta-se ao fato de que além dos descendentes dos contemporâneos ao Mestre Irineu, há um fluxo migratório, profissionais liberais e funcionários públicos, pessoas de distintas origens vindas de outras localidades motivadas pelo desejo de frequentar os centros de Daime. Entre as mulheres entrevistadas, tanto entre as moradoras antigas quanto entre as novas moradoras, algumas tem seus empregos na cidade e outras trabalham na própria localidade prestando serviço de babás, domésticas, cozinheiras, etc. Não há um único perfil e tal diversidade também pode ser explicada pelo próprio desenvolvimento da cidade de Rio Branco.

Mesmo que na vila Irineu Serra a produção de emprego seja direcionada para a cidade, alguns hábitos rurais permanecem, como menciona a autora abaixo,

Todos se conhecem, de vista ou pessoalmente; não há anonimato e os discretos ou reservados são também notados. Para o fortalecimento de vínculos, as relações de vizinhança com os moradores mais antigos, o estabelecimento de compadrio e casamentos, adquirem papéis determinantes nas relações sociais, deste universo com herança seringueira, camponesa e urbana. (PUPIM, 2016, p.91)

Ainda segundo a Pupim,

Os costumes da vila Irineu Serra, de forma geral, expressam, atualmente, resquícios de herança camponesa, na produção agrícola para autoconsumo, no cultivo dos jardins, no uso das plantas medicinais para remédios, nos ‘benzimentos’ de crianças e adultos. Isto remete aos saberes ancestrais ditados pela tradição oral, resistentes desde a época em que a medicina convencional da indústria farmacêutica não havia se estabelecido. (idem. p.93)

Há uma aproximação com um modo de vida urbano, visto que a vila está localizada dentro da cidade de Rio Branco e seus moradores podem dispor, de forma nem sempre satisfatória, assim com os demais habitantes do município, de equipamentos como transporte público, escola, sistema de saúde biomédico e seus empregos, porém, há também uma resistência a esse estreitamento, a chegada da “cidade” e suas consequências.

Trabalho de campo

A pesquisa aqui descrita tem como metodologia a realização de trabalho de campo na vila Irineu Serra, na cidade de Rio Branco, no Acre, local que abriga a sede do Daime levantada por seu fundador o maranhense Raimundo Irineu Serra. Ao longo de oito meses se realizou entrevistas, dentre outras pessoas, com mulheres adeptas ao Daime que tiveram seus partos sob efeito do Daime, tendo o foco em suas experiências com o partejo. Porém, antes de se chegar ao foco do trabalho de campo na vila supracitada se realizou um levantamento preliminar em diferentes contextos de utilização da ayahuasca durante a gestação e parto. Embora institucionalmente esse projeto tenha iniciado com a entrada no PPGA da UFPE em 2014, considero que o processo de pesquisa é mais antigo, uma vez que entre os anos de 2005 a 2015 fui fardada em um grupo ayahuasqueiro e que desde 2011 faço coletas de dados específicos sobre o tema do projeto.

Meu interesse em rituais elaborados a partir de estados alterados da consciência com o consumo de psicoativos se deu durante a participação em duas pesquisas sobre populações indígenas no estado de Alagoas⁵. E, embora os indígenas façam a utilização da Jurema como bebida sacramental, o acesso de não-índios aos rituais, e mesmo a informações sobre estes, é muito restrito. De certa forma tal impossibilidade acabou despertando o interesse pelo assunto e levando a buscar outros contextos. Durante o ano de 2005 frequentei os rituais do Santo Daime conhecendo em seguida a linha da unificação no Centro de Harmonização Interior Essência Divina / CHIED, trabalho ao qual fui membro adepta desde 2005⁶.

Embora o interesse antropológico tenha vindo atrelado ao interesse pessoal e a necessidade de conhecer melhor esse universo, os compromissos surgidos com o “fardamento” e a vontade de simplesmente vivenciar a religião me fizeram adiar a pesquisa. Contudo, durante os anos de convivência tive oportunidade de conhecer pessoas

⁵ A primeira pesquisa intitulada “Especialistas Xamânicos Indígenas em Alagoas: Registros Fílmicos” ocorreu durante 2004-2005, sendo coordenada pela prof^a. Phd. Sílvia A. C. Martins, desenvolvida pelo Laboratório de Antropologia Visual em Alagoas /AVAL e contou com o financiamento da FAPEAL, através da qual obtive bolsa de iniciação científica PIBIC-CNPq. E uma segunda pesquisa, “Atlas das Terras Indígenas em Alagoas”, foi financiada pelo CNPq (2005-2007), por meio da qual foi monitorada a situação das terras indígenas em Alagoas, contando com a participação de vários antropólogos e estudantes da UFAL, onde fui bolsista PIBIC-CNPq 2006-2007.

⁶ O CHEID é da linha derivada de matrizes religiosas ayahuasqueiras, conhecidas como daimista, do Mestre Irineu Serra, e udevista, do Mestre Gabriel Costa. Para mais informações ver Lira (2009).

não só no grupo que participo, como também de outros, ouvindo relatos de várias linhagens ayahuasqueiras com suas experiências com o psicoativo e sobre experiências de parto.

Certa vez estava num momento de descontração no Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHEID), grupo ao qual fazia parte, quando Rosa, com alguns meses de gravidez, me contou a história de sua gestação⁷. Ela, que aos 33 anos de idade estava esperando seu primeiro filho, sentira na “burracheira” que havia chegado o momento de engravidar⁸. Alguns meses depois, já gestante, “recebeu”, novamente durante a “burracheira”, que deveria comungar a ayahuasca durante o parto. Para Rosa, “a ayahuasca conduz a mãe até o ser divino, este ser é o espírito da criança que está se preparando para a passagem do plano astral para a terra”. A partir daquele relato soube que não só Rosa, mas boa parte das mulheres que ritualmente comungam da ayahuasca também o faz em seus partos. Tais experiências estão ligadas aos *insights* pessoais obtidos na ingestão da bebida sacramental que, dentro do ritual, são ressignificados a partir dos sistemas simbólicos compartilhados pelos grupos. A tríade gestação, parto e nascimento transcendem o âmbito biológico convertendo-se em fenômeno sócio-cultural que envolve noções como a de corpo, vida e morte.

Durante uma pesquisa prévia de campo pude ouvir alguns relatos de membros em grupos conhecidos como religiões tradicionais ayahuasqueiras. Girassol⁹ que a mais de trinta anos participa de rituais na União do Vegetal, contou que, apesar de não ter bebido ayahuasca em seus partos, ela auxilia as mulheres de sua comunidade, por vezes fazendo trabalho de *doula*¹⁰ e orientando-as a “comungar do vegetal” para acelerar o parto e diminuir a dor. Essa compreensão da *ayahuasca* como medida aceleradora do período premonitório e minimizador das dores do parto também é mencionada por outra importante daimista do Alto Santo¹¹. Dona Margarida que é “fardada”¹² na linhagem do Santo Daime há aproximadamente cinquenta anos, utilizou o “daime” em seus nove partos, inclusive sendo um deles com a “criança sentada” ou apresentação pélvica. No seu relato:

⁷ Devido à polêmica da temática aqui tratada, estarei dando codinomes às interlocutoras da pesquisa.

⁸ “Burracheira” é nome dado ao efeito causado pela ingestão da ayahuasca.

⁹ Uma das componentes do Corpo de Conselho do templo da UDV Núcleo Conselheiro Salomão Gabriel (NCSG), na cidade de João Pessoa-PB. Esse dado foi obtido através de conversa informal. Faz-se necessário uma pesquisa nesse contexto para aprofundar a questão.

¹⁰ Entende-se pelo termo a atividade desenvolvida por mulheres que dão instruções sobre os partos e auxiliam nos momentos decisivos dos mesmos.

¹¹ Membro do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Alto Santo).

¹² São considerados fardados os indivíduos que confirmaram oficialmente sua adesão a doutrina.

“Quando foi pra eu ter as meninas, Dona Maria Gomes insistiu comigo que eu já tava sofrendo três dias. Terça a noite, quarta-feira, o dia e a noite, e eu tomando daime. Quando foi quinta-feira umas dez horas da manhã e eu nada, e o mestre já tinha mandado umas nove mulheres lá pra rezar, pra me ajudar. Na intenção de me ajudar. Aí nada e nada, a menina tava de mal posição, aparecia só a bundinha dela. Aí a minha sogra disse, e eu já tava mirando lá no quarto, aí ela disse: - Paulo vá dizer pro padrinho mandar um reforço que a sua mulher tá correndo risco, ela tá já cansada, tá sem força. Aí ele mandou. Aí eu mirando, ela disse: - Tome todinho pra você resolver já. Eu só tinha vontade de mirar, só tava naquela alegria, aí ela me deu, quando eu acabei de entregar o copo pra ela, apareceu o padrinho sentado assim, com uma roupa branca e tinha uma força no peito dele que parecia o sol, uma luz resplandecente dentro de casa que não tinha igual, aí ele disse: - Não tenha medo. Fé em deus e coragem! Fé em deus e coragem! Quando ele falou a terceira vez, veio vindo uma força botando mesmo a menina pra nascer. E ela nasceu de bunda mesmo, não nasceu de outro jeito. E depois eu tive a outra.”¹³

Atrelado aos significados simbólicos da sacralidade, o discurso de minimização da dor e de aceleração do período de contrações aparece como motivações para utilização da bebida. Nos contextos *neoayahuasqueiros*, onde há assistência médico-hospitalar e diferentes procedimentos de parto, a prática tem continuidade, porém, com novas configurações¹⁴. Enquanto o relato de Margarida, supracitado, se dá sob âmbito doméstico, sendo assistido por parteira, um terceiro relato pode ser percebido na entrevista de Jasmim. Ela que teve suas três experiências de parto no hospital explica a utilização da ayahuasca.

“(…) quando a gente bebe o vegetal a gente tem aquele relaxamento físico, dá aquela moleza isso ajuda você a relaxar a ajudar aquele momento em que o corpo tá dilatando, pra poder a criança fazer a passagem. Vir a luz. E segundo, que você percebe, você vê esse processo misterioso, essa ligação desse espírito vindo pra Terra. Você realmente percebe de uma forma, parece que é mais visível. Sem burracheira você ia ficar só ligada na dor física, não ia perceber o sagrado.”¹⁵

Esses exemplos acima servem para contextualizar o quão são diversos os modos e significados de uso da ayahuasca na gestação e parto. E foi percebendo isso que

¹³ Entrevista realizada no dia 04.07.2011, na cidade de Rio Branco-AC.

¹⁴ Essas influências são identificadas nas diferentes linhagens que utilizam a ayahuasca em contextos urbanos brasileiros (LUNA, 1986). No Brasil a folha e o cipó encontram-se hoje sob forma de cultivo, sendo utilizados em sistemas de crença que incorporam em seus rituais elementos simbólicos amazônicos, andinos e cristãos (MACRAE, 1992). A expansão do uso da ayahuasca pelas urbes se deve primeiramente, ao ciclo da borracha, a demanda por mão de obra trabalhadora, a vinda dos nordestinos a região norte e a criação das chamadas “religiões tradicionais ayahuasqueiras”, isto é, Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha (LABATE, 2004). Posteriormente, a partir da década de 1980, são criados novos grupos consumidores da bebida, que Labate (2004) classifica como *neoayahuasqueiros*.

¹⁵ Entrevista realizada em 02 de novembro de 2011, na cidade de Brasília-DF.

resolvemos fazer um recorte empírico na vila Irineu Serra por ter ocorrido ali, junto a essas pessoas, não só a instituição ritualística da religião conhecida como Daime, mas também os primeiros atendimentos de saúde vinculados a utilização da ayahuasca em sua versão como Daime. Dentro desse consumo há a utilização da bebida como prática de atenção às gestantes e parturientes. Nesse espaço algumas famílias estão, há pelo menos três gerações, transcendendo o âmbito biológico da tríade gestação, parto e pós-parto em noções próprias sobre corpo, cuidado e saúde.

Como já foi dito, ao longo de oito meses foi realizada uma pesquisa de campo *in loco* onde podemos participar dos rituais, das festividades, de atividades cotidianas, bem como fazer entrevistas a 34 pessoas. As entrevistas foram direcionadas a mulheres que conviveram com o Mestre Irineu, mas também buscou-se entrevistar mulheres das gerações seguintes para se compreender não só a prática da beberagem junto aos contemporâneos fundadores do Daime, como também nas gerações atuais. Buscou-se abarcar três gerações de mulheres que pariram “na luz do Daime”. Nesse período também foram entrevistadas alguns companheiros dessas mulheres, antigas parteiras ou “acompanhantes de parto”, médicos que também são adeptos ao Daime, lideranças da comunidade e moradores da vila.

As entrevistas que tiveram roteiros semiestruturados versando sobre a história de vida, chegada e vínculo ao Daime; tempo de morada na vila; acesso a equipamentos públicos (transporte, escola, saúde); relação com a assistência biomédica; assistência à saúde da mulher e realização de pré-natal; onde e como são realizados os partos; relação com o consumo do Daime; saúde gestacional, complicações de parto e morte perinatal; uso do Daime nos partos; relação com a equipe de atendimento ao parto (parteiras ou médico); e concepções sobre vida, morte e nascimento.

Durante a permanência no campo também pude acompanhar uma gestante, inclusive indo com ela a algumas consultas médicas, porém não pude estar presente no parto, que foi uma cesariana; outra gestante que entrevistei antes do parto e depois do nascimento de sua filha; e uma terceira gestante que pudemos conversar antes do parto e a acompanhei na maternidade até o momento da sala de pré-parto.

Outros momentos de interação também foram importantes para a entrada no campo. Uma conduta adotada na pesquisa foi a de me voluntariar para as atividades de preparação das festas com o trabalho na cozinha, na decoração dos ambientes e atividades que foram sendo demandadas pela própria comunidade.

Trabalhar com um tema que envolve a percepção de mulheres e estar na condição de mulher também auxiliou bastante, especialmente em um ambiente como o Daime onde inclusive os espaços físicos são definidos para homens e mulheres. Assim, estar no lado da igreja delimitado para as mulheres foi enriquecedor para o campo, onde situações inusitadas me davam a oportunidade de adentrar naquela cosmologia de forma espontânea. Como exemplo posso citar o dia em que menstruei no meio da sessão e tive que pedir auxílio com absorvente a outras mulheres. Essa situação me possibilitou falar livremente sobre uma temática que por vezes parece tabu. Aliás, as idas ao banheiro sempre foram enriquecedoras, pois sempre que estava na fila para uso, as pessoas queriam saber quem eu era ou falavam sobre a pesquisa e logo surgiam relatos de parto e reflexões sobre o tema. Por outro lado, a condição de não ser mãe e pesquisar sobre me possibilitou um “olhar de fora”. Muitas vezes ouvi que estava pesquisando esse tema por estar querendo ser mãe. Considerei esse fato positivo pois muitas mulheres me narravam com detalhes a experiência de parto uma vez que eu não tinha passado por esta.

Orientações teóricas

Teoricamente percebeu-se o quão complexo é o campo lançando mão sobre diferentes referenciais da antropologia como ideias sobre corpo e corporeidade, noções de saúde e autoatenção e negociações sobre sistemas de atendimento a saúde. Acredita-se que abrindo um espaço de diálogo entre os diferentes referenciais pode-se chegar a uma compreensão de como se dá a percepção do corpo entre tais mulheres, suas práticas de autoatenção e, por fim, quais os sistemas híbridos de saúde que se estabelecem nessa comunidade.

A associação do Daime a um sistema de atendimento a saúde específico pode ser percebida desde a origem da doutrina. Saturnino Nascimento, um dos seguidores do Mestre Irineu e que enfatiza beber o Daime “desde a barriga de sua mãe” (2005), narra a vida de Irineu Serra em cordel. Destaco aqui o trecho onde, após oito dias de “dieta”, período de isolamento em que ficou sem contato com outras pessoas, comendo apenas macaxeira e bebendo o daime, Mestre Irineu encontra a entidade feminina que o guia:

Até que chegou o oitavo dia / Trazendo mais conhecimento, / era o fim do apuro / Chegando naquele momento / E tudo se aproximando / Trazendo esclarecimento. Foi que veio a Senhora da Lua / E disse com devoção: / - Olha, eu sou a tua Mãe, / A Virgem da Conceição, / Te acompanho desde pequeno / Quando nasceu no Maranhão. / (...) Ela disse: - Está pronto, / Agora posso te entregar, / O mundo está em suas mãos, / Para você doutrinar, / Simbolizado nesta laranja / Que agora vou te passar. / -

Ninguém antes de ti / Conhecia esta luz / Que está dentro da floresta / E que o saber conduz / Com ela está replantada / A doutrina de Jesus. / (...) Depois então da entrega, / E já ele atribuído / De dar encaminhamento / Ao que tinha recebido / Disse-lhe então a Rainha: / - Me faça qualquer pedido. / - Me faça um grande curador / Para curar a humanidade, / Livrar o povo da dor, / E tanta calamidade, / Este é o meu desejo / Um pedido de verdade. (NASCIMENTO, 2005, pp. 49-53)

Assim é narrado o início da história da religião e dos trabalhos do Mestre Irineu como curador através do Daime¹⁶. O pedido feito pelo Mestre foi atendido e ele passou a ser referência de saúde na crescente cidade de Rio Branco realizando os “trabalhos” espirituais com sessões ritualísticas com cânticos, bailado e orações voltados à concentração e a cura. Desde a formação do Daime até o fim da vida do Mestre Irineu, as pessoas o procuravam em Rio Branco principalmente por problemas relacionados a má saúde.

O Daime enquanto bebida muitas vezes era usado como o próprio remédio, mas também era utilizado como instrumento para se chegar a um diagnóstico ou ao tratamento para as enfermidades. Segundo Moreira, “*os remédios recebidos ou revelados poderiam incluir infusões, compressas, urina (para beber ou passar), escalda pés, pílulas e xaropes de farmácia ou até alguns recursos mais exóticos, como ossos velhos ou prendas, dizeres com banho de daime e dietas sexuais rígidas*” (2011, p. 146), essa ação já revelava que o líder fazia uma constante negociação entre as diferentes práticas de saúde, relacionando o saber tradicional ao sistema biomédico. Nos métodos de obtenção de conhecimento sobre cura utilizados por Mestre Irineu percebe-se um intercâmbio entre as tradições *vegetalistas*¹⁷ das culturas caboclas da região - onde a doença é encarada como um desequilíbrio como inveja, feitiço e outros -, mesclado as tradições do catolicismo, onde a cura deveria ser acompanhada por princípios cristãos como o amor, o perdão e caridade. Foi, principalmente, em virtude das práticas de cura que Mestre Irineu agrupou em torno de si os primeiros adeptos do Daime.

De forma semelhante ao uso do Daime como remédio, o uso deste na gestação e no parto foi buscado como elemento de cura e proteção. A utilização da ayahuasca por grávidas e menores em contexto religioso é apontada por Labate (2011) como um dos

¹⁶ Goulart (1996) faz uma análise detalhada desse conjunto de narrativas, seus significados e como elas funcionam como versões de um mesmo mito de criação em uma doutrina religiosa que tem um líder escolhido.

¹⁷ A expressão *vegetalista*, segundo Luna (1986), trata-se de um termo genérico utilizado para designar os especialistas que adquirem seus conhecimentos através de uma planta ou que utiliza plantas para diagnosticar e curar seus pacientes.

assuntos mais polêmicos para a legalização de seu consumo. Nota-se no contexto do Daime que existem diversas percepções sobre o corpo, onde interligado a ele aparece sistemas de conhecimentos e crenças que englobam um conjunto de técnicas, terapias espirituais e saberes detido sobre as plantas sagradas, algo específico ao grupo usuário. Estas questões aparecem na resolução do CONAD, em 2004, tendo seu discurso associado a temáticas como a detenção de saberes, liberdade de crença e culto religioso, direito de autonomia individual e poder familiar (BRASIL, 2004). A resolução considera que,

(...) a participação no uso religioso da ayahuasca, de crianças e mulheres grávidas, deve permanecer como objeto de recomendação aos pais, no adequado exercício do poder familiar (art. 1.634 do Código Civil), e às grávidas, de que serão sempre responsáveis pela medida de tal participação, atendendo, permanentemente, à preservação do desenvolvimento e da estruturação da personalidade do menor e do nascituro¹⁸.

Em 1985, com o início da expansão de religiões ayahuasqueiras pelas urbes, em especial a linha da União do Vegetal e do Santo Daime, iniciam também uma série de questionamentos sobre a natureza psicoativa da bebida, culminando na introdução da ayahuasca na lista de substâncias de uso proscrito por seis meses - portaria nº02/85 da Divisão de Medicamentos (DIMED). Essa situação foi contestada através de trâmites legais e políticos junto ao Conselho Federal de Entorpecente (CONFEN) levando-o a instaurar um Grupo de Trabalho com o intuito de estudar a questão do uso religioso da ayahuasca (BRASIL, 1985). Em 1987 um extenso relatório concluiu que as espécies vegetais ficassem fora da lista de substâncias proscritas pela DIMED argumentando que

(...) as religiões ayahuasqueiras contribuía para o reforço de valores considerados emblemáticos de sociedades ocidentais influenciadas pelo cristianismo, além de promover sentimentos de coesão social tais como a disciplina, a generosidade, o amor familiar, o sentimento comunitarista e o respeito à natureza. (MacRae, 2008, p. 293)

Nesse mesmo relatório os pesquisadores indicaram, em um apêndice, sua preocupação com o uso da bebida por menores de 18 anos e gestantes e sugeriram que deveria haver uma idade mínima para o uso da ayahuasca e que esta não deveria ser consumida por gestantes (BRASIL, 1987, p.6). Essa instrução não foi apropriada pela política governamental, nem tão pouco pelos grupos ayahuasqueiros. Em 1997 o

¹⁸ Art. 1.634 do Código Civil em vigor, anteriormente chamado de “pátrio poder”.

Conselho Federal de Narcóticos / CONFEN, emitiu uma recomendação para que os grupos não permitissem o uso da ayahuasca por menores (BRASIL, 1997). Em resposta a União do Vegetal inicia um procedimento legal contestando a recomendação perguntando “Que religião é essa que as crianças não podem acompanhar os pais?” (BRASIL, 2006, p.73). Coube então a CONFEN publicar uma emenda explicando que a participação de menores e mulheres grávidas ficava a cargo da decisão familiar e não do Estado (BRASIL, 2004). Desde então segue essa recomendação para o da ayahuasca.

Labate (2011), ao fazer um levantamento sobre a produção de literatura que abordem diretamente a temática sobre nascimento e ayahuasca, constata a carência de produções neste sentido e quão fértil é o campo de pesquisa. A autora também enfatiza sobre o amplo campo de disputa que envolve os discursos biomédico, antropológico e dos usuários na utilização da ayahuasca por gestantes e menores principalmente nas vertentes da União do Vegetal e do Santo Daime.

Até pouco tempo as referências que se tinha sobre essa temática era o relato pessoal de parto de Vera Fróes (1986); uma entrevista realizada por uma médica e parteira a outra parteira chamada Maria Cristina, da comunidade Céu do Mapiá no Acre (MONTEIRO, 2004); e uma menção as restrições e autorizações dadas às grávidas e jovens na União do Vegetal (SOARES e MOURA, no prelo, apud. LABATE, 2011).

Entre os anos de 2006 e 2007 o casal de antropólogos Meyer (2013) realizou pesquisa de campo sobre a experiência de gestantes no Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo e o consumo do Daime, o que resultou numa publicação com observações preliminares do tema¹⁹. No artigo são levantados alguns temas importantes para serem aprofundados, dentre eles a mudança de comportamento em relação a assistência ao parto,

Hace cuatro décadas, el Daime se utilizaba para ayudar a facilitar el parto, cuando el parto era dominio de las comadronas y tenía lugar en casa y dentro de la comunidad eclesial. Las mujeres miembros de la iglesia que hoy están en su sexta década de vida, por ejemplo, informan que dieron a luz con una comadrona en casa y con la ayuda del Daime. Sin embargo, todas las mujeres que habían dado a luz en las últimas décadas parecen haber renunciado al uso de una comadrona y prefirieron parir sin Daime en la maternidad del hospital. (p.199)

¹⁹ Entrei em contato com os autores por e-mail perguntando se eles teriam mais alguma referência sobre a temática ou se teriam planos de produzir algo e eles responderam que não dariam continuidade a pesquisa.

Apesar da pesquisa aqui desenvolvida ter encontrado dados diferentes dos relatados pelo casal acima, mais a frente esse assunto será retomado, também constatou-se durante a realização de pesquisa de campo que há uma mudança entre os moradores da vila Irineu Serra na prática de assistência a gestação e ao parto. Pode-se constatar que, principalmente a partir da década de 80 houve uma substituição do atendimento domiciliar realizado por parteiras, para o atendimento hospitalar realizado pelo sistema biomédico.

Essa não parece ser a realidade da linha do Santo Daime ligada ao ICEFLU, onde recentemente a médica e parteira Adelise Noal (2016), ligada a um trabalho do Santo Daime no Rio Grande do Sul, lançou um livro traz um pouco de sua experiência com a arte de partejar. Em seu livro consta uma descrição da ritualística que se segue nos atendimentos ao parto na linha do Santo Daime ao qual ela segue:

Durante os três períodos do parto, é possível cantar hinos e fazer orações, num ambiente de silêncio e muita atenção ao que está acontecendo, promovendo o que for possível de melhor para a mulher. São usadas ervas medicinais da floresta, como chás, infusões, compressas, banhos de assento, massagens. Quando nasce o bebê, se canta um hino do Mestre Irineu, fundador da Doutrina do Santo Daime, para saudar a nova vida: ‘Sol lua estrela, a terra, o vento e o mar. É a luz do firmamento, é só quem eu devo amar...’ (2016, p.77)

Ainda nesse livro constam três entrevistas com parteiras já consagradas nessa linha do Daime: Madrinha Dalvina, Madrinha Francisca e Madrinha Cristina. Nessa obra percebe-se que há um movimento em busca de métodos de parto tradicionais, a elementos que retomam antigas práticas de saúde e evitando a intervenção do sistema biomédico.

Apontamentos do campo

Atualmente os conhecimentos e práticas de saúde obstetrícia das mulheres residentes no bairro Irineu Serra parecem incorporar dois campos de saber: o biomédico e o tradicional. Tais pessoas negociam entre recomendações de seus obstetras e enfermeiros e recomendações próprias ao Daime. Se até meados da década de oitenta os partos se davam em âmbito domiciliar, com o atendimento de parteiras e o uso de Daime, hoje muitos partos ocorrem no ambiente hospitalar, porém, com a manutenção do uso do psicoativo em casa antes da ida a maternidade.

“Tomei Daime antes de ir pro hospital. Como era mãe de primeira viagem, eu fiquei muito tensa. E eu tive hipertensão no final da minha gravidez, minha pressão subiu e fiquei toda inchada e eu tinha que tomar a medicação pra

controlar a pressão. Aí na minha última consulta de pré-natal a doutora disse:
- Seu parto vai ser sábado que você tá muito inchada. Aí eu vim pra casa e tomei Daime. O Daime sempre presente na minha vida em tudo. (E o parto?) o parto foi tranquilo demais, eu tomei Daime antes de sair de casa, eu tomei e fui pra maternidade pra me internar. (Sentiu a força?) Não muito forte por que eu tomei pouquinho. Não senti tão forte não, mas senti mais o conforto. O sentimento de conforto por que é uma cirurgia e você fica tenso”.²⁰

Na realização da pesquisa de campo vários relatos foram recolhidos que mencionam o fato de consumir o Daime antes da ida ao hospital. Pode-se pensar esse contexto a partir da noção de *intermedicalidade*, ou seja, um espaço onde diferentes sistemas e práticas de saúde se relacionam, sem deixar de estabelecer tensões e intervenções, e também diálogos e intercâmbios. Greene (1998, apud. ROSE, 2013) formulou o conceito de *intermedicalidade* para dar conta dos contextos em países de “terceiro mundo” onde há o desenvolvimento da biomedicina. A autora faz uma análise crítica sobre a forma estática e passiva em que a ciência ocidental enxerga as etnomedicinas, enquanto que a biomedicina é vista como algo dinâmico e ativo, sendo então um conhecimento superior, apto a revisões e inovações. Sendo assim,

Greene sugiere que este lenguaje refleja una comprensión limitada y envuelve una serie de construcciones occidentales que apagan la agencia social de los practicantes de la etnomedicina y de los pueblos indígenas. Tomando como referencia esta discusión, Greene propone el concepto de *intermedicalidad*, que pretende tener en cuenta ‘un espacio conceptualizado de medicinas híbridas y agentes socialmente conscientes’. (1998, p. 641, apud. ROSE, 2013, p. 181)

Greene chama atenção aos elementos da biomedicina nos contextos indígenas e como tais elementos são apropriados por culturas (op.cit). No contexto aqui estudado podemos analisar como que os elementos tradicionais, especialmente o consumo do Daime, permanecem entre os cuidados de atenção obstétrica por parte das mulheres oasqueiras mesmo quando elas tenham seus partos no ambiente hospitalar.

Um dado interessante a ser ressaltado é que essas mulheres não consideram necessário informar ao médico sobre o uso do psicoativo e que, quando estas têm seus partos cesariana ou suspeitam que terão que utilizar medicamentos durante o trabalho de

²⁰ Entrevista realizada em 10.07.2015, Rio Branco-AC.

parto, a prática é de ingerir uma quantidade menor da bebida ou de não beber. Esta recomendação se faz presente de forma geral no Daime desde a convivência com o Mestre Irineu, uma vez que, de acordo com as conversas estabelecidas em campo, este instruía seus discípulos para não consumirem o Daime quando tivessem ingerindo medicamentos farmacológicos.

Pode-se considerar a escolha do consumo independente do sistema biomédico, bem como a negação em informar ao médico sobre o consumo, uma adequação do uso do Daime sendo uma resposta híbrida a essas novas relações de saúde. O campo intermédico possibilita que tais mulheres se apropriem de práticas do sistema biomédico sem abandonar o conhecimento que lhes foi dado anteriormente através das concepções de saúde vinculadas a religião. Tal relação envolve tanto a aceitação quanto resistência as formas hegemônicas de pensar a saúde. “*Trata-se de um projeto de negociação e renegociação, resistência cultural e ilustração da formação de uma identidade indígena como estado dinâmico e transitório*” (FOLLER, 2004, p. 144)²¹. Foller (2004) produz sua reflexão no campo de saúde, entendendo este a partir de “zonas de contato”.

As zonas de contato se constituem em espaços dos encontros coloniais, onde são estabelecidas relações que geralmente envolvem condições de coação, desigualdade e conflito. E nesse espaço que se efetivam as relações entre colonizadores e colonizados, suas interações, entendimentos e praticas, que ocorrem de acordo com relações de poder radicalmente assimétricas. (PRATT apud FOLLER, 2004)

Sabe-se que os partos no Brasil em pouco mais de um século deixaram de ser uma experiência familiar e íntima e se tornaram práticas impessoais dominadas pela medicina, institucionalizada por hospitais e regulada por políticas públicas (MAIA, 2010). O conceito de *intermedicalidade*, ao enfatizar a agencia dos povos indígenas no processo de construção de diferentes realidades de saúde, remete “*aos discursos e apropriações de conhecimentos, aos processos de hegemonia locais e globais, as negociações e a produção de medicinas híbridas*” (LANGDON, 2004, p. 48). Dessa forma, os sistemas sóciomédicos são entendidos como fruto dinâmico de agencia dos sujeitos, nesse caso, indígena.

No campo de estudo sobre o uso do Daime o conceito de intermedicalidade pode auxiliar na compreensão de como práticas de autoatenção, provenientes do campo

²¹ May-Lis Foller (2004) utiliza o conceito de *intermedicalidade* investigando as “zonas de contato” presentes na estrutura histórica e cultural do projeto colonial. Foller, assim como Greene (1998), se propõe a como o conhecimento tradicional indígena e a biomedicina se relacionam.

religioso, se relacionam ao saber biomédico dando lugar a formas híbridas de articulação entre sentidos.

Sendo assim, considera-se que o foco no contexto histórico de mudança das práticas obstétricas, a relação cosmológica entre estas e a ideia de sagrado, os relatos de experiência com gestação, parto e puerpério, bem como a articulação estabelecida na zona de contato entre os recursos provenientes de diferentes sistemas de médicos, o tradicional religioso e o biomédico, podem fornecer respostas sobre as diferentes percepções que mulheres oasqueiras têm de seus corpos e quais os modelos híbridos que elas veem desenvolvendo na atenção a saúde feminina, em especial, reprodutiva.

Referências

- BRASIL. Ministério da Saúde. Divisão de Medicamentos. *Portaria n. 02*, de dia mês de 1985.
- _____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. *Grupo de Trabalho sobre Uso religioso da Ayahuasca*. Relatório de 1987.
- _____. Ministério da Justiça. Diário Oficial da União. Seção 1, 14299. *Ata da 3ª Reunião Ordinária do CONFEN*. 1997.
- _____. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes, *Resolução Nº5*, novembro, 2004.
- _____. *Dossiê Ayahuasca*, Grupo Multidisciplinar, 2006.
- FÓLLER, May-Lis. Intermedicalidade: a zona de contato criada por povos indígenas e profissionais de saúde. In E. Jean Langdon e Luiza Gardelo (orgs.) *Saúde dos Povos Indígenas: Reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro, editora ContraCapa / ABA.
- FRÓES, Vera. *História do povo de Juramidam: a cultura do Santo Daime*. Manaus: Suframa, 1986.
- GOULART, Sandra. *As raízes do Santo Daime*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade de São Paulo 1996.
- _____. *Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da Ayahuasca*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo. 2004.
- LABATE, Beatriz. *A reinvenção do uso da Ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2004.
- _____. “*Consumption of Ayahuasca by Children and Pregnant Women: Medical Controversies and Religious Perspectives*”. In: *Journal of Psychoactive Drugs*, 43:1, 27 — 35, publicado em 08 de abril de 2011.
- LANGDON, E. J. Uma avaliação crítica da atenção diferenciada e a colaboração entre antropologia e profissionais de saúde. In: LANGDON, E. J.; GARNELO, L. (Org.). *Saúde dos povos indígenas: reflexões sobre antropologia participativa*. Rio de Janeiro: Contracapa; ABA, 2004.
- LIRA, Wagner L. *Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE, 2010.
- LUNA, Luis Eduardo. *Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon*. Stokolm: Almqvist & Wiksell International, 1986.

- MACRAE, Edward. A elaboração das políticas públicas brasileiras em relação ao uso religioso da Ayahuasca. In: LABATE, Beatriz et al. (Org.). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: Edufba, 2008.
- _____. *Guiado pela lua: xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime*. São Paulo: Brasiliense, 1992.
- MAIA, Mônica B. Humanização do parto: política pública, comportamento organizacional e ethos profissional. Rio de Janeiro, Ed. FIOCRUZ, 2010.
- MEYER, Eakes e MEYER, Mattheew. Los Niños de la Reina Ayahuasca y Embarazo: un Informe Preliminar. In: LABATE, Beatriz et al. (org.) *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2013.
- MOREIRA, Paulo. *Eu Venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Paulo Moreira e Edward MacRae, Salvador: UFBA, 2011.
- NASCIMENTO, Saturnino Brito do. *No brilho da lua branca*. Rio Branco: Fundação Garibaldi Brasil, 2005.
- NOAL, Adelise. *A arte de partejar: o mito do nascimento na luz do Santo Daime*. Colaboradores: Vera Fróes, Editora Ramallete, Belo Horizonte-MG, 2015.
- PUPIM, Ana Cláudia. *Territorialidades na cidade de Rio Branco/AC: conflitos e tensões na área de proteção ambiental Raimundo Irineu Serra*. Dissertação Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, UFAC, 2016.
- ROSE, Isabel S. Cura, biomedicina e intermedicalidad en el Santo Daime. In: LABATE, Beatriz et al. (org.) *Ayahuasca y Salud*. Barcelona: La Liebre de Marzo, 2013.