

De caboclos e encantados: iniciação espiritual e cura numa comunidade amazônica

Marina Guimarães Vieira

Museu Nacional / UFRJ

O objetivo deste ensaio será expor alguns dados etnográficos relacionados às curas espirituais realizadas durante rituais denominados sessões, bem como em rituais do santo daime, numa pequena comunidade ribeirinha da Amazônia. A breve etnografia apresentada deverá contribuir para a reflexão sobre as noções de corporalidade, perspectiva e natureza, através da análise da construção do corpo e da pessoa daimista como processo de cura, purificação e iluminação. A pesquisa foi realizada entre os anos de 2008 e 2010, na comunidade São José, localizada na Reserva Extrativista Arapixi, no sul do Estado do Amazonas, município de Boca do Acre¹.

A comunidade São José é composta por oito casas habitadas por famílias nucleares, uma escola (que funciona na casa do professor) e uma rústica igreja do santo daime, onde são realizados os trabalhos espirituais. Dentre estes há os hinários, que são trabalhos de caráter mais festivo realizados nos dias de determinados santos, no aniversário de alguém importante entre os daimistas ou em datas especiais para os católicos como os dias de alguns santos, *corpus christi* ou o natal. Há os trabalhos de São Miguel, quando os caboclos e encantados podem vir auxiliar os daimistas na cura, e os trabalhos de concentração, quando é realizada uma espécie de meditação silenciosa com aproximadamente uma hora de duração. Todos estes trabalhos espirituais consistem no consumo do chá do santo daime e no canto de hinos por todos os participantes. O chá também é conhecido no Acre como cipó, e pelo mundo afora como

¹ Residi em Rio Branco, capital do Estado do Acre, durante os anos de 2008 e 2009. Realizei o trabalho de campo na comunidade São José em várias etapas, totalizando seis meses de pesquisa. Agradeço à equipe do ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) pelo apoio, sem o qual a pesquisa teria sido inviável. A bolsa de doutorado paga pela CAPES e as verbas de auxílio-pesquisa concedidas pelo PPGAS - Museu Nacional também foram fundamentais para a viabilização desta pesquisa.

ayahuasca, palavra *quéchua* que significa “cipó dos mortos”. A *ayahuasca* é preparada a partir do cipó popularmente conhecido como jagube e da folha conhecida como chacrona ou rainha, sendo originalmente (e atualmente) utilizada por grupos indígenas da Amazônia ocidental, que lhe atribuem diferentes nomes em suas línguas vernáculas.

De acordo com Manuela Carneiro da Cunha (1998) e Luiz Eduardo Luna (2004)², o uso ritual da *ayahuasca* está associado à práticas de cura realizadas por diferentes especialistas na intermediação entre a floresta e os núcleos rurais e urbanos da Amazônia ocidental. Labate (2004) destaca os trabalhos de vários estudiosos que consideram o santo daime como uma forma de xamanismo desenvolvida nos centros urbanos³. O C.R.F. - Centro de Regeneração e Fé - foi a primeira igreja do santo daime, criada por Mestre Irineu por volta de 1930 em Brasiléia, cidade acreana que faz fronteira com a Bolívia. Irineu era um maranhense que foi trabalhar como seringueiro nas matas da fronteira entre Bolívia e Acre. Geralmente, os daimistas contam que ele tomou a *ayahuasca* pela primeira vez com os índios. Segundo um morador da comunidade São José, a virgem Maria falou para um dos índios que Irineu tinha uma missão e que ele deveria passar oito dias na mata só comendo macaxeira insosa e tomando *ayahuasca*, sem ver nenhum “rabo de saia”. O índio passou a mensagem para Irineu, que atendeu ao chamado. Um morador da comunidade São José me disse que, durante a temporada na mata, a virgem aparecia para o Mestre Irineu e lhe dizia o que fazer, “ia passando a doutrina, passando os hinos”⁴. Segundo Labate (2000: 31), ele teria dito à santa que desejava tornar-se um “grande curador”.

Em 1945, Mestre Irineu mudou sua igreja para Rio Branco e passou a chamá-la CICLU - Centro de Iluminação Cristã Universal. A igreja passou a ser conhecida como Alto Santo. Quando Mestre Irineu faleceu, em 1971, houve algumas disputas entre seus possíveis sucessores. Alguns novos centros foram criados por dissidentes da igreja original, conservando a designação Alto Santo.

² Ver também Gow (1996).

³ Ver Labate (2004: 240-242) para as considerações de vários autores sobre o santo daime como sistema xamânico.

⁴ De acordo com Labate e Pacheco (2004: 318), as “santas doutrinas” representam a cosmologia daimista como um todo. Eles observam que doutrina é o termo usado no maranhão para as cantigas de tambor de mina, pajelança e terecô, associadas a entidades (exemplo: “doutrina de Badé”) ou a momentos rituais (exemplo: “doutrina de cura”). Os hinos do santo daime são, para os autores, doutrinas não só no sentido de trazer ensinamentos e preceitos, mas de apresentá-los na forma de música cantada.

Em 1965 o amazonense Sebastião Mota de Melo chegou ao Alto Santo em busca de cura. Segundo Labate (2000: 32), antes de procurar o Alto Santo este homem - que viria a ser conhecido como Padrinho Sebastião - já tinha sido iniciado pelo Mestre Oswaldo, e incorporava guias espirituais da linha do espiritismo kardecista. Alguns moradores da comunidade São José me disseram que antes de conhecer o santo daime Padrinho Sebastião já era “curador” e “trabalhava com sessão”. Labate afirma que Padrinho Sebastião passou a ocupar uma posição de destaque no Alto Santo, recebendo autorização do Mestre Irineu para produzir seu próprio chá do santo daime.

Após a morte de Mestre Irineu, Padrinho Sebastião não aceitou a liderança de um de seus sucessores e retirou-se do Alto Santo, fundando sua própria igreja do santo daime, o CEFLURIS (Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra), nos arredores de Rio Branco, num local denominado km. 5.000. Em 1983 Padrinho Sebastião mudou-se junto de aproximadamente 250 seguidores para uma terra cedida pelo INCRA às margens do Igarapé Mapiá, afluente do rio Purus no Estado do Amazonas, onde fundou a comunidade daimista Céu do Mapiá, sede do CEFLURIS. (Labate, 2000)

Desde a década de 1930, a *ayahuasca* foi incorporada como parte essencial de algumas religiões populares - que não se denominavam indígenas - atuantes em localidades urbanas do Acre e de Rondônia. Essas religiões fizeram grande sucesso nas metrópoles brasileiras a partir do final dos anos 1970. O CEFLURIS foi a igreja do santo daime que mais atraiu adeptos entre intelectuais com preocupações ecológicas, atores de TV, jovens *new age* e ex-guerrilheiros contrários à ditadura, que foram morar na comunidade Céu do Mapiá. A partir dos anos 1990 o CEFLURIS conquistou adeptos nos Estados Unidos, na Europa e até no Japão. (Carneiro da Cunha, 2009: 314)

A igreja do santo daime mantida na comunidade São José é uma filial do CEFLURIS. A maior parte dos moradores da comunidade já passou algum tempo no Céu do Mapiá (distante um dia de viagem de canoa com motor de popa) visitando parentes, participando de trabalhos do santo daime e trabalhando como diaristas para as pessoas vindas dos grandes centros urbanos.

Mas vejamos como os moradores da São José conheceram o santo daime. Seu Raimundo Rocha, um dos patriarcas da comunidade São José, tinha um pequeno barco e

trabalhava como regatão⁵, trocando mercadorias por borracha ao longo do rio Purus. Durante uma viagem no ano de 1975 foi convidado por um curador do Purus que trabalhava com sessão para experimentar o daime que, segundo me foi contado, “nesse tempo era hoasca⁶”. Segundo seu Raimundo, durante o trabalho “todos se sentavam no chão da casa do curador e de vez em quando ele cantava um hino”. Não tinha mesa⁷, ao contrário dos trabalhos de sessão e do santo daime. O curador cantava hinos de caboclo, como os hinos cantados no trabalho de São Miguel. Há diferentes tipos de hinos, para diferentes tipos de trabalho do santo daime. Há hinos que trazem mensagens sobre os santos, sobre a conduta correta para um daimista, sobre o fim dos tempos etc., e são geralmente cantados durante os hinários. Nos trabalhos de concentração e de São Miguel são cantados hinos como estes e também hinos “de atuação”, que ocasionam a chegada de seres espirituais na igreja. Somente nos trabalhos de São Miguel são cantados os hinos de caboclo, que são hinos de atuação e chamam grupos específicos de espíritos.

Seu Raimundo contou que quando tomou o chá “foi logo vendo que era coisa do outro mundo, que não era desse”. Viu as almas dos animais e os santos. Com a queda no preço da borracha Seu Raimundo vendeu seu barco e foi para a cidade de Boca do Acre, onde montou um pequeno comércio por volta de 1987. Lá começou a tomar daime numa igreja filiada ao Céu do Mapiá, dirigida por um seguidor do Padrinho Sebastião. Achou o trabalho “muito sério e bonito” e que “o daime era uma coisa de futuro”, e resolveu leva-lo para a família. Depois de dois anos em Boca do Acre voltou para o lugar onde moravam seus parentes, num seringal na margem do Purus, onde se localiza a comunidade São José. Todos tomaram o daime sem medo, e acreditaram que era “uma coisa boa”.

Os moradores da comunidade São José se tornaram daimistas no fim dos anos 1980. Dizem que hoje são ainda mais católicos do que já eram antes de conhecer o santo daime, pois passaram a rezar mais. Contam que quando conheceram o santo daime, havia muitos curadores que trabalhavam com sessão nos seringais do Purus.

Autores como Eduardo Galvão (1955) e Mark Harris (2006) afirmam que, após a expulsão dos missionários jesuítas da Amazônia em 1770, elementos do xamanismo

⁵ Comerciante fluvial.

⁶ A *ayahuasca* é também conhecida como *hoasca* por alguns usuários.

⁷ Esta forma de tomar *ayahuasca* me lembrou os rituais dos quais participei entre os índios Manchineri do rio Iaco e entre os Kulina do rio Acre. Assemelha-se também à forma como tomam os seringueiros da Reserva Extrativista do Alto Juruá, descrita por Pantoja e Silva da Conceição (2004).

indígena e do catolicismo popular teriam se amalgamado. Harris (2006: 99) acredita que, em fins do sec. XVIII e ao longo do sec. XIX, “o xamanismo, como religião popular, floresceu (na forma de devoção aos santos)”. A forma ritual principal deste tipo de xamanismo difundido entre a população indígena e não indígena amazônica e denominado “pajelança” por alguns autores é a sessão. Nela os chamados curadores(as), médiuns ou pajés, que podem ser homens ou mulheres, “trabalham” com espíritos auxiliares com o objetivo de realizar curas. Galvão (1955: 187) observa que: “o xamanismo ou pajelança (...) foi acrescido de elementos como as orações cristãs, o controle dos santos pelos pajés ou a inclusão dos santos na categoria de espíritos familiares, passíveis de controle tal como os sobrenaturais da água e da mata (...)”. Segundo o autor, o homem amazônico não classifica as sessões com curadores como práticas de origem indígena, “são parte de sua religião católica”. (Galvão, 1955: 163)

Nas descrições de Galvão, as sessões sempre contam com uma mesa onde o curador ou pajé coloca uma toalha branca, imagens de santos, velas e outros objetos com poderes mágicos. Novaes da Mota (1996) afirma que a “mesa” é uma “prática médica” muito difundida por toda a América. Ela observa a existência da prática da mesa na região andina do Peru, onde as pessoas se juntam para tomar o chá do cactus *San Pedro*. Afirma que a prática da mesa também é muito difundida nos sertões nordestinos, de onde vem grande parte das pessoas que foram trabalhar como seringueiros na Amazônia. O próprio Mestre Irineu saiu do interior do Maranhão para trabalhar como seringueiro nas matas acreanas.

Dona Maria, uma das moradoras mais idosas da comunidade São José, é reconhecida como médium ou curadora e realizava sessões antes de seus parentes “entrarem na doutrina do santo daime”. Como me contaram seus filhos e netos, dona Maria colocava santos na mesa e trabalhava com seres encantados. Nas palavras de sua neta:

“Ela tinha a sua guia e vinham também os companheiros dela. Eram seres da água. Cada espírito tem um hino e o hino é ele mesmo que ensina. Tinha os caboclos, que são índios que viveram na terra, alguns hinos eram até em língua de caboclo⁸. No trabalho com os caboclos tinha tabaco e cachaça, que os

⁸Os espíritos auxiliares dos pajés “caboclos” estudados por Galvão (1955: 129) são chamados “companheiros do fundo”. São seres que vivem no fundo dos rios. Têm a forma humana, a pele muito branca e os cabelos louros. São conhecidos por nomes cristãos. Entre os companheiros há um que se destaca como o chefe dos demais. Além dos companheiros do fundo, alguns pajés podem ter também espíritos de índios ou santos como espíritos auxiliares.

índios gostam de uma cachaça. Cada caboclo tinha uma espada⁹ de uma cor. Era só minha avó colocar a espada que o caboclo chegava. Tinha uns que gostavam de coroa de pena também.”

Nas sessões, dona Maria curava pessoas com massagens, sopros, rezas¹⁰. Sua neta conta que “os seres que chegavam nela” curavam as pessoas usando a espada e ensinavam receitas de banhos, remédios da mata e defumações. Mas antes de se tornar curadora, dona Maria precisou ser curada por uma médium durante trabalhos de sessão.

Quando os encantados exercem sua atração sobre uma pessoa, ela pode não se encantar, mas provavelmente adoecerá. Dona Maria conta que sofria de “ataques” quando era jovem, que “morria” (desmaiava) e ficava espumando pela boca. Um dia foi lavar roupa no rio, ficou com medo da água e não saiu de dentro da canoa. Pouco depois de chegar em casa, saiu correndo de volta para o rio, mas seu marido a segurou. Ela foi levada a uma sessão para se consultar com uma curadora chamada Dona Luiza, que morava nas proximidades, e descobriu que desmaiava porque havia “seres da água entrando nela”.

Um destes seres era uma encantada chamada Princesa Rita. Contam que, tempos atrás, morava uma menina muito bonita numa casa que ficava numa curva do rio Purus, num local próximo à comunidade São José. Um dia, enquanto sua mãe lavava roupa no rio, alguma coisa chamou sua atenção na água e ela mergulhou. Ninguém jamais conseguiu encontrá-la. Ela se transformou numa cobra grande e hoje mora na curva do rio. Muitas pessoas a viram na forma de cobra grande. Mas algumas a vêem na forma de uma bela moça, tomando banho numa bacia, na beira do Purus. Um dia um rapaz viu esta moça e ficou apaixonado. Quis pular da canoa e ir atrás dela. Se os amigos não o tivessem segurado, ele teria se encantado, ou seja, se transformaria num “ser da água” e ficaria morando no fundo do rio.

Dona Luiza descobriu que a Princesa Rita queria que Dona Maria trabalhasse, isto é, que ela atuasse nas sessões com a ajuda de espíritos auxiliares. Se ela não trabalhasse poderia morrer. Dona Luiza começou a “curá-la” durante as sessões, ou seja, prepará-la para trabalhar com os caboclos e encantados. Fazia massagens em Dona Maria e conversava com os caboclos que queriam trabalhar com ela.

⁹ Tecido usado amarrado na cabeça.

¹⁰ A curadora que ajudou na iniciação de dona Maria sabia “chupar”, ou seja, extrair com a boca objetos do corpo das pessoas colocados por meio de feitiçaria. Dona Maria disse que não aprendeu esta técnica. Observei que atualmente são conhecidos nas comunidades do rio Purus, nas cidades próximas e em Rio Branco, pajés indígenas e não indígenas que realizam este tipo de cura.

Em São José me disseram que para a pessoa poder começar a trabalhar com seus caboclos, é preciso que um médium “faça a ligação”. Ou seja, é preciso colocar a espada na cabeça da pessoa pela primeira vez. Certo dia, Dona Luiza colocou a espada na cabeça de Dona Maria, fez as massagens e terminou por curá-la. A Princesa Rita tornou-se sua guia. Ela é a chefe de uma série de “seres” que trabalham com dona Maria: a Princesa Izabel, o Severino, o Zeferino, o Reis-tubarão. Todos são ditos caboclos, seres da água ou encantados. Todos foram pessoas que, para se tornarem encantados, passaram pelo tipo de processo descrito acima para a Princesa Rita. O Reis-tubarão é um encantado do mar. Quando ia às sessões - ou quando vai hoje aos trabalhos de São Miguel realizados na igreja do santo daime - ele deixa o corpo de tubarão na beira do rio e chega na sua forma humana, que é como Dona Maria o vê.

Durante os trabalhos de São Miguel que frequentei, pude observar que alguns médiuns menos experientes tremem muito e sentem frio quando os seres da água se aproximam deles. Colocando a mão na cabeça das pessoas, Dona Maria é capaz de afastar os seres e as pessoas param de tremer. Quando quer que alguém atue (conceito nativo próximo ao que corriqueiramente chamamos incorporação), Dona Maria coloca a mão ou a espada na cabeça da pessoa. A curadora vê os seres e fala com eles. Sua neta contou que um dia Dona Maria colocou a mão em sua cabeça e disse “vem Jurema”, e então ela não viu mais nada.

Cada encantado de Dona Maria tinha uma espada ou coroa da sua cor preferida. Bastava ela colocar o apetrecho na cabeça para o caboclo chegar. Quando Dona Maria deixou de realizar as sessões e passou a trabalhar somente na igreja, a Princesa Rita não queria tomar daime e fazia sua médium tremer muito, pois como me explicaram, “ela é de outra linha”. Os parentes de Dona Maria insistiram até conseguir fazer a encantada tomar o daime, através dela. Dona Maria comentou que a Princesa Rita foi amansada com o daime, e completou: “as pessoas que trabalham têm que iluminar o seu guia com o daime, têm que ir amansando seus guias”. O chá é considerado pelos daimistas como uma luz divina que cura, limpa e ilumina o espírito de vivos, mortos e encantados. A limpeza corporal, através do vômito provocado pelo chá, também é enfatizada.

Num dia de trabalho de São Miguel, um homem matou uma queixada. Ele estava tratando¹¹ o animal caçado enquanto na igreja acontecia o trabalho. De repente uma de

¹¹ Tratar um animal significa tirar o couro, as vísceras, enfim, preparar a carne para o consumo.

sua sobrinhas, que estava na igreja, começou a rolar na lama, gritar e bater os dentes como fazem as queixadas. Queria tirar a roupa vermelha que usava, que “para ela era sangue” (o sangue derramado na morte do animal). O espírito da queixada tinha “chegado” nela. Seus parentes lutaram para segurá-la, abriram sua boca e a forçaram a tomar daime. Então ela voltou a si. Quando um espírito ruim ou indesejado “chega” numa pessoa durante um trabalho, deve-se fazê-lo tomar daime para que sua raiva seja substituída por amor, seu espírito seja iluminado e ele possa encontrar seu destino, deixando de perturbar o trabalho espiritual dos daimistas.

Segundo um morador da comunidade: “quando a gente mata uma queixada os outros que vivem com ela, os parente dela, sentem falta como a gente sente quando um parente da gente morre. Às vezes os parentes da queixada ou a alma da queixada mesmo que morreu vem cobrar”. O perspectivismo ameríndio, tal como concebido por Viveiros de Castro (2002a: 392), está associado à valorização simbólica da caça e à importância do xamanismo na Amazônia. O animal caçado e comido pode retaliar um humano em forma de doença, “(...) concebida como contrapredação canibal, levada a efeito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal”.

O caso de inversão de perspectivas acima descrito é chamado atuação¹² pelos moradores da comunidade São José. Mas a cobrança do animal pode ocorrer também durante uma miração. Alguns caçadores relataram que, durante trabalhos do santo daime, os animais que caçaram apareceram e falaram com eles que não deveriam ter tirado sua vida. Outros dizem ter sentido no próprio corpo “a dor da morte, o sangue descendo pelo nariz, uma quentura na cabeça”. Quando o caçador sente a dor sentida pelo animal ao morrer, sua perspectiva é alterada, ele ocupa o ponto de vista da presa. Muitos interpretam esta situação como um castigo de Deus, ou de protetores dos animais como a Mãe da Mata ou o Caboclinho do Mato¹³, dando uma dimensão moral a esta inversão de perspectivas.

Quando atuam, os médiuns falam com vozes diferentes das suas passando mensagens ou receitas de remédios para as pessoas, dançam e curam através de massagens. Perdem o controle do corpo e muitas vezes não se lembram de nada que

¹² Um caso de atuação involuntária. Espíritos ou seres podem chegar numa pessoa sem que ela tenha controle sobre o fenômeno. Os médiuns, curadores ou pajés aprendem a controlar estas transformações classificadas como possessão por alguns estudiosos da pajelança como Galvão (1955) e Labate (2004).

¹³ Estes protetores dos animais são considerados “seres de Deus”, fazem parte do panteão cristão assim como santos e anjos.

tenham feito, pois quem realmente estava agindo era um “ser espiritual”. Alguns dizem que se lembram de alguns momentos. A moça que atuou com uma queixada disse que viu muito sangue, e por isso nunca mais conseguiu comer carne.

Durante o trabalho de São Miguel, a cada hino cantado chegam à igreja um ser e seus companheiros. Os médiuns atuam durante a execução dos hinos, que são repetidos enquanto o espírito quiser permanecer no médium. A pessoa “atuada” não fica totalmente inconsciente. Pode-se perceber a presença da pessoa e do ser espiritual, alternadamente. Parecem ficar lado a lado.

Vimos como os pajés ou curadores aprendem a controlar espíritos que inicialmente agiam como seus inimigos, causando-lhes “ataques”. O “amansamento” ou domesticação de espíritos inimigos e o acesso ao seu conhecimento e poder são algumas das principais características do xamanismo indígena ou “caboclo”¹⁴. Esta é também uma característica marcante dos trabalhos espirituais do santo daime, que têm como objetivos principais o “amansamento”, a purificação e iluminação de pessoas humanas (os vivos) e não humanas como os caboclos, encantados, espíritos de mortos e de animais, através da luz contida no chá. Um dos resultados desta purificação é a cura de diversos males, notadamente de doenças causadas pela poluição resultante da ingestão de certos tipos de caça ou da feitiçaria feita por inimigos.

A cura está ligada não só à ingestão do daime, mas também à tomada de consciência do processo causador da doença. Sob o efeito do daime, a pessoa pode ver, por exemplo, quem fez um feitiço e como ele foi feito. O curador ou o próprio doente pode acessar a perspectiva do causador da doença. Conhecendo o causador da doença e as técnicas usadas, a defesa ou o contra-ataque se fazem possíveis. Guias espirituais podem ser mobilizados na busca de antídotos; técnicas como benzimentos, massagens, sopros, remédios, banhos, defumações e sucções podem ser empregadas; e processos podem ser anulados, através de sua repetição ao contrário. A feitiçaria - feita através de palavras (como orações e pragas rogadas) e objetos como bolos de cabelo, espinhas de peixe ou animais inseridos magicamente no corpo da vítima – é chamada sujeira, porqueira etc., sendo o oposto do trabalho espiritual de limpeza do santo daime.

¹⁴ Ver Galvão (1955), Taussig (1987), Fausto (1999) e Viveiros de Castro (2002b), entre outros.

Os processos de purificação e iluminação são processos de cura e construção da pessoa daimista. E estes processos podem ser observados não só nos momentos rituais, mas também no cotidiano. A maior parte do tempo das mulheres é gasto com a limpeza da casa, das panelas que precisam brilhar como espelhos, das roupas que precisam ficar imaculadamente brancas, mesmo que seja impossível mantê-las longe da poeira ou da lama quando usadas. Sem falar nos vários banhos que as pessoas tomam por dia e no valor atribuído aos incensos, plantas aromáticas e perfumes industrializados.

Quando Seu Raimundo, o padrinho¹⁵ da igreja da comunidade São José, começou a tomar daime, ele tinha um problema no coração. Às vezes achava que ia parar de bater. Um dia tomou daime na igreja do Céu do Mapiá e foi para a fila bailar¹⁶. Enquanto bailava, se viu cortado em quatro pedaços no chão. Um “ser espiritual” chegou vestido de médico, tirou seu coração e o raspou com um aparelho. O ser disse: “isso é o mal que você fez pros seus irmãos”. Seu Raimundo diz ter recebido uma cura. Depois disso não sentiu mais nenhum mal estar vindo do coração. Este tipo de visão é chamado pelos daimistas de miração. Muitas pessoas contam sobre mirações em que se veem de um ponto de vista exterior a si mesmas, geralmente quando têm uma conduta considerada errada como usar roupas decotadas, ingerir álcool, fumar tabaco ou agredir *outrem*. Neste momento, têm a oportunidade de tomar consciência de seus erros e purificar-se através da luz do santo daime, alcançando uma cura. Há aqui uma questão de regulação moral exercida sempre a partir de uma perspectiva externa. Seja através dos comentários dos outros daimistas quando alguém passa mal (dizem que está sofrendo uma disciplina do daime), da experimentação da perspectiva da pessoa atingida (o animal caçado, por exemplo) ou da visão de uma espécie de duplo de si mesmo tomando o caminho errado.

O mal comportamento das pessoas muitas vezes é atribuído à influência de algum ser espiritual, ou de algum tipo de afeto exterior à pessoa. Aqueles que correm para a água ou para a mata são seduzidos por encantados, diz-se que enlouqueceram. Pessoas chorosas “estão com o chorão encostado”, pessoas que brigam estão sob influência do “rei do enfezo”, mulheres namoradeiras “estão com a pomba gira”.

Mas se brigar ou trair são comportamentos considerados ruins, o que se comenta mais no cotidiano são as condutas relacionadas ao corpo, como o fumo, a bebida, o uso

¹⁵ A pessoa que dirige uma igreja do santo daime é chamada padrinho ou madrinha por seus seguidores.

¹⁶ Em alguns trabalhos do santo daime há uma espécie de dança chamada bailado, feita em filas de homens de frente para filas de mulheres, com passos simples e ritmados.

de roupas e maquiagens. Quando falam de como mudaram depois do santo daime, as pessoas da comunidade São José dizem que deixaram de fumar, de beber, de frequentar festas, de dançar, de usar roupas decotadas. Estes tipos de conduta em relação ao corpo parecem deixar a pessoa vulnerável à influência de seres, afetos, encostos, que as fazem agir mal.

Estas questões seriam então de ordem moral ou corporal? Quando coloco esta questão não busco uma resposta exata, mas conexões com os processos de conversão religiosa entre os ameríndios, que estaria focada mais numa transformação corporal do que espiritual ou subjetiva, como coloca Aparecida Vilaça (2006). E no trabalho de Joel Robbins (2004), que mostra que a conversão dos Urapmin na melanésia é primordialmente uma questão de ordem moral. Que aproximações o meu material poderia permitir?

A doutrina do santo daime, tal como é professada na São José, parece ser um conjunto mais ou menos definido de condutas morais que se definem principalmente através das atitudes relacionadas ao próprio corpo (uso de roupas e adornos, de álcool e tabaco, higiene, dieta, sexo etc.) e ao corpo dos outros (violência, caça, etc.). Estas condutas podem provocar a influência de seres benévolos ou malévolos, e o castigo de terceiros ofendidos, como os convivas, os animais e seus protetores.

A história da cura e iniciação espiritual de Dona Maria nas sessões, que culminou na transformação da encantada Princesa Rita em sua guia, nos mostra que uma noção de pessoa relacional e transformacional, que pode ser atribuída à humanos e não humanos, já existia na São José antes da adoção da doutrina do santo daime. A grande diferença é que se antes somente os curadores podiam “ver”, agora todos podem, em maior ou menor grau, através das mirações proporcionadas pelo chá. A importância dada pelos daimistas à faculdade de ver outros seres e outros mundos, ver como outros seres, ou ver a si mesmos em outros lugares coloca em foco os conceitos de corpo, de perspectiva e de natureza.

Referências Bibliográficas

CARNEIRO DA CUNHA, M. 1998. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. *Revista Mana*. v. 4, n. 1, 7-22.

_____. 2009. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: *Cultura entre aspás*. São Paulo: Cosac Naify.

FAUSTO, C. 1999. Of enemies and pets: warfare and shamanism in Amazonia. *American Ethnologist*. (26) 4: 933-956.

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

GOW, P. 1996. River people: shamanism and history in Western Amazônia. In: N. Thomas and C. Humphrey (Eds.) *Shamanism, History, and the State*. USA: The University of Michigan Press.

HARRIS, M. 2006. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: C. Adams, R. Murrieta, W. Neves (Orgs.) *Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade*. São Paulo: Annablume.

LABATE, B. C. 2000. A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos. Unicamp. (Dissertação de mestrado).

_____. 2004. A literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras. Matrizes maranhenses do santo daime. In: B. Caiuby Labate, W. Sena Araújo (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

_____ e PACHECO, G. 2004. Matrizes maranhenses do santo daime. In: B. Caiuby Labate, W. Sena Araújo (orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

LUNA, L. E. 2004. Xamanismo amazônico, *ayahuasca*, antropomorfismo e mundo natural. In: B. Caiuby Labate, W. Sena Araújo (Orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

NOVAES da MOTA, C. 1996. Sob as ordens da Jurema: o xamã kariri-xocó. In: E. Landon (Org.) *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. Florianópolis: Editora da UFSC.

PANTOJA, M. C. e Silva da Conceição, O. 2004. Breves revelações sobre a *ayahuasca*: o uso do chá entre os seringueiros do Alto Juruá. In: B. Caiuby Labate, W. Sena Araújo (Orgs.) *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras.

ROBBINS, J. 2004. *Becoming Sinners: christianity and moral torment in a Papua New Guinea society*. University of Califórnia Press.

TAUSSIG, M. 1993 (1987). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra.

VILAÇA, A. 2006. *Quem somos nós. Os Wari encontram os brancos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

VIVEIROS de CASTRO, E. 2002a. Perspectivismo e Multinaturalismo na América indígena. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

_____. 2002b. Imanência do Inimigo. In: *A Inconstância da Alma Selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.