

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GIULLIANNA CÂMARA MANDARINO

RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS: TRADIÇÕES E CONTRADIÇÕES

Niterói

2010

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

GIULLIANNA CÂMARA MANDARINO

RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS: TRADIÇÕES E CONTRADIÇÕES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em antropologia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Tania Stolze Lima

Niterói
2010

GIULLIANNA CÂMARA MANDARINO

RELIGIÕES AYAHUASQUEIRAS: TRADIÇÕES E CONTRADIÇÕES

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de mestre em antropologia.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Tania Stolze Lima - Orientadora
PPGA/UFF

Prof. Dr. Antonio Carlos Rafael Barbosa
PPGA/UFF

Profa. Dra. Ana Luiza Borralho Martins Costa
ILE/UERJ

Prof. Dr. Márcio Goldman - Suplente
PPGAS/UFRJ

Niterói
2010

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a minha orientadora, Tania Stolze, pela paciência e sugestões tão produtivas que vieram enriquecer essa dissertação. Ao meu marido, Rogério Cappelli, pelo estímulo e apoio que foram fundamentais para a concretização desse trabalho. À minha amada vó Ida, por estar sempre ao meu lado nos momentos mais difíceis, por sempre confiar em mim e pelo seu imenso amor e carinho. Ao meu querido pai, Hugo Mandarino, por sempre ter me incentivado e despertado o prazer pela busca de novos conhecimentos. Aos meus irmãos, Raphael, Huguinho, Gabriel, Arthur e Isabela, por, apesar da distância, estarem tão presentes na minha vida e em tudo o que faço.

Aos meus filhos Thomaz e Sophia.

Resumo

Esta dissertação pretende analisar, através de um balanço da literatura sobre as religiões ayahuasqueiras, o processo de formação, desenvolvimento e difusão desta forma de religiosidade instalada em um contexto urbano. Focalizo os desdobramentos e conseqüências da chegada dessas religiões nas cidades dando ênfase as mais diversas opiniões a respeito do consumo da ayahuasca em cerimônias religiosas. Para além do uso cerimonial, analiso o surgimento dos grupos denominados de neo-ayahuasqueiros gerando uma contribuição para o entendimento do processo de composição cultural em contextos religiosos urbanos.

Palavras-chave: ayahuasca, Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha, Neo-ayahuasqueiros

Abstract

This study aims at analyzing, through a review of the literature on the “ayahuasqueiran” religions, the process of establishment, development and diffusion of this form of religiosity in an urban context. The focal points are the ramifications and consequences of the arrival of these religions in the cities, highlighting the various opinions regarding the utilization of “ayahuasca” in religious ceremonies. Besides the ceremonial use, the emergence of groups called neo-ayahuasqueirans is analyzed, contributing to the fully understanding of the process of its cultural composition in urban religious contexts.

Key words: ayahuasca, Santo Daime, Uniao do Vegetal, Barquinha, Neo-ayahuasqueiros.

Sumário

| | |
|---|-----------|
| Introdução | 9 |
| Capítulo 1: As principais religiões ayahuasqueiras | 13 |
| <i>Contexto histórico</i> | <i>13</i> |
| <i>Principais grupos</i> | <i>16</i> |
| <i>Considerações sobre o universo ayahuasqueiro</i> | <i>26</i> |
| Capítulo 2: Cosmologia em Construção | 41 |
| <i>A multiplicidade das crenças.....</i> | <i>41</i> |
| <i>Disputa Religiosa</i> | <i>51</i> |
| Capítulo 3: Floresta Urbana..... | 54 |
| <i>Difusão das religiões da floresta em direção aos centros urbanos</i> | <i>54</i> |
| <i>Novos usos da ayahuasca e o turismo xamânico</i> | <i>57</i> |
| <i>Usos e abusos do chá</i> | <i>64</i> |
| Conclusão | 77 |
| Bibliografia: | 81 |

Introdução

A ayahuasca é uma bebida com propriedades psicoativas formada pela cocção de duas plantas nativas da floresta amazônica: o cipó *Banisteriopsis caapi*, conhecido como Jagube, e a folha do arbusto *Psychotria viridis*, chamada de Rainha. Presume-se que esse chá tem sido consumido milenarmente pela população nativa amazônica, sendo considerado como um “ser divino”, dotado de personalidade própria e capaz de curar e de transmitir conhecimento. Na década de 1930 a ayahuasca passa a ser o principal elemento de um novo movimento religioso que surgia na periferia de Rio Branco, capital do Acre: o Santo Daime. Posteriormente foram criadas outras doutrinas religiosas marcadas pelo consumo da ayahuasca como a Barquinha, em 1945 e a União do Vegetal em 1960. Já nas últimas décadas, essa doutrina se espalhou pelo Brasil e pelo mundo.

Ao pensar em investigar as religiões que têm como elemento principal o consumo da ayahuasca eu tinha o propósito de fazer uma etnografia sobre a formação, desenvolvimento e expansão da primeira igreja ayahuasqueira instalada em um contexto urbano. Trata-se da Igreja Céu do Mar, localizada no Rio de Janeiro no bairro de São Conrado, em uma região cercada por uma imensa área de mata atlântica. Esta igreja foi formada no ano de 1982 pelo psicólogo Paulo Roberto como resultado da expansão da igreja Céu do Mapiá, localizada na floresta amazônica. Transportado da floresta para a cidade, este culto oferece uma grande oportunidade de apreciação dos fenômenos e demais mecanismos de interação e adaptação decorrentes desta mudança de contexto. Porém, no início da pesquisa, fui surpreendida por uma gravidez de gêmeos complicada que me exigiu longo repouso e, assim, me impossibilitou dar continuidade ao trabalho de campo.

Diante desse imprevisto meus planos passaram por algumas transformações e resolvi fazer um levantamento do que tinha sido escrito sobre as religiões ayahuasqueiras de modo geral e discutir a forma com que esse tema está sendo abordado pela imprensa e opinião pública. Sendo assim, esta dissertação tem o objetivo de elaborar um balanço bibliográfico dos trabalhos mais importantes que já foram produzidos a respeito das religiões ayahuasqueiras.

Acho pertinente ressaltar que a maioria dos trabalhos desenvolvidos a respeito desse tema foram produzidos por antropólogos e outros estudiosos que fazem parte de alguma igreja ayahuasqueira ou que, em algum momento, já experimentaram o chá.

Devemos levar em consideração que, pelos motivos já descritos acima, busquei entender o universo ayahuasqueiro sem nunca ter tomado o chá. De acordo com a antropóloga Tânia Soibelman, em seu trabalho *Meu pai e minha mãe, me mostra tua beleza: uso ritual da ayahuasca no Rio de Janeiro*, o pesquisador que não experimenta o chá está impossibilitado de compreender o universo ayahuasqueiro e desenvolver uma boa pesquisa. Segundo Soibelman,

“A pesquisa relacionada a uma dessas plantas, realizada por um pesquisador que não as experimenta, impede o aprofundamento da compreensão e interpretação antropológicas, já que estão envolvidos aspectos complexos, impossíveis de serem compreendidos por meio das ferramentas de comunicação rotineiras disponíveis entre seres humanos (orais, escritas ou visuais)” (Soibelman, 2008:02).

Não é necessário enumerar aqui o grande número de antropólogos respeitáveis e impecáveis pesquisas que foram feitas sem o antropólogo “experimental” seu objeto de estudo. Será que para darmos conta de uma investigação a respeito de plantas psicoativas precisamos consumi-las? Será que o estudioso da Umbanda precisa entrar em transe e incorporar uma entidade para compreender a religião? Meu objetivo, neste trabalho, não é descrever os efeitos do chá no indivíduo, e sim fazer uma análise de como a ayahuasca está sendo usada e abordada diante a opinião pública.

Essas religiões cruzaram a floresta e se expandiram para os centros urbanos ressignificando seus valores e agregando diferentes elementos em suas cerimônias. O consumo da ayahuasca, por ser uma substância psicoativa, é um tema que vem sendo bastante debatido em vários setores da sociedade e o aparecimento dos neo-ayahuasqueiros traz à tona o questionamento de quem está autorizado a consumir o chá e se este deve ser legalizado ou não. Neo-ayahuasqueiros é um termo sugerido por Beatriz Labate para designar os novos usuários da ayahuasca nos centros urbanos. Esses novos usuários consomem o chá para fins terapêuticos, medicinais e lúdicos como, por exemplo, por grupos de teatro, para recuperação de moradores de rua, para realização de terapias corporais em grupo, terapia individual em consultório, entre outros. O terapeuta Rui Takeguma discorda de Labate. Segundo o autor, os ayahuasqueiros são os índios, representando o uso tradicional da ayahuasca; neo-ayahuasqueiros seriam as religiões

ayahuasqueiras criadas na Amazônia, que se apropriaram dos ensinamentos indígenas; e, para os novos usos urbanos, Takeguma propõe o rótulo pós-neo-ayahuasqueiros.¹

No decorrer desta dissertação pretendo abordar os principais aspectos que caracterizam as religiões ayahuasqueiras, sua criação e desenvolvimento, assim como sua repercussão na sociedade urbana e nos veículos de comunicação.

No primeiro capítulo foi realizado um levantamento do contexto histórico observado na Amazônia e as principais transformações dessa região que estavam, de alguma forma, relacionadas com o processo de construção do novo movimento religioso. Para o entendimento dessa relação busquei alguns esclarecimentos na dissertação de mestrado de Clodomir Monteiro da Silva, *O palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Em seguida fiz uma breve descrição da trajetória histórica dessas religiões ayahuasqueiras – Santo Daime, Barquinha, União do Vegetal – pondo ênfase em seus fundadores, no processo de criação de suas doutrinas e nas suas principais características.

Ainda nesse capítulo procurei esclarecer os principais elementos e eventos que fundamentam e constroem a identidade dessas religiões, enfatizando o papel de cada um deles e sua importância para o desenvolvimento das cerimônias. Entre esses elementos estão a ayahuasca, as mirações, que é o estado visionário adquirido com o consumo do chá; as peias, que representam os castigos recebidos pelos adeptos; os hinos, que podem ser interpretados como ensinamentos recebidos de divindades; o bailado, atividade corporal realizada pelos participantes; as fardas, vestimenta usada nos rituais; e os padrinhos, principais responsáveis pelas cerimônias e pelos membros da igreja.

O segundo capítulo trata das influências de diferentes segmentos religiosos que contribuíram para a formação das religiões ayahuasqueiras. Na construção das diretrizes que fundamentam as práticas e crenças dessas religiões estão presentes, principalmente, elementos oriundos do cristianismo, do espiritismo kardecista, das religiões afro-brasileiras, do xamanismo indígena e de movimentos esotéricos contemporâneos de diversas naturezas. Pretendo mostrar a multiplicidade de influências desses vários segmentos religiosos recebida pelas religiões ayahuasqueiras e o constante processo de recriação e adaptação dos elementos incluídos ou excluídos de suas práticas rituais. Sendo assim, segundo Senna Araújo, estamos diante de uma cosmologia em construção, que será discutida nesse capítulo. Aqui se encontram os principais pontos referentes à

¹ Takeguma, Rui. *Capoeira e Ayahuasca*. Jornal Tensão 7, Maio de 2009. Disponível em: <http://p.e.s.vilabol.uol.com.br/capoaya.html>

incorporação dessas influências que caracterizam o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal. Ainda nessa parte enfatizei a questão do ecletismo existente nas religiões ayahuasqueiras discutido por alguns autores como Groisman, Couto e Andrade. Em seguida, usei como referência a rica tese de doutorado de Sandra Lucia Goulart, *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca*, para discutir as estratégias de afirmação e fronteiras entre as religiões ayahuasqueiras, mostrando que são, na verdade, marcadas por uma densa disputa por um mercado religioso.

O terceiro capítulo trata da difusão das religiões da floresta para os centros urbanos, novos usos da ayahuasca e o surgimento do turismo xamânico. Beatriz Caiuby Labate, em *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos* e, como organizadora do *O uso ritual da ayahuasca*, nos ajuda a descrever o processo de expansão da doutrina e suas novas adaptações em um cenário urbano. Abordei o processo de legalização e legitimação das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Além disso, foi feito um levantamento sobre possíveis usos do daime para a cura de dependentes químicos, de pessoas com depressão e de outros males que vem sendo tratados com o chá. Também pretendi levantar uma discussão sobre as diferentes visões que a opinião pública tem sobre a ayahuasca e seus efeitos.

Por fim, tenho a intenção de ressaltar a forma como a imprensa tem lidado com o assunto e como antropólogos e demais estudiosos rebatem os artigos e matérias publicadas em jornais e revistas. Nesse capítulo minha pesquisa gira em torno de autores como, Luiz Eduardo Soares, Edward MacRae, José Guilherme Magnani, Wesley Aragão de Moraes, Afrânio Patrocínio de Andrade, Beatriz Labate e Sandra Goulart.

Uma variada gama de autores enriquecem o desenvolvimento de minha pesquisa, entre eles, Alex Polari de Alverga, Antônio Marques Alves Junior com seu estudo sobre a inserção da Umbanda no Santo Daime, Afrânio Patrocínio Andrade e Tatiana Barbosa Carvalho, com seus trabalhos sobre a União do Vegetal, Wladimir Sena Araújo e Cristiane Albuquerque Costa, sobre a Barquinha, entre outros.

Diante do levantamento destes dados, procuro estruturar um quadro geral acerca da formação e representação das religiões ayahuasqueiras diante dos contextos diferenciados em que se insere, seja na floresta ou nos centros urbanos.

Capítulo 1: As principais religiões ayahuasqueiras

Contexto histórico

Para podermos entender o surgimento das religiões ayahuasqueiras brasileiras na Amazônia e o que elas representam para seus adeptos é importante estarmos cientes das transformações que estavam ocorrendo nessa região e de que forma estavam relacionadas com o processo de construção desse movimento religioso.

A região amazônica foi marcada, durante o final do século XIX e início do século XX, por um período conhecido como ciclo da borracha, que correspondia a momentos de efervescência social decorrente do fluxo migratório de nordestinos para aquela região. Muitos deles, para fugir da seca e das péssimas condições de vida em que se encontravam no nordeste, migraram para os seringais da Amazônia e passaram a trabalhar na extração da borracha em busca de melhores ganhos financeiros. Porém a realidade foi bem diferente daquela esperada e almejada por aqueles que agora chegavam e a grande maioria deles foi vítima de maus tratos e exploração por parte dos seringalistas. Segundo Martinelli,

“(…) Chegavam esses pobres em levadas, amontoados nos porões dos navios. Chegavam a Belém e Manaus, onde as casas aviadoras, que financiavam o empreendimento das selvas acreanas, os contratavam. Postos nas gaiolas perfazem a última etapa da viagem até a sede do seringal ou barracão. Neste barracão mora o patrão mais conhecido por coronel, que exercia praticamente o domínio absoluto em suas terras e sobre seu pessoal. No barracão recebia o ‘brabo’ (o seringueiro novo) todas as ferramentas e apetrechos para a colheita da seringa. Era-lhe lido e também explicado o regulamento que vigorava nos seringais. As proibições eram as mais absurdas e ridículas, como: proibição de plantar, fazer agricultura, caçar, pescar, etc. Tudo isso para que o seringueiro não se distraísse do seu trabalho principal que era a coleta da borracha (...)” (Martinelli apud Oliveira, 2002:27).

Com a depressão econômica dos anos 20 e 30 e a conseqüente queda da exploração da borracha, muitos seringueiros abandonaram a floresta e a atividade seringueira para se instalar nos centros urbanos da região, em busca de melhores condições de trabalho e novas perspectivas de vida. Porém estes centros não deram conta de suprir as necessidades geradas com o aumento da população fazendo com que os imigrantes continuassem vivendo com extrema dificuldade, tendo que lidar com as

consequências da falta de infra-estrutura da capital e se adaptar a um novo contexto socioeconômico.

É nesse panorama histórico conturbado que se inicia o processo de formação da primeira religião ayahuasqueira brasileira: o Santo Daime. Liderada pelo nordestino Raimundo Irineu Serra, esta nova religião encontrou um campo bastante propício para o seu desenvolvimento, tendo em vista as mazelas sociais crescentes, a distância da família e a necessidade de criação de novos laços de identidade que os tornassem novamente agentes de sua própria história. No entanto – e apesar disso - a maioria dos primeiros adeptos da nova doutrina se converteu com o intuito de se curar de alguma doença, visto as condições precárias de saneamento em que se encontravam. Podemos observar então que o chá representava uma alternativa à medicina tradicional local, levando-se em conta também o fato de que não gerava qualquer tipo de custo ao enfermo.

Segundo Clodomir Monteiro da Silva (1983), um dos pioneiros na investigação do surgimento do Santo Daime, o processo de crise devido à decadência do ciclo da borracha e a expansão capitalista que emergia na região amazônica naquele período foram os fatores cruciais que contribuíram para o surgimento dessa doutrina e a imediata incorporação de antigos seringueiros, como forma de se despoluírem da crise em questão. Para Monteiro da Silva, os efeitos do chá sobre o corpo e a mente representam um processo de limpeza, buscando a transcendência e a purificação. Neste sentido, o Santo Daime surgiu como resposta às necessidades e pressões pelas quais a população passava e como uma tentativa de driblar o estado de insegurança e aparente desorganização em que se encontravam naquele momento.

De acordo com Groisman, “a realidade amazônica da época e posterior suscitou fenômenos significativos de emergência de formas culturais peculiares, mais precisamente aquelas ligadas à religiosidade regional” (Groisman, 1999:13). Para Sandra Goulart (2004), podemos observar na formação dos grupos religiosos a presença de inúmeros elementos que remetem às transformações sociais e culturais do meio rústico brasileiro.

Em seu trabalho “O Vinho das Almas”, Ferreira (2008) chama a atenção para a importância na formação do Santo Daime do encontro da floresta com o urbano e do índio com o nordestino. Essas relações são evidentes e serviram como base de todo o desenvolvimento das crenças e práticas daimistas:

“Como pano de fundo para a elaboração da teia de ressignificações simbólicas da religiosidade popular brasileira na construção do movimento daimista está o encontro da floresta com a periferia urbana, do caboclo e do índio amazônicos com o nordestino. É nessa conjuntura histórica específica, a da ocupação da região amazônica pelo movimento de expansão econômica da borracha e seu posterior refluxo, que nasce o Santo Daime. Criou-se, portanto, uma enorme fronteira entre universos culturais distintos, que levou a um processo de interpenetração, facilitado pela dinâmica própria da religiosidade popular” (Ferreira, 2008:7).

Anos após a criação do Santo Daime outros líderes desenvolveram diferentes doutrinas religiosas também baseadas na ayahuasca. São as chamadas religiões brasileiras ayahuasqueiras. Vale salientar que apesar de outros países como a Colômbia, Bolívia, Peru, Venezuela e Equador terem uma tradição do uso da ayahuasca por xamãs e vegetalista², de acordo com Labate (2004), somente no Brasil a população não-indígena se organizou no sentido de desenvolver doutrinas religiosas marcadas pelo consumo do chá.

A seguir farei uma breve descrição da trajetória histórica dessas religiões ayahuasqueiras pondo ênfase em seus fundadores, no processo de criação de suas doutrinas e nas suas principais características.

² “Os vegetalista são curandeiros (curadores) de populações rurais do Peru e da Colômbia que mantêm elementos dos antigos conhecimentos indígenas sobre as plantas, ao mesmo tempo em que absorvem algumas influências do esoterismo europeu e do meio urbano” (Labate, 2004:233, apud, Luna, 1986; Dobkin de Rios, 1972).

Principais grupos

Santo Daime



Raimundo Irineu Serra (1892-1971),
Mestre Irineu, fundador do Santo Daime.
Fonte: www.estradademaria.com

A doutrina do Santo Daime surgiu na década de 1930 em Rio Branco com a criação do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal - Alto Santo (CICLU). Seu fundador foi Raimundo Irineu Serra, nascido a 15 de dezembro de 1892 em São Luís do Ferret, Maranhão, e que migrou para o sul do Acre em 1912 atraído pelo ciclo da borracha. Foi mais um dos nordestinos que deixou sua terra natal em busca de melhores condições de vida na Floresta Amazônica.

Raimundo Irineu Serra conheceu a ayahuasca no Peru, onde entrou em contato com vários povos indígenas. A ayahuasca é um chá usado entre os índios da Amazônia Ocidental e, posteriormente, foi incorporado por seringueiros e pelas religiões ayahuasqueiras brasileiras.

Segundo alguns relatos colhidos por Jair Bercê (2007), Mestre Irineu teve sua iniciação com o chá através do caboclo vegetalista peruano descendente dos Incas, Dom Crescêncio Pizango. Essa iniciação - contada através de um mito – ocorreu após ingerir a bebida, Mestre Irineu teve uma visão divina de Nossa Senhora da Conceição, chamada de Rainha da Floresta, que lhe fez revelações espirituais. Nessas revelações Irineu tomou consciência de que tinha uma importante missão espiritual e, através dos ensinamentos e orientações da Rainha da Floresta, iniciou a formação de uma nova doutrina baseada no consumo da ayahuasca que ficou conhecida como Santo Daime.

No primeiro encontro com a divindade, ele recebeu instruções de que deveria permanecer oito dias na mata apenas comendo macaxeira sem sal e tomando o daime, longe do contato com qualquer pessoa do sexo feminino. Nesse período recebia as mirações³ com a Rainha da Floresta onde ele era instruído sobre como proceder para obter seu desenvolvimento espiritual.

Assim foi feito e, em 1930, o Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo (CICLU) foi criado em Rio Branco. De acordo com as recomendações que lhe foram passadas, a nova doutrina foi batizada como Santo Daime, que deriva do rogativo: “Dai-me amor, Dai-me força, Dai-me luz”, pedidos feitos pelos adeptos ao ingerirem o chá sagrado.

Após o ocorrido Mestre Irineu se tornou o profeta e fundador desta religião, sendo considerado pelos seus seguidores um grande mestre enviado por Deus ou até mesmo a reencarnação do próprio Cristo. Através do seu hinário⁴, recebido por inspiração do Astral⁵, Mestre Irineu disseminou todos os seus ensinamentos doutrinários e comportamentos recomendáveis. Este hinário, chamado “O Cruzeiro”, é composto por 132 hinos que representam os fundamentos principais que devem ser seguidos pelos membros daimistas.

Com a morte de Mestre Irineu, em 1971, várias desavenças relacionadas com o comando da direção do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo

³ “A “miração” é um termo que foi cunhado na tradição do Santo Daime pelo Mestre Irineu para designar o estado visionário que a bebida produz. O verbo “mirar” corresponde a olhar, contemplar. Dele deriva-se o substantivo “mirante”, que é um local alto e isolado onde se pode descortinar uma vasta paisagem. A palavra “miração” une contemplação mais ação (mira+ação), o que expressa de maneira clara que o termo foi cunhado por pessoas que eram plenamente conscientes da viagem do Eu no interior da experiência visionária, característica do êxtase xamânico” (Alverga, 2008).

⁴ Conjunto de hinos recebidos durante a miração provocada pela ingestão da ayahuasca.

⁵ Mundo paralelo que, segundo seus praticantes, só pode ser acessado em sonhos e situações de transe, onde as divindades “revelam” os procedimentos que devem ser realizados, seja em relação à conduta de vida ou às atividades propriamente ligadas aos rituais.

(CICLU) foram desencadeadas e, com isso, Sebastião Mota de Melo, importante membro da casa e seguidor extremamente dedicado aos ensinamentos do mestre, reúne cerca de cem membros da igreja e parte em direção à zona rural de Rio Branco com o intuito de organizar sua própria igreja daimista que ganharia o nome do local onde morava: Colônia Cinco Mil. Segundo Sandra Goulart (2004), “o lugar recebeu esta designação porque muitas décadas antes o governo loteou as terras, transformando-as em colônias, vendidas pelo preço de cinco mil cruzeiros antigos.”

As divergências desencadeadas com a morte de Mestre giravam em torno do “monopólio” da produção do chá. Sebastião Mota de Melo morava na Colônia Cinco Mil, lugar um tanto distante do Alto Santo, e depois de um longo período seguindo a doutrina de Mestre Irineu, foi autorizado por ele a produzir o daime na própria Colônia e distribuir para os adeptos das redondezas. Antes mesmo de conhecer Mestre Irineu, Padrinho Sebastião já realizava trabalhos com curas mediúnicas para a população próxima. Depois que passou a consumir o daime, várias dessas pessoas o seguiram nos trabalhos no Alto Santo.

Antes de sua morte, Raimundo Irineu Serra indicou o tio de sua esposa, Leôncio Gomes, como presidente do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal – Alto Santo (CICLU). Quando assumiu a liderança, Leôncio proibiu Sebastião Mota de Melo de produzir o daime na Colônia Cinco Mil, pois queria centralizar a produção e os trabalhos a serem realizados. Essa decisão gerou uma crise interna e o afastamento do Padrinho Sebastião do Alto Santo (Goulart, 2004).

Em uma conversa de Alex Polari de Alverga (1995) com Sebastião Mota de Melo em 1982, em uma de suas visitas à Colônia Cinco Mil, foi-lhe revelado um pouco da trajetória do futuro líder que viria a se tornar responsável pela disseminação da doutrina por todo o país. Padrinho Sebastião, nascido no dia 7 de outubro de 1920 no estado do Amazonas, era seguidor de Mestre Irineu desde 1965. Devido a uma doença incurável que lhe atingiu o fígado, foi procurar Mestre Irineu no Alto Santo e tomar o daime. Ao consumir o chá teve uma visão onde os seres da espiritualidade operavam seu fígado e tiravam um tumor de dentro dele. Completamente curado, nunca mais se separou do daime e passou a seguir com rigor seus preceitos.

Podemos dizer que a expansão do Santo Daime tem seu marco em 1974 com o início da realização das cerimônias religiosas com a ayahuasca na Colônia Cinco Mil, localizada a uns doze quilômetros de Rio Branco. Tratava-se de uma comunidade daimista cujos integrantes dividiam a produção e o trabalho era organizado

coletivamente. Foi realizado um registro da Colônia Cinco Mil com o nome de Centro Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra (CEFLURIS), cujo objetivo era dar continuidade aos ensinamentos de Mestre Irineu.

Deve-se notar que o Santo Daimé foi assim dividido: de um lado, o Alto Santo (CICLU), e de outro, o CEFLURIS. Esses dois segmentos tinham suas particularidades, suas oposições e suas similaridades (Goulart, 2004). O Alto Santo (CICLU) permanece um fenômeno regional, restrito ao estado do Acre. É considerado o grupo mais tradicional da doutrina daimista e se intitula o mais autêntico em relação aos ensinamentos do Mestre Irineu. Já o CEFLURIS se expandiu para grandes metrópoles e centros urbanos e, posteriormente, para outros países, deixando-se influenciar por conhecimentos e experiências vindas de fora. Podemos dizer que Padrinho Sebastião permitiu e incentivou uma série de mudanças na doutrina. De acordo com Alex Polari de Alverga (1992):

“A experiência comunitária iniciada na Colônia Cinco Mil foi, portanto, o primeiro degrau no processo de Sebastião Mota, que o levou mais tarde a plantar o povo de Deus no interior da floresta, cenário escolhido por Mestre Irineu para a transição da velha para a Nova Era” (Alverga, 1992:107).

Em 1983 a Colônia Cinco Mil foi deslocada para o município de Pauini, Amazonas, às margens do igarapé Mapiá e passou a se chamar comunidade Céu do Mapiá. Hoje, o Céu do Mapiá é considerado a sede do CEFLURIS, o ponto de referência para as demais igrejas surgidas nas regiões metropolitanas que seguem a doutrina de Mestre Irineu e um local de peregrinação espiritual, de onde provêm os ensinamentos superiores. Trata-se de uma comunidade cujos membros, em 2007, somavam aproximadamente 500 pessoas (Oliveira, 2007).

Por meio de seus informantes, Alberto Groisman, que realizou um importante trabalho sobre o Céu do Mapiá, constatou que: “Ir ao Mapiá significa uma oportunidade única para o desenvolvimento espiritual de cada um, e, assim, esta viagem é tratada como uma autêntica peregrinação” (Groisman, 1999:27).

Hoje, o Céu do Mapiá, é comandado pelo Padrinho Alfredo Mota de Melo, filho do Padrinho Sebastião e por este preparado ao longo dos anos. Padrinho Alfredo também coordena as demais igrejas filiadas ao CEFLURIS. Existem hoje mais de 40 igrejas espalhadas por todo o país, como Rio de Janeiro, Minas Gerais, São Paulo,

Brasília, Tocantins, Mato Grosso, Santa Catarina, Pernambuco, Alagoas, entre outros estados.

Segundo Alves Júnior (2007), a doutrina religiosa do Santo Daime é marcada por três gerações principais: primeiro a comandada pelo Mestre Irineu, que fundamentou a doutrina e norteou os princípios das normas, práticas e crenças daimistas. A segunda geração é marcada pela liderança do Padrinho Sebastião Mota de Melo com a formação da Colônia Cinco Mil e, posteriormente, a consolidação do Céu do Mapiá, que representava a construção da Nova Jerusalém. Esse período é caracterizado pela incorporação de um grande número de adeptos e, conseqüentemente, a expansão da igreja para centros urbanos e grandes metrópoles. Em seguida, após o falecimento do Padrinho Sebastião, seu filho, Padrinho Alfredo Mota de Melo, assume o lugar do pai e a direção do Santo Daime. Além disso, assume a responsabilidade de consolidar essa expansão e lidar com os problemas e desafios causados por esse crescimento e pela intensificação das trocas culturais decorrentes da diversidade dos novos adeptos da doutrina da floresta.

A Barquinha



Mestre Daniel Pereira de Mattos

Fonte: www.abarquinha.org.br

O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz, posteriormente conhecido como A Barquinha, foi criado no ano de 1945 por Daniel Pereira de Mattos. Nascido no estado do Maranhão, município de São Sebastião da Vargem Grande, e filho de ex-escrava, durante a infância entra para escola de aprendizes da Marinha e em 1905 chega ao Acre. Além de ter exercido a função de seringueiro por um longo período, segundo Araújo (2004), trabalhou em diversas profissões como, construtor naval, cozinheiro, músico, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, marceneiro, artesão, poeta, pedreiro, sapateiro e padeiro.

Tinha fama de muito boêmio, gostava de festas, mulheres e bebidas. Por causa de sua dependência do álcool e, conseqüentemente, problemas no fígado, foi convidado por Raimundo Irineu Serra para fazer um tratamento espiritual através da ayahuasca. A partir daí melhorou consideravelmente, porém abandonou o tratamento e voltou a beber. De volta à vida boêmia não demorou muito para ter uma nova crise causada pela bebida e Mestre Irineu voltou a procurar o amigo propondo um novo tratamento com o chá.

Dáí em diante passou a ter consciência da importância de sua missão e de que deveria seguir a doutrina de Mestre Irineu (Costa, 2008).

Relatos afirmam que, desde a juventude, Daniel Pereira de Mattos sonhava repetidamente com dois anjos lhe entregando um certo Livro Azul que, posteriormente, viria a ser a principal fonte de conhecimento de sua doutrina. Depois que passou a tomar o daime viu a mesma imagem várias vezes, mas em forma de miração.

“O livro Azul lhe foi entregue por dois anjos, bem como o esclarecimento do seu significado, que representava o Hinário que ele haveria de criar, a própria doutrina a ser ensinada juntamente com o uso do Daime e toda ritualística dos trabalhos”
(Texto divulgado no Álbum comemorativo do centenário do Mestre Daniel: p.44).

Este Livro Azul continha todas as instruções para Daniel desenvolver sua própria doutrina cristã fundamentada na caridade. A partir daí, com o apoio de Mestre Irineu, partiu para seguir seu caminho e desempenhar sua missão espiritual, formando a igreja conhecida inicialmente como “Capelinha de São Francisco”. O que distinguia os fundamentos doutrinários de Mestre Daniel dos de Mestre Irineu era que, enquanto o primeiro sentiu a necessidade de realizar um trabalho com a ayahuasca baseado em rituais de incorporação, o segundo restringiu o transe mediúnico a algumas situações específicas e se concentrou mais nas viagens ao Astral proporcionadas pela ingestão do chá.

Segundo Araújo (2004), hoje a Barquinha continua tendo como principal trabalho da casa as Obras de Caridade. Para esse trabalho é permitida a incorporação de entidades por médiuns vinculados à casa para atenderem pessoas que procuram o lugar em busca da cura para alguma enfermidade ou até mesmo para desfazer serviços de quimbanda⁶. Através da incorporação os médiuns também têm a finalidade de transformar entidades sem luz, chamadas “entidades das trevas” em entidades com luz para posteriormente trabalharem em serviços beneficentes na Barquinha.

A origem da denominação Barquinha está, segundo Araújo (2004), na relação que Mestre Daniel tinha com o mar, e por isso se referia à igreja como uma “barca” e ao daime como o mar. Neste sentido o objetivo dos membros da doutrina era “navegar nas ondas do mar sagrado”, sendo chamados de “marinheiros do mar sagrado” ou “soldados

⁶ O termo quimbanda é normalmente utilizado com caráter de acusação, sendo a formação de um culto específico desta denominação praticamente inexistente. O “quimbandeiro” ou os trabalhos de “quimbanda” são aqueles que não seguem o padrão moral aceito pela sociedade em questão.

do exército de Jesus” no momento de sua consolidação na igreja, ou seja, de seu fardamento. Também é notável o grande número de símbolos relacionados ao mar que povoam o universo da igreja.

Durante os trabalhos realizados nas cerimônias são cantados diferentes salmos de acordo com as ordens do dirigente. A maioria dos salmos são canções “recebidas” ou “psicografadas” pelo Mestre Daniel, porém, também são cantados salmos recebidos por outros padrinhos e membros da igreja. Os do Mestre Daniel são os mais importantes e representam as diretrizes da doutrina. Além dos salmos, nos festejos ou bailados realizados no terreiro da igreja, são entoados pontos africanos para invocar orixás e entidades como caboclos e pretos-velhos, logo em seguida têm início as consultas destinadas a pessoas que precisam de algum tipo de ajuda.

Daniel Pereira da Silva, pelo trabalho espiritual desenvolvido no decorrer dos anos e pela sua dedicação a obras de caridade, sempre pensando em fazer o bem e ajudar o próximo, recebeu o título de Frei Daniel. Faleceu em setembro de 1958 com a piora de um problema na garganta que já vinha lhe acompanhando desde 1957.

Com a morte do líder, este foi substituído inicialmente por Antonio Geraldo na direção da casa, porém diversos conflitos contribuíram para que a Barquinha sofresse três desmembramentos ou “dissidências”. Os primeiros, ocorridos na década de 60, originaram o Centro Espírita Daniel Pereira de Matos (presidido por Antonio Geraldo) e o Centro Espírita Luz, Amor e Caridade (conhecido como Terreiro de Maria Baiana). Já na década de 90, veio a ser fundado o Centro Espírita Príncipe Espadarte (presidido por Francisca Gabriel, conhecida como Madrinha Chica), com sua sede em Rio Branco e filiais em Niterói e Salvador.

A história que conta a forma como Madrinha Chica passou a tomar o daime e a se dedicar à doutrina se parece com a história de outros padrinhos das religiões ayahuasqueiras. Francisca Gabriel procurou ajuda do Mestre Daniel para se curar de vários tumores que tinham se espalhado por seu corpo, e que os médicos não conseguiam tratar adequadamente. Após alguns anos de consumo do daime e das orientações do Mestre, alcançou a tão esperada cura e passou a se dedicar à doutrina se tornando um dos primeiros aparelhos mediúnicos utilizados por ele para consolidar os fundamentos da Barquinha (Mercante, 2002). É importante salientar que Francisca Gabriel nunca freqüentou nenhum tipo de centro espírita ou terreiro de Umbanda. Todo o seu desenvolvimento mediúnico foi realizado através dos trabalhos com o daime e das orientações do Mestre Daniel.

Os dissidentes da Barquinha se diferenciam, principalmente, quanto aos modos distintos pelos quais as entidades espirituais incorporam nos médiuns. A adoção ou rejeição de determinados objetos rituais nos trabalhos mediúnicos também são marcadores de fronteiras entre os grupos religiosos. No entanto, são unânimes na crença da importância da evolução espiritual, o que só é possível atingir através das obras de caridade. Essas obras significam a incorporação de entidades “inferiores” a fim de doutriná-las para que possam se tornar seres mais elevados e iluminados.

União do Vegetal



O Mestre da União, José Gabriel da Costa.

Fonte: www.udv.org.br

O Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, mais conhecido como União do Vegetal ou UDV, foi criado por José Gabriel da Costa em 1961 em Rondônia. Mestre Gabriel, como ficou conhecido, nasceu no dia 10 de fevereiro de 1922 no município de Coração de Maria, próximo a Feira de Santana, na Bahia.

Ainda jovem, vai morar em Salvador e começa a frequentar sessões espíritas kardecistas, fato que posteriormente vai influenciar a construção da linha doutrinária da

União do Vegetal. Em 1943, José Gabriel da Costa se alistou como soldado da borracha para trabalhar nos seringais da floresta amazônica. Segundo Sérgio Brissac (1999), após este período muda-se para Porto Velho e passa a trabalhar como enfermeiro no Hospital São José. Sem sucesso, acaba retornando para os seringais. No período em que morou em Porto Velho atendia pessoas em sua casa jogando búzios e, posteriormente, se tornou Ogã e Pai-de-Terreiro do Terreiro de São Benedito, de Mãe Chica Macaxeira.

Durante sua segunda permanência nos seringais, abriu um terreiro onde recebia o caboclo Sultão das Matas. De acordo com Brissac, “João Gabriel dirige um rito sincrético afro-indígena, no qual o valor simbólico da floresta, que perpassa toda a vida dos seringueiros, fica evidente” (Brissac, 2004:581). Foi nesta convivência com outros seringueiros que teve seu primeiro contato com a ayahuasca, chamada pelos adeptos da União do Vegetal de Hoasca ou Vegetal. Esse contato ocorreu por meio de um senhor chamado Chico Lourenço, que distribuía a bebida na região.

A partir daí reconheceu que tinha uma missão divina a ser cumprida e passou ele mesmo a distribuir a bebida e a pregar os ensinamentos do Divino Mestre Jesus baseado nos princípios da evolução reencarnacionista, segundo a qual o espírito evolui a partir das encarnações em busca de uma ascensão espiritual que permita que esse ciclo se encerre. Segundo Gentil e Gentil (2004), apesar dessa influência do espiritismo, a União do Vegetal “não realiza trabalhos com espíritos desencarnados, tais como a incorporação, a psicografia e os passes” (p. 561). Os ensinamentos são transmitidos de forma oral e, normalmente, durante as sessões religiosas com hoasca.

Segundo Afrânio Patrocínio Andrade (2004), pelo fato do chá ser formado pela união de dois vegetais (mariri e chacrona) surgiu a denominação “União do Vegetal”. A alteração do estado de consciência, proporcionada pelo do chá, denominada no Santo Daime e na Barquinha de miração, é conhecida pelos adeptos da União do Vegetal como burracheira.

Mestre Gabriel veio a falecer no dia 24 de setembro de 1971, deixando para sua esposa, Mestre Pequenina, e seu filho, Mestre Jair, a incumbência de expandir a doutrina por ele fundada. Segundo Ricciardi (2008), também transmitiu sua doutrina e ensinamentos para um conjunto de discípulos que ficaram conhecidos como “mestres da recordação”, que contribuíram para a perpetuação e transmissão das práticas e crenças udvistas.

Em sua pesquisa, Tatiana Barbosa Carvalho, constatou que, em 2005, a União do Vegetal já somava cerca de doze mil adeptos distribuídos em mais de cem núcleos

no país e no exterior, como Madri, Santa Fé e Norwood, nos Estados Unidos. Sua sede geral está situada, desde 1982, na cidade de Brasília, onde também funciona a Direção Geral do Centro (Carvalho, 2005). Em 2008, Beatriz Labate se referia à UDV como a religião mais organizada, mais desenvolvida e com maior número de adeptos, cerca de 15.000. (Labate, mesa redonda “Panorama das Pesquisas sobre a Ayahuasca” – UFSC – abril 2008).

Uma das características mais marcantes da UDV é sua organização interna grupal definida de forma hierárquica:

“Existem na UDV quatro graus hierárquicos. Em ordem decrescente são eles: Quadro de Mestres, Corpo do Conselho, Corpo Instrutivo e Quadro de Sócios. As pessoas vão subindo os degraus na instituição de acordo com o “grau de memória” que pode ser compreendido como um grau da evolução espiritual” (Carvalho, 2005:17).

De acordo com Andrade (2004) esta estruturação é o principal norteador da doutrina, sendo esta baseada na obediência. É respeitando essa hierarquia que os sócios têm acesso aos degraus mais elevados e aos conhecimentos secretos do grupo.

Considerações sobre o universo ayahuasqueiro

As cerimônias das religiões ayahuasqueiras são marcadas por elementos e eventos que fundamentam e constroem suas próprias identidades. Entre esses elementos formadores da identidade estão a ayahuasca, as mirações, as peias, os hinos, o bailado, as fardas e os padrinhos, que direcionam todo o trabalho realizado durante o ritual. Vejamos agora qual o papel e a importância de cada um desses elementos para o desenvolvimento das cerimônias.

O Chá Sagrado

A palavra ayahuasca vem da língua quíchua. De acordo com Luna (1986) apud Beatriz Labate (2004), “aya” quer dizer “pessoa morta, alma, espírito” e “waska” significa “corda, liana, cipó”. Então, no português podemos traduzir como cipó das almas. Também é conhecida como vinho das almas por possibilitar uma maior

aproximação com o mundo espiritual e guias mentores⁷. O chá também pode ser chamado de huasca, oaska, daime, vegetal, yagé, nixi pae e outros, porém é mais conhecido como ayahuasca ou daime.

A ayahuasca é um chá formado por duas plantas encontradas na região amazônica - *Banisteriopsis caapi* e *Psychotria viridis* – conhecidos popularmente como cipó jagube ou mariri e folha Rainha ou chacrona. Esta última contém o princípio ativo DMT (N-Dimetiltriptamina), responsável pelo caráter propriamente alucinógeno dos efeitos da bebida. O composto é considerado por muitos um chá sagrado que tem como principal finalidade provocar a expansão da consciência e atingir planos superiores do Astral, proporcionando um encontro com o divino, sendo consumido pelos povos indígenas da região do leste dos Andes e da Amazônia Ocidental, além de ser o elemento primordial nas cerimônias sagradas das chamadas religiões ayahuasqueiras.

As ervas são encontradas na região amazônica, principalmente no estado do Acre. O cipó jagube e a folha chacrona ou Rainha simbolizam a união da Força (Divino Pai Eterno), que seria o princípio masculino, e da Luz (Rainha da Floresta ou Virgem Mãe), simbolizando o princípio feminino da floresta. Essa união representa a importância da complementaridade do masculino e feminino presente no universo das religiões ayahuasqueiras.



Cipó Jagube

Folha Rainha ou Chacrona

⁷ Entidades espirituais responsáveis por orientar e proteger de forma individual os adeptos. São também responsáveis por “intuir” seus escolhidos na tomada de decisões, seja no aspecto ritual ou pessoal.

De acordo com Lima (2005), não devemos restringir os efeitos da ayahuasca à sua composição química. São fundamentais para a estruturação da experiência aspectos culturais, como compreensão social a respeito do chá, elementos rituais usados durante as cerimônias, como os cantos, as danças e símbolos, e aspectos psicológicos como o processo histórico da vida do usuário e suas principais características.

O consumo da ayahuasca faz parte da tradição xamânica de vários povos indígenas da região amazônica. É usada para diversos fins e afeta muitas dimensões da vida comunitária, podendo ser considerada a ciência indígena. Nos rituais xamânicos a ayahuasca é o principal elemento para que as atividades sejam realizadas. Labate (2004) afirma que na Amazônia Ocidental foram contabilizados 72 grupos indígenas que usam ayahuasca em seus rituais para diversos fins.

O antropólogo Pedro Luz (2004) analisou a representação simbólica do chá e sua influência na cosmologia e mitologia dos consumidores indígenas de língua Pano, Aruák e Tukano. Com esse estudo observou que durante as práticas xamânicas entre os Yaminawa é o consumo do chá que possibilita os espíritos cantarem através dos xamãs. Segundo o autor, é através dessas cantorias que se tem acesso às visões do mundo espiritual e a cura esperada.

Jean Matteson Langdon (2004), uma das pioneiras em estudos sobre o xamanismo na década de 70, estudou o uso da ayahuasca entre os índios Siona do rio Putumayo no sul da Colômbia. De acordo com esta autora o consumo da ayahuasca está totalmente relacionado com a “recriação da cosmologia xamânica” e com os saberes acumulados, não só pelo xamã, mas também pelo grupo em geral.

Taussig (1993) mostra que entre os índios amazônicos da região do Putumayo o uso da ayahuasca está relacionado diretamente a dois fatores fundamentais: conhecimento e dor. O yagé está extremamente imbricado com a origem do conhecimento e de sua sociedade.

Após a ingestão da bebida sagrada o indivíduo pode ter algumas visões que o transportam para outros planos superiores possibilitando um encontro com a espiritualidade. Essas visões são chamadas pelos membros do Santo Daime e da Barquinha de miração, e pelos udevistas, de burracheira.

De acordo com Groisman, o consumo do chá e a capacidade de vivenciar as mirações “(...) possibilitam uma espécie de reinterpretação analógica dos significados da vida, reorganizando sua visão de mundo” (Groisman, 1999:51).

Miração ou Burracheira

Segundo os adeptos, a ayahuasca tem o poder de ampliar a consciência do indivíduo, de possibilitar um encontro com o divino e produzir experiências visionárias. Essas visões podem proporcionar o conhecimento da verdadeira realidade, possibilitar ao indivíduo recordar-se de suas vidas passadas, reconhecer os erros e trabalhar para acertar questões mal resolvidas que perturbam sua vida atual. Os membros da União do Vegetal traduzem essa experiência como um encontro com a força e a luz do vegetal, possibilitando uma potencialização da consciência dos indivíduos. Esses efeitos e a expansão da consciência são explicados por Edward MacRae:

“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. Estes estados podem ocorrer espontaneamente, ou são induzidos através de técnicas de meditação, exercícios de respiração, jejuns ou pela ingestão de substâncias psicoativas” (MacRae, 1992:18).

Ao penetrar em diferentes planos do astral e atingir o desenvolvimento de sua espiritualidade, o indivíduo adquire, segundo Monteiro da Silva (1983), a capacidade de encontrar seu verdadeiro eu e promover o autoconhecimento. Para que isso aconteça, durante as mirações ocorre uma morte simbólica do que o indivíduo era e um renascimento de uma nova pessoa que ele vem a se tornar, graças aos ensinamentos do daime. Durante essas experiências o indivíduo se vê no meio de um combate espiritual para encontrar sua purificação. Esse combate é chamado por Monteiro da Silva de uma verdadeira “Batalha no Astral”.

Porém, os efeitos das mirações podem não ser sempre agradáveis e fáceis de lidar. Muitas vezes representam experiências de sofrimento e com difíceis obstáculos a serem superados. Esses momentos de dificuldade são chamados de “peias do daime”.

As Peias do Daime

Uma característica bastante específica encontrada nas religiões ayahuasqueiras é a “peia” proporcionada pelo consumo do chá. Acredita-se que a peia seja uma forma de castigo por algum comportamento inadequado, pelo não cumprimento dos preceitos necessários para realizar o trabalho com a ayahuasca, por pensamentos desordenados, falta de fé e etc. As peias são expressas através dos vômitos, diarreias, tonturas, visões aterradoras, confusão mental, ou até mesmo pela impossibilidade de sentir os efeitos da bebida. Enfim, pode ser qualquer dificuldade vivenciada pelo indivíduo durante o ritual.

Leandro Okamoto Silva (2004), em sua dissertação de mestrado *Marachimbé chegou foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*, procurou esclarecer os condicionantes, as funções e as conseqüências da peia no universo daimista. Marachimbé seria a principal entidade justiceira responsável por aplicar a peia.

Neste trabalho o autor chama a atenção para a importância desses castigos proporcionados pelo daime, pois é através deles que o indivíduo alcança a purificação e uma limpeza de ordem física, mental, emocional e espiritual. A peia também está relacionada com um aprimoramento da conduta dos adeptos, exercendo um papel auxiliar no processo de doutrinação definindo os contornos do certo e errado. O autor conclui que ela pode ser vista como benéfica, pois a partir dela o indivíduo conhece sua doença, a causa e, a partir daí, obtém a cura de seus males. Silva explica:

“É um recurso apurativo dos carmas e falhas de caráter e, por isso, serve de ferramenta para o processo de auto-conhecimento que, via de regra, torna-se um sinônimo para o processo de cura” (Silva, 2004:124).

No hino 45, do hinário “O Justiceiro” do Padrinho Sebastião Mota de Melo, podemos destacar uma passagem onde se observa a importância de se entrar para o ritual limpo e sem pecado. Em outro trecho se fala da necessidade da peia, do castigo, para a manutenção da ordem.

*45 – Aqui entram todos
(Padrinho Sebastião)*

*Aqui entram todos
Entra o sujo e o rasgado
Na Casa do meu Pai*

Só entram os limpos e sem pecado

*É preciso apanhar
Apanhar para obedecer
Que culto sem castigo
Ninguém sabe o que vai fazer*

*Aqui é muito sério
Quem quiser que venha ver
Depois que estiver dentro
É que vai se arrepender*

*A força é do meu Pai
Ele bem vem avisando
Quem tiver os seus pecados
Agüente firme para ir se limpando*

Os Hinos

Podemos considerar as religiões ayahuasqueiras como eminentemente musicais, pois todo ritual tem como um elemento de fundamental importância os hinos. Segundo os daimistas os hinos não são composições individuais, são recebidos espiritualmente do mundo Astral no momento das mirações e são considerados como mensagens divinas das entidades espirituais. Estas mensagens representam fonte de conhecimento e ensinamento dos valores e práticas que devem predominar entre os adeptos. Funcionam como veículos de transmissão e preservação dos ensinamentos revelados. Os hinos também são cantados para espantar e expulsar as energias ruins que podem estar presentes no início dos trabalhos e devem ser entoados com muita fé e alegria. Enfim, funcionam como fortes preces cantadas que conduzem a experiências extáticas durante os rituais.

Alex Polari de Alverga (1995) se refere aos hinos como autênticos “guias de viagens”, pois eles têm a função de direcionar as etapas das mirações e a evolução dos níveis de consciência. Além disso, é através dos hinos que:

“Se condensa a energia necessária para a corrente; que se depuram as cargas pesadas que as pessoas trazem, no início do trabalho; que se chamam os guias da sessão e entidades diversas; que se expulsão energias e entidades negativas, quando estas assomam; que se espanta o cansaço e o sono, que se avança, se mantém o passo, ou se recua, no momento de se fazer cada uma dessas coisas” (Alverga, 1995:87).

Na linha Barquinha essas canções, inspiradas por entidades de luz, são chamadas de salmos, e têm como função ritual invocar forças de diferentes planos do astral. Cada salmo tem sua função e é usado dependendo do trabalho que se pretende realizar. Na União do Vegetal, são conhecidas como “chamadas” e consideradas revelações divinas. Segundo Sandra Goulart (2004), a maioria das chamadas foram trazidas por Mestre Gabriel e, durante as sessões, não é utilizado nenhum instrumento musical, e as canções são cantadas por apenas uma pessoa de cada vez.

Se apoiando em Marcel Mauss e comparando os resultados de suas pesquisas, Lucas Rehen (2009) constatou que para os daimistas o recebimento dos hinos é uma dádiva. São presentes dados pelas divindades com a finalidade de proporcionar ao indivíduo a iluminação de seu espírito. Segundo o autor:

“Os hinos do Santo Daime não são concebidos pelos seguidores da religião como “composições musicais”, mas “presentes” entregues por entidades sobrenaturais para que com essas canções os fardados possam percorrer o caminho rumo à salvação e a iluminação do espírito. Desde o surgimento da doutrina até os dias de hoje, os hinos são descritos, em falas e nas próprias poesias, como “presentes, flores, prendas, prêmios e tesouros” (Rehen, 2009:06).

Depois de recebidos, os hinos também podem ser ofertados a outras pessoas. Podem ser dados para alguém que esteja doente, para amigos, parentes ou para qualquer outro daimista com quem se tenha um forte laço afetivo. Percebe-se que essa oferta funciona como forma de fortalecer alianças e vínculos sociais entre doadores e receptores. Tanto mestres como fardados podem receber os hinos; portanto, antes de ser validado, será verificado pelo dirigente se determinado hino faz parte da linha de trabalho do Mestre Irineu e se corresponde a um dos três gêneros musicais: valsa, mazurca ou marcha.

Um conjunto de hinos recebidos por alguém é denominado hinário. O hinário mais importante do Santo Daime é “O Cruzeiro”, com 132 hinos. Este foi recebido por Raimundo Irineu Serra e é considerado, segundo Groisman (1999), um hinário-tronco, ou seja, a base que serviu para erguer toda a doutrina daimista. Para Cemin (1999), trata-se de um “Livro Sagrado” que contém os ensinamentos de conduta moral e ritual e o processo de constituição e legitimidade do “Mestre Ensinador”. No entanto, através

dos hinos é possível conhecer a construção das práticas e crenças que fundamentam esta religião ayahuasqueira.

No hino 118, *Todos Querem Ser Irmãos*, de “O Cruzeiro”, podemos observar um exemplo de como os ensinamentos são transmitidos para os seguidores daimistas. É possível perceber que no corpo do texto está explicitado claramente o caráter espírita da doutrina do Mestre Irineu.

*118. Todos Querem Ser Irmãos
(Mestre Irineu)*

*Todos querem ser irmãos
Mas não têm 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 ensinamentos do professor.*

*Os ensinamentos do professor
É que 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.*

Este outro hino, *Só eu cantei na barra*, do mesmo hinário, é mais um exemplo da influência do espiritismo e da crença na reencarnação:

*74 – Eu só cantei na barra
(Mestre Irineu)*

*Só eu cantei na barra
Que fiz estremecer
Se tu queres vida eu te dou
Que ninguém não quer morrer
A morte é muito simples
E assim eu vou te dizer
Eu comparo a morte*

*É igualmente ao nascer
Depois que desencarna
Firmeza no coração
Se Deus te der licença
Volta a outra encarnação
Na terra como no céu

É o dizer de todo mundo
Se não preparar o terreno
Fica um espírito vagabundo.
(WWW.mestreirineu.org).*

A pesquisadora Maria Clara Rebel Araújo (2007) também se preocupou com a musicalidade daimista, investigando a relação entre hinos e miração, pois supôs a possibilidade da existência de uma ligação entre eles. Sua teoria é de que os hinos dão um sentido religioso e social à miração, transformando uma experiência individual em algo coletivo. De acordo com a autora, os hinos representam fragmentos da memória coletiva e também representações sociais, mostrando as mudanças pelas quais a doutrina vem passando.

De acordo com Groisman (1999), o hinário representa uma espécie de “roteiro” da história de vida do dono do hino, onde estão registradas as experiências particulares do próprio fiel. Groisman também sintetiza bem a importância dos hinos para os rituais daimistas e fortalece a idéia da contribuição dos hinos para a construção do *éthos* do grupo. Em suas palavras:

“Como uma “ponte ritual” para o contato com o mundo espiritual, o hino serve como sintonizador, ele chama as forças espirituais para o ritual. O hino é multivocal, pois verbaliza e projeta, articula e organiza, contribuindo assim para a construção do *éthos* do grupo. Possibilita a elevação espiritual, indica as pistas do conhecimento e chama as forças que organizam os significados mais profundos da doutrina e do cosmos” (Groisman, 1999:68).

Através dos hinos observamos também as influências de elementos vindos do imaginário indígena, como os seres encantados das águas. Esses elementos coexistem com a devoção de símbolos do catolicismo e com as crenças do universo das religiões africanas. No hino abaixo recebido pelo Padrinho Waldete Mota de Melo, filho mais velho do Padrinho Sebastião Mota de Melo, percebemos a junção de pedidos de

proteção aos orixás africanos, a louvação de diversos santos católicos e o aparecimento de diversos seres encantados das matas.

22. *Chamei Mamãe Jurema*
(*Padrinho Waldete Mota de Melo*)

Chamei Mamãe Jurema
Chamei Mamãe Yemanjá
Chamei Papai Ogum da Mata
Chamei Papai Ogum do Mar

Chamei todos os caboclos
Chamei todos os Orixás
Chamei todas as falanges
Que Deus domina na terra e no mar

Chamei todas essas forças
Para virem me ajudar
Me defender das tentações
Que só querem me derribar
Tenho fé no meu Pai Eterno
E na minha Mãe Imaculada
Que com meu Senhor São Miguel
Eu vou vencer a jornada

É só prestar atenção
Nas lições que está estudando
Para poder passar
Nas provas que vão chegando

Estuda com atenção
Na escola que se matriculou
Para provar que é bom aluno
E que está com o Seu Professor

Eu prometo ao meu Mestre
Que eu vou pisar no batente
Que d'agora prá frente
É olho por olho e dente por dente

O Bailado

Outro elemento marcante da identidade daimista é o bailado realizado nos rituais. Junto com os hinos, durante as cerimônias, os membros da igreja bailam no ritmo da música marcado pelos maracás. O bailado, os hinos e o som acentuado dos maracás formam uma corrente de energia que propicia a força espiritual para a realização dos trabalhos e induz o transe e a expansão da consciência provocando as mirações. Os maracás desempenham uma função de tamanha importância e são chamados também de “arma espiritual” por potencializar a força vinda dos planos superiores.

Para Cemin,

“Além do Daime, propriamente dito, que enquanto bebida é considerado instrumento de acesso ao “mundo espiritual”, há que se considerar também o conjunto de técnicas corporais que induzem os efeitos previstos e prescritos pelo sistema” (Cemin, 2004:350).

No Santo Daime, o bailado representa a principal atividade corporal durante o ritual e pode ser em três ritmos: valsa, marcha e mazurca. Groisman (1999) explica:

“Há três gêneros de bailado, a valsa, na qual o tronco se desloca enquanto os pés ficam no mesmo lugar; a marcha, que lembra um passo marcial, e que consiste em dois meios passos para a esquerda e dois meios passos para a direita, com o corpo sempre voltado pra frente, a mazurca, na qual a pessoa realiza um movimento de 180 graus colocando-se num primeiro momento de frente para sua esquerda e num segundo momento de frente para sua direita” (Groisman, 1999:74).

Segundo Araújo (2004), na Barquinha, o bailado não possui uma padronização dos passos nem ritmos específicos. A dança é marcada por uma espécie de rodopiar, semelhante os movimentos dos rituais umbandistas. O bailado, neste caso, é a denominação de uma cerimônia que tem a finalidade de satisfazer as entidades espirituais que trabalham nas obras de caridade facilitando, através da dança, o desenvolvimento da mediunidade com a incorporação. Alguns também se referem a essa cerimônia como “gira”, marcando a forte influência umbandista presente na Barquinha.

As Fardas

A farda é o uniforme usado pelos membros do grupo religioso ayahuasqueiro. No Santo Daime existem dois tipos de fardas: azul e branca. A azul é usada em cerimônias ordinárias e a branca, em cerimônias festivas. A farda dos membros da Barquinha remete aos uniformes de marinheiros. Existem várias fardas da Barquinha que se diferenciam de acordo com as cerimônias realizadas. Os udevistas usam fardas com as cores verde, amarelo e branco.

O momento do fardamento, quando o indivíduo passa a fazer parte oficialmente da doutrina, representa para os iniciados a morte e o renascimento para uma nova vida, onde passam a assumir novas responsabilidades e a desempenhar determinadas tarefas sempre com a finalidade de atingir uma evolução espiritual e, conseqüentemente, um auto-conhecimento. Segundo a concepção de Vanessa Paskoali (1998), que pesquisou a Barquinha em Rio Branco:

“Para os novos membros é fundamental a transformação do *modus vivendis* a partir do ingresso formal ao grupo. (...) A morte não é o fim de uma vida, mas o começo de uma nova. É a transição do desespero e da angústia que sentia quando chegou ao Centro, ao consolo e a esperança que encontra quando passa a fazer parte, quando é iniciado. (...) Trata-se pois, de um tipo de morte que une corpo e alma, ao invés de separá-los” (Paskoali, 1998:101).

De acordo com Afonso (s.d), o uso das fardas na doutrina daimista é uma herança marcante do tempo em que Mestre Irineu ingressou na guarda militar em Rio Branco, chegando a ocupar a posição de cabo. Esse legado se reflete, além do uso obrigatório das fardas, na observação da disciplina e cumprimento do dever dentro da comunidade religiosa.

A antropóloga Mônica Diaz de Souza (2008) chama a atenção para o fato de que o fardamento dos neófitos pertencentes às igrejas filiadas à Barquinha de Niterói ou Salvador é realizado na igreja sede, em Rio Branco. Isso ocorre devido à preocupação para que haja a manutenção de certos princípios doutrinários, oriundos de um *ethos* rural, no aprendizado de novos membros da doutrina acreana.

Os Padrinhos

Os padrinhos são os líderes espirituais que dirigem e comandam as igrejas ayahuasqueiras. Eles têm o importante papel de orientar, ensinar e dirigir todos os trabalhos realizados durante os rituais.

De acordo com Sandra Goulart (1996), a origem desta denominação é influência do sistema de compadrio existente no meio rural brasileiro. A designação “padrinho” era atribuída aos milagreiros, santos, beatos, ou seja, aos protetores de um povo.

A liderança dos padrinhos é fundamentada principalmente no dom carismático de tais mestres. Desde o tempo de Mestre Irineu já é observada a presença da liderança carismática. Sua personalidade era marcada por um grande poder de comando, justiça e cura. Era considerado um grande mestre e professor de seus seguidores. Edward MacRae descreve bem o caráter carismático de Mestre Irineu:

“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 como uma ‘árvore sombreada’; seu temperamento alegre e hospitaleiro atraía visita 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” (MacRae, 1992:66).

Sebastião Mota de Melo também exercia um grande poder carismático. Esse carisma pode ser notado no episódio ocorrido logo depois da morte de Mestre Irineu, quando rompeu com o Alto Santo e seguiu seu caminho com mais de cem adeptos da doutrina ao seu lado. Segundo Jair Bercêr (2007), o Padrinho Sebastião era uma pessoa simples, humilde e estava sempre pronto para ajudar o próximo. Até mesmo antes de fazer parte do Santo Daime e de consumir a ayahuasca já desenvolvera sua mediunidade e era um respeitado curador espírita.

Para Labate (2004:271) existem duas formas de se conquistar a legitimação de um padrinho ayahuasqueiro. A primeira através do carisma e a outra através da tradição, apoiada no parentesco. Um exemplo de legitimação da liderança através do parentesco pode ser observado na sucessão do Padrinho Sebastião Mota de Melo por seu filho Alfredo Gregório de Melo, que hoje dirige e coordena os trabalhos do CEFLURIS.

No entanto, apenas o carisma e o parentesco não bastam. O aspirante a líder daimista deve ser aceito e desejado pelo grupo, como também deve ter um considerável período de iniciação dentro da doutrina, além de algumas aptidões como um desenvolvimento espiritual evoluído que lhe possibilite transmitir os ensinamentos que lhe são passados pelo Astral e por seus líderes espirituais. É de extrema importância que um padrinho conheça o processo de feitiço do daime, suas propriedades e seu uso ritual.

“A Sagração de um mestre, isto é, o processo de reconhecimento do status de vidente, conselheiro, curandeiro ou orientador espiritual, não ocorre por acaso, depende de uma série de circunstâncias, tais como o tipo de estrutura do grupo, período de confirmação de suas qualidades especiais e a possibilidade política junto à irmandade. Na verdade o processo de sagração fundamenta-se na rede de relações que o futuro líder consegue, consciente ou inconscientemente, estabelecer entre membros do grupo, extrapolando até mesmo os limites da comunidade de referência” (Monteiro da Silva, 1983:66).

Na União do Vegetal, que é considerada um dos grupos mais complexos, existe a possibilidade de um iniciado se tornar um grande mestre ayahuasqueiro. Para isso o candidato deve passar por todas as etapas da grande hierarquia udevista. Apesar de toda essa rigidez, podem ocorrer disputas políticas internas e, conseqüentemente, crises e rupturas do grupo.

Podemos resumir o que representa um padrinho nas palavras de Clodomir Monteiro da Silva (1983), que o define como uma reinterpretação de vários significados simbólicos em interação.

“Trata-se de combinação da figura do pajé indígena, do sacerdote católico e a figura do guia espiritual dos cultos populares afro-brasileiros. Constatamos assim o fenômeno da reinterpretação no próprio processo de legitimação de seus líderes” (Monteiro da Silva, 1983:65).

Devemos ressaltar que, segundo as narrativas, a iniciação de todos os fundadores das religiões ayahuasqueiras foi “conduzida” pelas próprias entidades espirituais que entraram em contato com cada um deles. Não era intenção própria desses mestres ayahuasqueiros desenvolverem um trabalho religioso.

A maioria dos líderes fundadores se encontrava com uma grave doença não diagnosticada pela medicina tradicional e através do consumo da ayahuasca encontram a tão esperada cura. A partir daí, através do acesso a outras dimensões da realidade, perceberam que tinham uma missão a cumprir designada pelas divindades, se entregando à doutrina e, muitos deles, se tornaram grandes curadores. Isso pode ser observado na história de Frei Daniel, fundador da Barquinha, que procurou o daime por causa de uma doença que lhe atacou o fígado devido ao abuso de bebidas alcoólicas, e, ao consumir o chá sagrado, viu os dois anjos que vieram lhe entregar o Livro Azul contendo as instruções para o desenvolvimento da doutrina religiosa. O Mestre Irineu foi designado pela Rainha da Floresta para doutrinar seu povo e disseminar os ensinamentos que lhes eram passados. Padrinho Sebastião Mota de Melo, procurou Mestre Irineu em busca de ajuda para se tratar de um mal que o afligia e, através da ingestão da ayahuasca, obteve a cura e passou a fazer parte da doutrina, se tornando um grande líder e curador.

Podemos observar que esses homens foram levados a realizar trabalhos espirituais não por vontade própria, mas por imposição de seres dos planos superiores. Essa falta de vontade própria é, na verdade, uma pré-condição para que pudessem ser legitimados diante das pessoas pelas quais se tornaram responsáveis, uma vez que, sendo escolhidos pelas entidades espirituais, se tornam aptos enquanto mensageiros autorizados.

A partir desses esclarecimentos percebemos a tamanha importância de alguns elementos para a realização dos rituais ayahuasqueiros. É fundamental frisar que alguns fatores com características peculiares, como os hinos, as mirações, as peias, os padrinhos, entre outros, são pontos chave para se compreender tais religiões. Para finalizar podemos dizer que meu objetivo neste capítulo foi expor a trajetória histórica da formação das principais religiões ayahuasqueiras e chamar atenção para o sistema complexo de símbolos que fazem parte desse universo. Compreendo que todos esses elementos simbólicos contribuem para a experiência psicoativa proporcionada pelo consumo do chá. Neste sentido, percebemos que se trata de um amplo conjunto de fatores que compõem o significado da produção visionária.

Capítulo 2: Cosmologia em Construção

A multiplicidade das crenças

O desenvolvimento da doutrina das religiões ayahuasqueiras brasileiras é marcado por uma grande influência de diversas crenças. Na construção das diretrizes que fundamentam as práticas e crenças dessas religiões estão presentes, principalmente, elementos oriundos do cristianismo, do espiritismo kardecista, das religiões afro-brasileiras e do xamanismo indígena. A seguir veremos os principais pontos referentes à incorporação dessas influências que caracterizam o Santo Daime, a Barquinha e a União do Vegetal.

Um fator de extrema relevância para se entender a doutrina são as heranças das práticas cristãs, como os tradicionais festejos e devoção aos santos católicos. Essa devoção pode ser observada na elaboração do calendário ritual daimista, que se orienta pelas comemorações dos dias dos santos católicos. A herança cristã é, provavelmente, consequência da origem católica de Mestre Irineu e alguns de seus principais discípulos. O hinário “O Cruzeiro”, “recebido” por ele é considerado, segundo os depoimentos colhidos por Jaccoud (1992), o “terceiro testamento” contendo as mensagens enviadas por Jesus, sendo o próprio Mestre o continuador ou até mesmo a reencarnação de Jesus Cristo.

Além disso, os hinos e o bailado existentes nas cerimônias do Santo Daime são considerados heranças diretas dos cantos e danças que faziam parte dos festejos e celebrações da população católica rural. Com isso Goulart (2004) percebeu que a construção do movimento religioso do Santo Daime está profundamente marcada pela redefinição dos significados das tradicionais festas de santo católica. Também foi observado pela autora que essas práticas religiosas funcionavam como forma de valorizar a solidariedade e estreitar as relações sociais durante um período de crise pelo qual passava a região amazônica na decadência da economia da borracha.

A estrutura dos rituais da Barquinha é marcada pela grande devoção do Mestre Daniel a São Francisco de Assis, considerado o padroeiro “da casa”. Essa devoção resulta em uma organização dos rituais baseada em romarias. Inicialmente eram feitas três romarias: São Francisco, São Sebastião e Nossa Senhora. Hoje o número de romarias aumentou muito e costuma variar de acordo com o grupo.

Podemos observar uma forte influência das religiões afro-brasileiras nos trabalhos de “giras” realizados nas igrejas daimistas. Esses trabalhos foram sendo mais sistematizados na igreja Céu da Montanha, no Rio de Janeiro, sob a liderança de Alex Polari de Alverga. Isso se deve a uma maior aproximação desse líder com a mãe de santo Baixinha, que comandava o terreiro “Tata Ojú”. O trabalho de gira ocorre com a incorporação de entidades espirituais da Umbanda e, ao mesmo tempo, o consumo do daime. Goulart explica:

“Esse tipo trabalho apresenta muitas variações, dependendo das igrejas e dos dirigentes daimistas que os organizam. Mas, de um modo geral, a gira do Santo Daime é executada visando a manifestação de entidades espirituais da Umbanda através de sua incorporação nos “médiuns” presentes, representada por atitudes corporais, como gestos, passos, danças específicas. Todo o ritual é organizado através das músicas cantadas e tocadas, além do próprio consumo de Daime. São executados hinos do Santo Daime, escolhidos para estas ocasiões, e em algumas igrejas há, aliás, hinários específicos de gira. Mas há também uma série de pontos de Umbanda que se misturam aos hinos. Ao lado do atabaque e outros instrumentos de percussão, utilizados com frequência em cultos afro-brasileiros, nas giras daimistas ouvimos o “maracá”, instrumento indígena usado nos rituais desta religião” (Goulart, 2004:96-97).

O trabalho de gira não é obrigatório e não faz parte do calendário oficial de todas as igrejas filiadas ao CEFLURIS. Somente alguma delas desenvolvem esses rituais com frequência.

A cosmologia umbandista faz parte da doutrina da Barquinha desde sua fundação com Mestre Daniel. Segundo Cristiane Albuquerque Costa, a igreja comandada por Madrinha Francisca Gabriel, uma das dissidências do Mestre Daniel, é marcada visivelmente por uma maior influência das religiões afro-brasileiras, particularmente, pela Umbanda. De acordo com Sandra Goulart (2004), essa ligação se deve a um maior vínculo existente entre os familiares de Madrinha Chica com a Umbanda e o Candomblé. Em relação à junção do consumo do daime e incorporação de entidades nos rituais que ocorrem na Barquinha, Costa (2008) constata que:

“Tal proximidade possibilitou o convívio harmonioso entre o transe de possessão e a miração, onde ambos podem ocorrer simultaneamente em um mesmo indivíduo no decorrer de determinada sessão espiritual. Através da miração, o espírito do

médium pode viajar em outros planos, enquanto seu corpo é tomado por uma entidade sobrenatural que incorpora para prestar ou receber caridade” (Costa, 2008:65).

Diferentemente do Santo Daime, nas pesquisas de Costa podemos perceber que na Barquinha, especificamente na linha de trabalho da Madrinha Chica, é permitida uma maior liberdade na forma de incorporação e manifestação de entidades, como por exemplo, o uso de tabaco e da pomba⁸ nas consultas mediúnicas com os pretos-velhos e o uso de termos característicos das religiões afro-brasileiras como “terreiro” e “gongá”, entre outros.

Também a influência do espiritismo kardecista é marcante nas experiências de vida de alguns líderes das religiões ayahuasqueiras. Nos anos 50, antes de começar a consumir o chá, Padrinho Sebastião já realizava trabalhos espíritas através de guias espirituais como o médico Bezerra de Menezes e o professor Antônio Jorge. Nesta época já era conhecido como “rezador” ou “curador espírita”. De acordo com Goulart (2004), o fundador da União do Vegetal, José Gabriel da Costa, também trabalhava com o guia Bezerra de Menezes.

Em uma conversa no Céu do Mapiá, Padrinho Sebastião Mota de Melo revela para Alex Polari de Alverga (1995) que começou a desenvolver sua mediunidade desde jovem:

“Os espíritos mesmo começaram a me aparecer com a idade de 8 anos. Eu custava a dormir e vivia ouvindo vozes. Com 15 anos eu não agüentava mais e comecei a desenvolver a mediunidade. Mas foi lá por 1950, quando eu vim morar aqui onde hoje é a Colônia, que eu comecei a trabalhar com o espiritismo de mesa e fazer curas. Recebia duas entidades, uma delas era o Dr. Bezerra de Menezes” (Padrinho Sebastião apud Alverga, 1995:287).

No CEFLURIS, observamos mais diretamente as influências kardecistas nos trabalhos de mesa branca e trabalhos de São Miguel, incorporados ao calendário ritual pelo Padrinho Sebastião Mota de Melo. O trabalho de mesa branca consiste na leitura de preces de Alan Kardec e na realização de “passes espirituais” e consultas mediúnicas. O trabalho de São Miguel é considerado um trabalho de cura e limpeza espiritual.

⁸ (1) Pedaco de giz usado para riscar no chão os pontos emblemáticos ou sinais cabalísticos de cada entidade. (2) Pó extraído da raspa desse giz, que se asperge ou passa no corpo, como proteção. (Nei Lopes, Novo Dicionário Banto do Brasil, Editora Pallas, Rio de Janeiro, 2003).

Também é importante ressaltar a presença de elementos indígenas xamânicos na construção do universo das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Clodomir Monteiro da Silva (1983) salienta que as crenças indígenas se misturam com a construção da doutrina de Mestre Irineu. Uma dessas crenças é o poder de cura da ayahuasca e a concepção da existência de dois mundos paralelos. A cosmologia das religiões ayahuasqueiras, assim com as concepções xamânicas estão baseadas na crença de que existem o mundo espiritual e o mundo material, ou seja, um mundo invisível e o outro visível. A ayahuasca é um instrumento fundamental para o contato do indivíduo com o mundo espiritual, possibilitando enxergar o universo além das aparências. Somente através do chá sagrado o indivíduo teria acesso ao lado oculto da realidade e aos seres espirituais que lhe servem de guias, possibilitando explorar outros domínios do universo.

A importância dos cantos e a observação de alguns preceitos também são outros pontos comuns. Os preceitos são essenciais para obter a pureza do corpo, necessária para facilitar essa comunicação entre o ser humano e a divindade. Já os cantos servem como guias para se poder atingir essa realidade invisível, organizando e estruturando as visões de cada participante. Segundo Edward MacRae (1992), baseado nas pesquisas de Luna, os vegetelistas recebem essas melodias mágicas das entidades espirituais, as quais são chamadas de ícaros. Os ícaros são usados por eles para se protegerem, para curarem e para direcionarem as visões produzidas pela ayahuasca. Deve-se notar a semelhança entre os ícaros e os hinos, salmos e chamadas.

Pelas fortes características xamânicas observadas nas igrejas do Santo Daime, muitos pesquisadores consideram as práticas rituais realizadas nessa religião um legado xamânico. Fernando de La Roque Couto (1989) foi um dos primeiros autores a discutir a importância da herança xamânica na construção da identidade daimista. Segundo ele, os pontos mais marcantes que representam uma conexão entre o xamanismo e o Santo Daime são: os ritos de passagem, que seria o caminho para iniciação na doutrina, o vôo extático xamânico e as curas daimistas realizadas durante os rituais.

Couto chama atenção para o fato de que os principais líderes do Santo Daime tiveram suas iniciações nesta linha religiosa orientadas por xamãs e segundo estruturas típicas de iniciações xamânicas: Raimundo Irineu Serra se isolou na floresta, seguiu uma dieta alimentar e sexual e encontrou-se com um ser divino, a Rainha da Floresta; Sebastião Mota de Melo teve uma revelação na forma de uma cura de uma enfermidade que muito o afligia; neste processo, assistiu a uma cirurgia espiritual que removeu um

tumor de seu corpo. Assim sendo, esses ritos de passagens podem ser entendidos como típicas iniciações do xamanismo indígena (Couto, 1989).

Este autor também destaca o processo de cristianização da pajelança indígena e indianização do cristianismo.

“Se, por um lado, observamos a “cristianização” da pajelança indígena com a inclusão de orações cristãs e santos na categoria de espíritos familiares, por outro lado, o novo ritual formado apresenta elementos que “indianizam” o cristianismo, representado aqui pela sua vertente católica, como o uso de maracás o bailado nos rituais e nomes como Tucum, Currupipiraguá, Marachimbé, Titango, Tituma e Tarumim, que denotam a influência indígena, além do consumo ritualístico da ayahuasca” (Couto, 1989:16).

Outra questão relevante foi levantada por Couto quando ele observou que o xamanismo consistia em um fenômeno individual, diferentemente do ritual daimista, que representaria um ritual coletivo. Para resolver esse impasse, este autor chamou o movimento do Santo Daime de “xamanismo coletivo”, onde as experiências xamânicas podem ser compartilhadas por todos os participantes do ritual. Edward MacRae (1992) retoma essa discussão iniciada por Couto e explica como ocorre essa prática xamânica coletiva:

“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 xamãs 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” (MacRae, 1992:130).

Alberto Groismam (1999) discutiu essa questão, com o objetivo de investigar as influências do xamanismo indígena nas crenças e práticas espirituais dos cultos do Santo Daime. Em sua dissertação de mestrado “Eu Venho da Floresta: ecletismo e prática xamânica daimista no Céu de Mapiá”, que posteriormente se transformou num livro, este autor discorda que o Santo Daime represente um movimento xamânico, apontando para a existência do que ele chama de práxis xamânica entre os daimistas,

incluída num contexto cultural cristão. A respeito do conceito de práxis xamânica, Groismam explica:

“Se considerarmos que a cultura articula dois níveis do universo dos atos humanos, um mais ligado ao mundo do pensamento e outro mais ligado ao mundo social, podemos definir por práxis o trânsito do xamã pela realidade simbólica e ritual dos grupos onde atua” (Groisman, 1999:40).

Podemos entender que a práxis xamânica está vinculada à influência que o mundo espiritual, ou invisível, exerce sobre o mundo humano, ou seja, sobre o mundo visível. Posteriormente Groismam levanta alguns aspectos importantes para comparar concepções indígenas e concepções daimistas. Segundo este autor, o que existe em comum entre o movimento religioso do Santo Daime e o xamanismo são os usos de plantas psicoativas, morte simbólica e revelação, alianças e identificação, doença e cura, guerra mística, os dois lados do mundo e tradução e mediação.

Porém, Groismam enfatiza a existência de alguns elementos contraditórios. No xamanismo não é observada a crença de que exista uma separação entre o bem e o mal, suas práticas podem ser utilizadas para ajudar e curar ou prejudicar alguém. Também não há o objetivo de se atingir um desenvolvimento espiritual acentuado para se tornar uma pessoa melhor. Já a doutrina do Santo Daime está fortemente vinculada aos princípios e valores cristãos que devem ser seguidos pelos seus membros, além da busca de uma evolução espiritual com a finalidade de se atingir a divindade através do consumo do chá.

A partir daí, Groismam conclui que o universo cultural daimista pode ser considerado um universo eclético com a existência de práticas xamânicas, valores do cristianismo e elementos da religiosidade afro-brasileira. Então não se pode considerar o Santo Daime como um movimento xamânico, pois o xamanismo não é o único elemento que fundamenta o processo de construção de sua doutrina.

Outros autores também discordam que o Santo Daime represente uma tradição xamânica. Entre eles está Cláudio Alvarez Ferreira (2008) e Carlos Alberto Afonso (s/d). Para Ferreira, o Santo Daime é “uma manifestação religiosa que tem como seu eixo doutrinário central o cristianismo e o catolicismo popular”, não o xamanismo. Segundo este autor, os princípios norteadores e o principal alicerce que constitui os

fundamentos daimistas estão baseados em uma identidade cristã, particularmente no catolicismo popular brasileiro.

O autor levanta alguns pontos para fundamentar suas argumentações. Entre eles está a crença dos membros daimistas em Jesus Cristo, filho de Deus, que foi crucificado e ressuscitou para salvar a humanidade. Muitos acreditam que Mestre Irineu seria a reencarnação de Jesus Cristo que veio ao mundo para perpetuar sua doutrina e Padrinho Sebastião Mota de Melo, a reencarnação de São João Batista. Também é feita uma analogia entre o daime e o vinho sagrado que simboliza o catolicismo. Segundo Ferreira, ao consumir o chá sagrado se está bebendo o sangue e o corpo de Cristo. Seria a consagração do sangue de Cristo na bebida divina da floresta. Outros pontos importantes seriam a elaboração das comemorações daimistas baseadas no calendário litúrgico e a reelaboração dos sacramentos católicos presentes em seus rituais. Para finalizar, Ferreira traça um paralelo entre o culto dos santos de casa do catolicismo popular e o culto do “Daime de Guarda”, que seria a utilização doméstica da bebida a fim de proporcionar proteção e bem estar da casa onde se encontra.

Ferreira discorda de Couto quando esse autor relaciona o movimento religioso daimista com o que ele chama de “escola de xamãs”. Para Ferreira (2008), o Santo Daime não está diretamente ligado a indivíduos que tenham como finalidade obter o poder da cura, o que existe é a procura de uma ligação e aproximação com a divindade em busca de um desenvolvimento espiritual. Porém, não é descartada a possibilidade da formação de xamãs em potencial dentro das religiões ayahuasqueiras. Podemos encontrar, eventualmente, mestres com um grande poder de cura e um perfeito controle de técnicas e das experiências extáticas. No entanto, este não seria o objetivo principal do movimento religioso daimista.

Em 1995, em seu trabalho de campo no estado do Acre, com o intuito de estudar especificamente a Barquinha, o antropólogo Sena Araújo (2004) já percebia essa multiplicidade de influências de diversos segmentos religiosos. A partir desse cenário de diversidades, constatou que estava diante de um ecletismo religioso, onde várias práticas circulam na formação do pensamento religioso, tanto da Barquinha como nas religiões ayahuasqueiras como um todo. Neste sentido, desenvolveu a teoria de que se trata de uma cosmologia em construção. Segundo ele:

“Por cosmologia em construção denomino um conjunto de práticas religiosas que tendem a formar uma doutrina específica em que existe uma grande velocidade na incorporação e retirada de elementos de práticas religiosas diversas” (Sena Araújo, 2004:553).

Essa expressão foi inicialmente usada por Fredrik Barth (1987) em *Cosmologies in the making*. De acordo com Barth, uma cosmologia está sempre inacabada, sendo formada por um diálogo entre uma variada gama de pontos de vistas, pronta para sofrer inúmeras transformações. Cosmologia em construção pode ser explicada pela incorporação de elementos originários de várias cosmologias religiosas na formação de uma nova doutrina. Assim sendo, as diretrizes das religiões ayahuasqueiras estão constantemente em um processo de recriação e adaptação dos elementos incluídos ou excluídos de suas práticas rituais. Giddens segue na mesma direção mas, no entanto, indica que tais transformações e incorporações fazem parte de um contexto social mais amplo caracterizado como uma particularidade da modernidade. Neste sentido, sua definição de reflexividade fornece um entendimento acerca da convivência contraditória entre o tradicional e o moderno. Para ele:

“Com o advento da modernidade, a reflexividade assume um caráter diferente. Ela é introduzida na própria base de reprodução do sistema [...] A reflexividade da vida social moderna consiste no fato de que as práticas sociais são constantemente examinadas e reformadas à luz de informação renovada sobre estas próprias práticas, alterando assim constitutivamente seu caráter. Ou seja, a modernidade reflexiva ainda é um processo em andamento, no qual o sujeito se vê livre das tradições para escolher sobre seu destino, ao mesmo tempo em que convive com as velhas tradições” (Giddens, 1991:47).

Gostaria de ressaltar que a presença de alguns termos nesta dissertação, como cosmologia em construção, movimento religioso, doutrina, centro, irmandade, ou mesmo terreiro são usados devido o aparecimento constante na literatura ayahuasqueira. Não é minha intenção domesticar, justificar nem muito menos criticar tais termos ou expressões.

Silvio Margarido, Pesquisador do Departamento de Patrimônio Histórico do Acre, reforça essa idéia de que várias doutrinas religiosas circulam e influenciam as crenças e práticas dentro da Barquinha:

“As bases de influência doutrinárias de Mestre Daniel vêm do cristianismo a partir do catolicismo popular muito comum no Nordeste brasileiro e especialmente no Maranhão, do xamanismo e outros cultos indígenas com os quais teve contato, dos cultos afro-brasileiros como a Umbanda e o Candomblé, além de forte influência do espiritismo kardecista e de tudo que aprendeu com Mestre Irineu no uso ritual da ayahuasca. É também muito presente na doutrina de Mestre Daniel a simbologia do Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Foram deixadas por Mestre Daniel as devoções à Sagrada Família, primeiro Jesus Cristo, Virgem Maria, São Francisco – que é o mediador dos trabalhos, o advogado e professor -, São José e São Sebastião. Dessas devoções ele deixou as romarias a serem realizadas e cumpridas nos meses de janeiro (São Sebastião), maio (nossa Senhora Rainha da Paz) e de 1 de setembro a 4 de outubro (São Francisco). Do sincretismo vêm os pretos-velhos, os caboclos, as entidades do mar como sereia e ninfas do mar, botos e Iemanjá, os Êres (crianças) e entidades do Candomblé como Oxalá, Xangô, Ogum e Oxossi, além de uma linha de entidade do Oriente e encantados” (Silvio Margarido, em texto divulgado no Álbum comemorativo do centenário do Mestre Daniel e organizado pela presidência do Centro Espírita e Culto de Oração Casa Jesus Fonte de Luz, 2005:58 apud Costa, 2008:56).

Groisman, que estudou o Santo Daime na comunidade do Céu do Mapiá, reforça a idéia de que o modelo de espiritismo no qual os daimistas se baseiam é o ecletismo evolutivo, ou seja, um conjunto de valores que têm por princípio a aceitação das demais tradições espíritas com o intuito de obter uma experiência particular com a ayahuasca. Segundo o autor, esta concepção seria uma forma de justificar a convivência de diversos sistemas religiosos e, ao mesmo tempo, uma singularidade daimista a respeito do mundo espiritual e de sua cosmologia. Couto resume: “podemos dizer que o encontro do sacerdote católico com o pajé indígena e o pai de santo do espiritismo popular forma a base dessa doutrina: a doutrina do Santo Daime” (Couto, 1989:17).

Outro autor que se detém nessa questão é Andrade (2004). Segundo ele, podemos observar que esse amálgama de diversas tradições religiosas em busca de uma unidade também está presente na União do Vegetal:

“(…) a capacidade que a seita tem de fomentar um sincretismo religioso que vai da gnose à macumba, encaixando em seu sistema uma imensidade de concepções diversas e muitas vezes até contraditórias, mantendo aquilo que considera o eixo principal do sistema: a evolução espiritual do ser humano. (…)

o convívio com outras tradições ainda não é ameaça para o sistema. Ali, a abertura para as compreensões individuais forma um leque capaz de atrair a diversidade para a unidade” (Andrade, 2004:604).

O que podemos perceber diante de tais colocações é que as principais religiões ayahuasqueiras, enquanto conjunto de práticas específicas, não devem ser pensadas de forma homogênea. Suas estruturas rituais estão diretamente ligadas às influências de seus líderes através de suas trajetórias e, principalmente, dos locais onde tais cerimônias serão realizadas. Suas composições são eivadas de termos que se deslocam de um sistema classificatório para outro, gerando a construção de significados diferentes em função dos novos arranjos sociais em que se inserem.

Estamos nesse processo diante de uma forma de bricolagem religiosa que, segundo Lévi-Strauss, surge no momento em que os vários significados existentes acerca de determinado tema são incorporados sem que seja necessário para isso um projeto específico que o oriente. Seu resultado obedece a circunstâncias da junção de suas diferentes partes, que se unem levando-se em conta o contexto em que estão inseridos e a possibilidade de maior entendimento em relação aos que vão compartilhar dos seus significados assumidos. Segundo o autor, ampliando o raciocínio exposto acima, ainda que se resuma a um conjunto finito de referências, gera uma miríade de possibilidades onde “cada escolha acarretará uma reorganização completa da estrutura que jamais será igual àquela vagamente sonhada nem a outra que lhe poderia ter sido preferida” (Lévi-Strauss, 2007:36).

Resignificação e bricolagem são conceitos fundamentais, tendo em vista que procuram dar conta das diversas possibilidades que integram a formação do conjunto de saberes rituais que vão fazer parte do Santo Daime, da União do Vegetal e da Barquinha. Independentemente do contexto onde se realizam as cerimônias, todas as igrejas são sujeitas a novas ordenações e arranjos que utilizam como referência a trajetória da pessoa ou grupo que a inaugurou, trazendo no seu rastro uma singularidade interpretativa e de concepção que, ainda que partindo de um mesmo conjunto de idéias, usualmente apresentam-se de maneiras bem distintas.

Disputa Religiosa

As variações de significados e a incorporação de elementos diferentes daqueles estipulados pelo Mestre Irineu geraram alguns conflitos que foram analisados por Goulart (2004). Esta autora aborda os contrastes e continuidades das três principais religiões ayahuasqueiras adotando uma perspectiva comparativa, além de enfatizar o jogo de acusações, oposições e alianças, assim como momentos de crise, rupturas e conflitos que envolvem os adeptos destas religiões. Apesar de serem todas vinculadas a uma mesma tradição e ao uso da ayahuasca, existem muitas tensões e uma visível disputa entre elas para se definir qual delas representa um uso mais legítimo do chá.

Um exemplo dessas oposições pode ser observado nas constantes acusações sofridas pelo CEFLURIS ao adotar o uso ritual da *Cannabis sativa*. Isso se deu devido a influencia de novos adeptos no desenvolvimento dos rituais. Esta planta tornou-se sagrada e foi batizada de “Santa Maria”, ganhando um uso cerimonial relacionado à Virgem Maria. No entanto, muitos dos antigos membros criticavam essa inovação e a aproximação do padrinho Sebastião com os “mochileiros”. Tal situação trouxe muitos problemas para o CEFLURIS. Além de complicações com a polícia e de terem que se comprometer publicamente a abandonar o uso da *Cannabis sativa*, ficaram associados ao uso de substâncias ilegais e a uma certa “marginalidade” em relação às outras religiões ayahuasqueiras. Assim, enfrentaram várias acusações e críticas dos demais grupos de que estariam se distanciando de uma tradição daimista (Goulart, 2004).

Além disso, um outro ponto de contraste entre o CEFLURIS e o Alto Santo foi a aproximação do primeiro com cultos afro-brasileiros, como a Umbanda e o Candomblé. Goulart deixa claro que essa aproximação também é consequência da expansão do CEFLURIS e a incorporação de novos adeptos ligados às religiões afro-brasileiras.

Podemos observar como atributos responsáveis por produzir uma identidade diferenciada o uso da maconha no Santo Daime e a permissão, nos rituais da Barquinha, para as entidades espirituais usarem em seus trabalhos o tabaco. Neste caso temos dois elementos formadores de identidade e, ao mesmo tempo, base de acusações.

A partir desses conflitos, pode-se observar um processo de construção e reconstrução de suas crenças, um conjunto de significados de extrema importância para que possamos observar suas definições de fronteiras internas e externas, contribuindo para a formação da identidade de cada grupo.

As rupturas internas e as oposições entre diferentes religiões ayahuasqueiras ocorrem através de acusações específicas que podem mudar com o passar do tempo. Apesar de enfatizar esses contrastes entre tais religiões, Goulart pretende deixar claro que existe um vínculo fundamental entre elas. Tanto o Santo Daime como a Barquinha e União do Vegetal têm seu alicerce em uma mesma tradição religiosa, onde elementos comuns presentes nas três linhas são desenvolvidos e trabalhados de acordo com as particularidades de cada uma. Segundo a autora:

“(…) as mitologias, as doutrinas, os discursos dos respectivos grupos enfatizam recortes, uns em relação aos demais, por outro lado eles operam com materiais comuns. Portanto, observamos que as cosmologias e práticas do Santo Daime, Barquinha e UDV expressam combinações variadas de um mesmo conjunto de temas, que são invertidos, transformados, resignificados, comentados e desenvolvidos diferentemente em cada um dos cultos” (Goulart,2004:292).

Goulart enfatiza que um dos motivos dessas rupturas e cisões internas é o crescente movimento de expansão dessas religiões e a incorporação de novos adeptos agregando diferentes valores. A consequência de tais divergências é o aparecimento de diversas dissidências das religiões tradicionais ayahuasqueiras. Algumas dessas dissidências podem ser observadas no trabalho de Beatriz Labate (2004), que analisa os novos usos da ayahuasca em centros urbanos onde são interpretados a partir de características da pós-modernidade. Entre os grupos, contudo, há disputas e reivindicação de autenticidade: alguns se consideram mais "puros" ou "ortodoxos". Determinadas igrejas ayahuasqueiras mais antigas se reconhecem como detentoras exclusivas da competência necessária para desenvolver os rituais religiosos ensinados por Mestre Irineu. Tudo que é puro é tradicional e tudo o que é tradicional se legitima e se impõe por sua antiguidade, ou pelo menos pela construção dessa noção. Esta é uma dinâmica que atinge praticamente todas as formas de organizações existentes dentro da sociedade.

É fundamental para que se compreenda esta estrutura levarmos em consideração que este é um campo repleto de disputas, e que, assim como em qualquer disputa realizada, cada grupo formula sua estratégia própria com o intuito de alcançar seus objetivos particulares. Dessa forma, partimos do pressuposto que:

“O universo ‘puro’ da mais ‘pura’ ciência é um campo social como outro qualquer, com suas relações de força e monopólios, suas lutas e suas estratégias, seus interesses e seus lucros, mas onde todas estas invariantes revestem formas específicas” (Bourdieu, 1983).

Trata-se de diferentes cultos ayahuasqueiros, porém, inseridos no mesmo campo das religiões ayahuasqueiras brasileiras. Enfim, como qualquer campo religioso, está marcado por disputas. De acordo com Bourdieu (1997), a idéia de campo seria um espaço de correlações de forças, lutas e conflitos, no interior do qual os agentes se enfrentam com meios e fins diferenciados. Com base neste conceito, estamos diante de um campo ayahuasqueiro marcado por acusações, oposições e alianças.

“Afirmando que o campo religioso é um espaço no qual agentes que é preciso definir (padre, profeta, feiticeiro, etc.) lutam pela imposição legítima não só do religioso, mas também das diferentes maneiras de desempenhar o papel religioso. (...) todo campo religioso é o lugar de uma luta pela definição, isto é, a delimitação das competências, competência no sentido jurídico do termo, vale dizer, como delimitação de uma alçada” (Bourdieu, 1990:120).

Todos fazem parte de um novo campo de lutas pela manipulação simbólica da condução da vida privada e a orientação da visão de mundo, e todos colocam em prática na sua ação definições concorrentes, antagônicas, da saúde, do tratamento, da cura dos corpos e das almas. Os agentes que estão em concorrência no campo de manipulação simbólica têm em comum o fato de exercerem uma ação simbólica.

Vale lembrar que o que está em jogo realmente é uma contestação da legitimidade no campo ayahuasqueiro e uma disputa do mercado religioso. De acordo com Carlos Alberto Steil (2001), no contexto da modernidade as escolhas e as *bricolagens* religiosas parecem se dar a partir de uma visão secular do campo religioso onde a idéia de consumo ou de mercado são predominantes. É o indivíduo, em sua liberdade, que opta frente a uma imensa variedade de alternativas religiosas que se apresentam.

Capítulo 3: Floresta Urbana

Difusão das religiões da floresta em direção aos centros urbanos

Nos anos 1980 as religiões ayahuasqueiras são incorporadas pelas regiões sul e sudeste do Brasil. A expansão dessa doutrina religiosa em direção aos centros urbanos do país é consequência da inclusão de novos adeptos vindos das metrópoles em direção à Amazônia em busca de um caminho espiritual e de elementos ligados à floresta e aos índios. Depois de ficar por um determinado período, essas pessoas voltavam para seus locais de origem e disseminavam o que lhes foi ensinado promovendo, assim, um interesse pelas práticas da doutrina do Santo Daime nas grandes metrópoles. Segundo Goulart:

“[O] surgimento de núcleos e igrejas da UDV e do Santo Daime em grandes metrópoles da região sudeste do Brasil, a partir dos anos oitenta, parece estar ligada a um processo de desencanto da vida urbana e, por outro lado, de reencantamento do universo da floresta” (Goulart, 2004:17).

A primeira igreja fundada fora da região amazônica foi a Céu do Mar, em 1982 no Rio de Janeiro, liderada pelo psicólogo Paulo Roberto Silva e Souza. Em 1984, Alex Polari de Alverga fundou em Visconde de Mauá a igreja que ficou conhecida como Comunidade Céu da Montanha. Posteriormente várias igrejas foram instaladas em outras regiões do país e até mesmo fora do Brasil.

Neste período, diversos estudiosos e pesquisadores tiveram o interesse de investigar esse novo movimento que estava surgindo, gerando polêmicas e controvérsias na opinião pública. Isso provavelmente se deve ao fato dessas religiões, a partir dos anos 80, terem se expandido para as cidades e principais centros urbanos do país, aumentando consideravelmente o número de adeptos. Também, a partir desse período, o consumo da ayahuasca passou a ganhar um lugar de destaque na mídia, principalmente por vários artistas passarem a fazer uso do chá.

As primeiras produções acadêmicas que abordaram a origem do Santo Daime e o consumo do chá entre a população não-indígena foram a dissertação de Clodomir Monteiro da Silva e o livro de Vera Fróes, ambos de 1983. Desde então o número de pesquisadores interessados em estudar questões relacionadas ao uso religioso da

ayahuasca no Brasil e o número de produção acadêmica de trabalhos com a finalidade de investigar esse tema cresceu surpreendentemente.

Alguns livros da literatura não-acadêmica também são considerados importantes para a disseminação de experiências com o consumo do chá. Entre estas obras estão os livros de Alex Polari de Alverga (1984 e 1992) e, posteriormente, de Lúcio Otávio Mortimer (2000 e 2001). Alex Polari de Alverga, ex-guerrilheiro, foi militante de esquerda durante a ditadura, sendo preso e torturado, e hoje é vice-presidente do CEFLURIS e fundador da Igreja daimista Céu da Montanha localizada em Visconde de Mauá, no Rio de Janeiro. Em seu primeiro livro, “O Livro das Mirações: viagem ao Santo Daime” (1984), relatou suas primeiras experiências com a ayahuasca, assim como procurou explicar o que seria alcançar o estado alterado da consciência proporcionado pelo chá e, neste mesmo livro, traz depoimentos e conversas de seus primeiros encontros com o Padrinho Sebastião Mota de Melo e com os demais padrinhos da Colônia Cinco Mil na Amazônia.

Outros trabalhos que devem ser levados em consideração são os livros de Lúcio Otávio Mortimer. Este chegou à Colônia Cinco Mil em 1975; ex-seminarista, era ele quem celebrava os casamentos e batizava as crianças na comunidade. Foi membro do Conselho Doutrinário e presidente da Associação dos Moradores da Vila Céu do Mapiá, em dois mandatos, vindo a falecer em 11 de junho de 2002.⁹ Segundo Labate (2004) essas obras não acadêmicas se tornaram livros de cabeceira dos novos daimistas urbanos.

O rápido crescimento de novos daimistas urbanos se deve ao acolhimento, pelo Padrinho Sebastião, de diversas pessoas das classes médias de diferentes regiões do país e do exterior conhecidas como mochileiros e ligados à cultura hippie que procuraram a Colônia Cinco Mil, em Rio Branco. Eram pessoas ligadas a movimentos esquerdistas e de contracultura dos anos sessenta e setenta, insatisfeitas com os valores por eles considerados fúteis e medíocres da sociedade urbana e que procuravam caminhos alternativos a esses valores e vivências extras-sensoriais através de chás alucinógenos, como é o caso da ayahuasca. Além de uma busca espiritual e expansão da consciência, influenciados pelos ensinamentos xamanísticos dos livros de Castañeda, também existia uma busca por uma nova consciência ecológica e por um desenvolvimento auto-

⁹ Fonte: (<http://hinarios.blogspot.com/2007/12/instruo-de-lcio-mortimer.html>).

sustentável encontrado naquela comunidade da Amazônia. Segundo Sandra Goulart, que realizou um trabalho sobre o surgimento das principais religiões ayahuasqueiras:

“A criação de uma comunidade no seio da floresta amazônica de certo modo impulsionava a expansão do CEFLURIS, na medida em que atraía sujeitos descontentes com os valores e o ethos da sociedade moderna. A vida numa comunidade na natureza, baseada em relações “igualitárias” surgia, para esses sujeitos, como uma resposta para o seu desencanto e ceticismo frente aos problemas do mundo contemporâneo” (Goulart, 2004:95-96).

A floresta amazônica é descrita por Luiz Eduardo Soares (1990), como repleta de significados que mexem com o imaginário social, arraigados na coletividade e repletos de experiências que encontram solo fértil nas demandas da sociedade contemporânea. A mata fechada e, principalmente, seus segredos de cura e possibilidades de novo relacionamento com a natureza e com o corpo são prontamente apropriados e implementados como alternativa viável e sustentável, um resgate associado à crença na existência de um forte poder naquilo que é sombrio e inacessível.

“A Amazônia, a floresta continental, guarda os impulsos mais recônditos e profundos, mais enigmáticos e primitivos, mais intempestivos, ferozes, indomáveis, selvagens, mas também pródigos, geradores de riquezas incomensuráveis e de abundância ímpar. Nem coração, nem razão: pulsa, lá, no interior sombrio e imperscrutável da selva, algo que é vivo e se manifesta por excessos, é fonte inesgotável de vida e permanente ameaça de aniquilamento e morte, algo que é irreduzível e irremediavelmente outro, exterior, distante e também central, íntimo, próximo, presente; enfim, algo que, na topologia simbólica da nação, ocupa o lugar do inconsciente ou, talvez mais precisamente, do Id, do Isso, no modelo freudiano da alma humana” (Soares, 1990:12).

Os segredos e mistérios da floresta estão intimamente ligados com os costumes e práticas indígenas, então a fascinação pela Amazônia se mistura com o desejo de se ter acesso à sabedoria dos índios e xamãs que são os verdadeiros conhecedores dos segredos e riquezas da floresta, como a ayahuasca.

Em relação a essa incorporação do Santo Daime pelas regiões metropolitanas, Edward MacRae defende que apesar da doutrina adquirir características próprias de um contexto urbano, as práticas rituais e os valores básicos vigentes na Amazônia,

principalmente a importância da comunidade acima do individualismo, são predominantes. No entanto, para o autor, é importante que se observe a:

“(…) necessidade de se apreciar determinados “traços culturais” dentro de seus próprios contextos socioculturais para entender seus significados que podem variar radicalmente, mesmo quando preservadas fielmente suas características formais” (MacRae, 2004:497).

Novos usos da ayahuasca e o turismo xamânico

Beatriz Labate investiga a formação do que chama de rede urbana de consumo da ayahuasca, onde várias situações e práticas são combinadas com o uso do vegetal. As diversas práticas apontadas são: o uso feito por grupos de teatro; ayahuasca com meditações de Osho (Rajneesh); ayahuasca para recuperação de moradores de rua; ayahuasca para músicos; ayahuasca para realização de terapias corporais; ayahuasca em consultórios terapêuticos; vivências ou terapias coletivas; uso da ayahuasca dentro de candomblé; ayahuasca ligada à terapia de florais; neoxamanismo dentro do CEFLURIS e neoxamanismo com outras plantas alteradoras dos estados de consciência (Labate, 2004:31).

Seu estudo é focado em um grupo de São Paulo, Caminho do Coração, liderado pelo terapeuta Janderson, que põe em prática várias técnicas terapêuticas com o uso da ayahuasca. Neste grupo são observadas permanências e rupturas em relação às igrejas ayahuasqueiras tradicionais. Estes novos usos indicados estão ligados a características da Nova Era: “uma livre combinação de diversas tradições religiosas, culturais ou filosóficas” (Labate, 2004:197).

Um dos tratamentos de Janderson no Centro de Terapia é o atendimento individual em consultório, onde o daime pode ou não ser utilizado. Este funciona como um acelerador de processos, tanto nas terapias individuais como nas meditações e nas outras diversas modalidades em que é usado. Segundo Janderson, somente o daime não basta. É necessário, como mediação, um apoio terapêutico.

Um instrumento de extrema importância para a ligação do indivíduo com o *Astral* é a música. É através dela que as mirações são direcionadas, pois possuem a capacidade de construir imagens vivas. Na linha terapêutica de Janderson, através da

música ocorre a ativação de todos os chacras do corpo humano e a conseqüente purificação e cura do indivíduo.

Segundo a autora: “Estes novos usos inspiram-se fortemente nas religiões ayahuasqueiras brasileiras, ao mesmo tempo em que as ressignificam e nelas introduzem mudanças a partir de novas fontes” (Labate, 2004:92).

Além desses neo-ayahuasqueiros também é visível o aparecimento do que se pode chamar de neoxamanismo ou xamanismo urbano que surgiu ao longo dos anos 1970, fazendo parte das diversas propostas de espiritualidade Nova Era. São pessoas que tiveram algum contato com plantas do poder em religiões ayahuasqueiras ou entre povos indígenas e, com isso, oferecem workshops e diversos trabalhos terapêuticos onde é utilizada a ayahuasca. Além disso, existe uma grande rede cibernética de neoxamanismo que se configura através da internet.

Esses cursos e trabalhos são dirigidos basicamente para as classes média e alta e também para estrangeiros, pois os “produtos” oferecidos pelos neo-xamãs como palestras, consultas, rituais, oficinas, encontros, vivencias rituais em grupo e objetos artesanais são comercializados a preços realmente elevados. O crescente turismo em busca de xamãs indígenas da floresta amazônica pode ser explicado devido a uma valorização da natureza, que passa a ser uma das diversas possibilidades de consumo disponível, e um interesse pela “cultura do outro, no suposto manancial de conhecimento aborígene ainda preservado”. Pode-se dizer que existe um turismo de drogas, onde a ayahuasca estaria se tornando mercadoria para estrangeiros. Segundo Labate:

“O turismo xamânico inclui: centros que oferecem atividades para turistas; curandeiros autônomos que disponibilizam seus serviços para os mesmos; guias que conduzem os estrangeiros até os centros ou os curandeiros tradicionais e tours organizados por agências de viagens (algumas das quais possuem, inclusive, representantes nos países de primeiro mundo)” (Labate, 2004: 460).

José Guilherme Magnani (2005) fez um estudo sobre novos xamãs urbanos¹⁰ que fizeram sua iniciação no xamanismo respectivamente nos Estados Unidos, Peru e México, disponibilizando em seguida workshops na cidade de São Paulo. Com essa

¹⁰ Durante a pesquisa, Magnani entrou em contato com os seguintes xamãs urbanos: Rowland Barkley (Austrália); Foster Perry (Estados Unidos), Alberto Villoldo (Cuba/Estados Unidos), Nadia Stepanova (Sibéria); Mateo Arevalo Mayna (Peru), Román Quétchua (Bolívia).

pesquisa, Magnani pretendeu mostrar que o chamado xamanismo urbano não é uma transposição das práticas indígenas para as metrópoles, mas representa na verdade uma nova construção com elementos de várias vertentes, uma junção de práticas encontradas entre povos indígenas e populações rurais ou urbanas, relacionadas com a Nova Era. Os novos xamãs são pessoas que transitam por várias práticas esotéricas, tais como *tarô*, astrologia, terapias alternativas (*reiki*, regressão para vidas passadas, fitoterapia, terapia com cristais, florais de Bach), meditação transcendental etc. Além disso, a fundamentação dos cursos, palestras e workshops não são baseadas apenas na cosmologia e conhecimento das sociedades indígenas xamânicas. Esses novos xamãs vão buscar referências na mitologia clássica e em obras acadêmicas etnográficas sobre xamanismo ou de divulgação sobre esses temas.

Muitos dos “xamãs urbanos” foram inspirados nos relatos encontrados nos livros de Castañeda, nos ensinamentos Michael Harner, Joan Halifax e outros que realizaram uma mistura das tradições nativas com os ensinamentos esotéricos mais variados encontrados na linha mítica da Nova Era. O antropólogo Carlos Castañeda publica, em 1968, o livro *The Teachings of Don Juan (A Erva do Diabo)*, onde narra suas experiências com plantas psicoativas e seu aprendizado espiritual com o xamã mexicano Don Juan. O livro se tornou um sucesso e logo foi seguido de outros, no mesmo gênero, conquistando vários seguidores com o desejo de passar pela mesma experiência do autor.

Michael Harner, também antropólogo, aprendeu práticas de êxtase xamânico com os índios Sioux Lakota, no estado de Dakota do Sul. Depois disso, publicou vários textos sobre os ensinamentos xamânicos, entre eles, *The Way of Shamanism (O Caminho do Xamã)* que se torna um manual prático para que o leitor se torne um xamã apenas lendo o livro e praticando. Em 1983, Harner funda uma “escola de estudos xamânicos”, com o objetivo de disseminar o conhecimento adquirido sobre xamanismo e formar novos xamãs. Essas obras, que são referências bibliográficas para os interessados em adquirirem os ensinamentos xamânicos sem precisarem sair dos centros urbanos, são chamadas por Vitebsky (2001:151) de “antropologia popular”. Trata-se de uma literatura onde o discurso acadêmico descritivo se mistura com um discurso nativo, apologético, sendo observada a transformação de antropólogos em neo-xamãs urbanos. (Moraes, 2004). No Santo Daime temos o exemplo do escritor Alex Polari de Alverga, que descreveu sua iniciação com a ayahuasca e o encontro e ensinamentos do Padrinho Sebastião na Amazônia.

Wesley Aragão de Moraes (2004), em sua tese de doutorado “Xamãs na Metrópole: o Pajé e a Nova Era”, chama a atenção para a importância das obras de Harner e Castañeda para a origem e disseminação do movimento xamânico nas grandes cidades, tornando-se textos obrigatórios em cursos de neo-xamanismo. Neste sentido, observa-se que a antropologia ocupa o lugar de legitimadora dos ensinamentos xamânicos.

“Uma característica que aqui interessa, relativa a Castañeda e a Harner, é que estes autores se identificam nos prefácios, nas orelhas e nos textos de seus livros como antropólogos. Para o leitor leigo, a antropologia adquire, assim, um estatuto especial, ao tornar-se uma disciplina mediadora privilegiada e portadora legitimada da mensagem dos xamãs. O antropólogo passa a ser visto como aquele misto entre aventureiro e pesquisador, que descobre segredos insólitos dos xamãs - os quais passam a afetar a sua biografia irremediavelmente - e que resolve compartilhar com o leitor os segredos que aprendeu. Não fosse o antropólogo, tais segredos ficariam retidos, não divulgados, no reduto do xamã” (Wesley, 2004:243).

Sendo assim, a Antropologia extrapola seus limites acadêmicos para atuar como referência a respeito de determinadas práticas estabelecendo, ainda que de maneira indireta, seus elementos característicos. O conhecimento acadêmico não só delimita o campo religioso como interage com ele, se tornando muitas vezes responsável por modificações e incorporações de novos elementos que figuram como indispensáveis ao culto que se pretenda legítimo.

De acordo com Wesley (2004), tanto o aumento do número de pessoas que procuram um desenvolvimento espiritual e a cura de suas mazelas com a ayahuasca, como o crescimento do neoxamanismo e das religiões ayahuasqueiras, ocorre por haver uma maior valorização da sabedoria indígena perdida pela cultura ocidental. Segundo o autor, trata-se do aparecimento de um mercado de “espiritualidade terapêutica” que oferece outras possibilidades de curas alternativas - tanto do corpo como da alma - propostas atualmente dentro da sociedade contemporânea ocidental.

A hipótese de Beatriz Labate (2004) é que a procura por novos usos da ayahuasca está ligada, sobretudo, a uma crescente crítica cultural da modernidade e a uma busca pelo auto-conhecimento, por uma individualidade, por uma auto-realização da personalidade, da autenticidade. Tal busca espiritual é, de acordo com a autora, reflexo de uma profunda crise de significação da sociedade contemporânea. Os novos

ayahuasqueiros vêm a ser fruto de uma “nova consciência religiosa” em formação, como foi sugerido por Luiz Eduardo Soares.

Alex Polari reforça esse argumento dizendo que:

“Ao que tudo indica a atual crise planetária e civilizatória começou há duzentos anos com a Revolução Industrial e chegou a níveis sem precedentes nas últimas cinco décadas. (...) Cada vez mais a intuição nos mostra que na consciência está uma chave sem a qual a espécie humana tende à autodestruição. A busca de uma consciência mais profunda, transpessoal e cósmica, de uma prática religiosa baseada no autoconhecimento e na própria experiência de Deus parece ser a saída” (Polari, 1995:10).

Luiz Eduardo Soares (1990) investigou o Santo Daime sob a ótica de um contexto onde surgia uma nova consciência religiosa. Nesta conjuntura estava o indivíduo em busca de um afastamento da repressão das tradições religiosas e de um apelo por novas experiências espirituais “alternativas” que o levassem a uma integração cósmica e a um “equilíbrio com a unidade harmônica do todo”. O perfil de tais indivíduos é sugerido por Soares:

“(...) indivíduos de camadas médias urbanas, em geral com acesso a bens culturais razoavelmente sofisticados, representativos de trajetórias identificadas, em boa medida, com o programa ético-político moderno típico — não raro com passagens pelo divã psicanalítico e pela militância partidária — e com experiências existenciais que 68 consagrou e resumiu, no imaginário histórico; indivíduos, portanto, “liberados”, “libertários”, “abertos” e críticos da tradição — sobretudo do “fardo repressivo” das tradições religiosas -, sujeitos exemplares do modelo individualista-laicizante, sintonizados com o cosmopolitismo “de ponta” das metrópoles mais “avançadas”, sentem-se crescentemente atraídos pela fé religiosa, pelos mistérios do êxtase místico, pela redescoberta da comunhão comunitária, pelos desafios de saberes esotéricos, pela eficácia de terapias alternativas e da alimentação “natural”. Meditação, contemplação, busca de “equilíbrio consigo mesmo, com a natureza e com o cosmos” encontram ênfase inusitada e contrastam com o declínio de posturas rebeldes ativas, antes valorizadas” (Soares, 1990:2-3).

Este autor enfatiza que ocorreu uma forte migração espiritual rumo ao Santo Daime onde os indivíduos são atraídos por uma possibilidade de libertação espiritual

e, através da alteração da consciência, o possível encontro com sua própria origem e essência, antes perdida.

“(…) 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 estática 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 “autoconhecimento”. (...) Provavelmente, terá servido de instrumento, não importa se adequado e eficiente, a desejos de conhecimento que, mirando o inconsciente, visam à própria origem e ao princípio da identidade” (Soares, 1990:8-9).

O pesquisador Afrânio Patrocínio de Andrade (2004) também se preocupou com a relação dessa nova consciência religiosa com a conjuntura urbana. Em seu estudo, este autor privilegiou uma investigação, a partir do conceito de “nova consciência religiosa” levantado por Soares, apontando as contribuições e limites, tanto materiais como religiosos, da União do Vegetal diante desse contexto religioso. Segundo ele, a União do Vegetal se situa entre os novos movimentos religiosos que buscam, através de uma proposta religiosa, aproximar o homem à natureza em prol de uma re-significação do homem e do mundo e de uma harmonia com o cosmo.

Poderíamos dizer que devido ao questionamento de valores materiais, éticos e morais, assim como dos modelos econômico e político vigentes na sociedade contemporânea, um crescente número de indivíduos, principalmente dentre os que pertencem à classe média urbana, procuram alternativas para poderem se afastar de princípios predominantes na sociedade em que vivem, encontrando nas religiões ayahuasqueiras uma forma de restauração do ser humano e de distanciamento da crise que predomina na sociedade pós-moderna.

Beatriz Labate (2004) defende que apesar das igrejas daimistas matrizes amazônicas terem elementos do catolicismo popular, das religiões afro-brasileiras e do espiritismo kardecista, com a expansão dessas igrejas e a incorporação de novos adeptos, as influências cristãs estão diminuindo e dando lugar a práticas orientais, africanas e ao movimento da Nova Era. Um exemplo desta resignificação é a maneira

pela qual Jesus é assimilado dentro dos rituais. Diferentemente do que ocorre no catolicismo, para os neo-ayahuasqueiros Jesus não é Deus. Ele representa um grande Mestre Ensinador, um ser de alta espiritualidade.

Labate finaliza sua pesquisa questionando o que esses neo-ayahuasqueiros, turistas xamânicos, curandeiros modernos e ortodoxos, podem nos revelar a respeito da construção da identidade contemporânea. Ela afirma que eles nos mostram a construção de “identidades híbridas e descentradas que misturam elementos locais e globais”. (Labate, 2004:480).

O conceito de identidades híbridas foi desenvolvido por Stuart Hall (1998) em seu trabalho sobre as identidades culturais na pós-modernidade. Sua ênfase são as grandes transformações pelas quais as identidades culturais vêm passando ao longo dos anos, como consequência da diversidade de culturas do mundo globalizado. Desta maneira, é o próprio meio em que o indivíduo vive que contribui para essas contínuas transformações. Nesta conjuntura pós-moderna se observa uma fragmentação do homem moderno onde sua principal característica é representada pelo hibridismo. De acordo com Hall:

“O sujeito pós-moderno, conceptualizado, não tem uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam” (Hall,1998: 12-13).

O contexto contemporâneo é formado por essas diversas identidades híbridas que resultam de diálogos culturais como, por exemplo, a incorporação de valores e crenças dos povos indígenas às grandes metrópoles. Néstor Garcia Canclini (1997), considerado um pioneiro nos estudos sobre o hibridismo nas culturas latino-americanas, se preocupou com a hibridação cultural gerada em espaços urbanos, principalmente devido à heterogeneidade multitemporal, ou seja, o entrecruzamento de diferentes tempos históricos. Segundo esse autor:

“Passamos de sociedades dispersas em milhares de comunidades rurais com culturas tradicionais, locais e homogêneas, em algumas regiões com fortes raízes indígenas, com pouca comunicação com o resto de cada nação, a uma trama majoritariamente urbana, em que se dispõe de uma oferta simbólica heterogênea,

renovada por uma constante interação do local com redes nacionais e transnacionais de comunicação” (Canclini, 1997:285).

Usos e abusos do chá

O chá é cientificamente caracterizado como alucinógeno, ou seja, possuidor da capacidade de alterar a consciência e a percepção humana. Porém, muitos ayahuasqueiros e estudiosos do tema, como entre eles Edward MacRae (1992), Alberto Groismam (1999) e Cláudio Ferreira (2008), em contraposição aos termos taxativos alucinógeno e psicodélico, preferem se referir à bebida como uma substância de caráter enteógeno¹¹. Esse termo é usado devido à capacidade da bebida de proporcionar um encontro e uma experiência de Deus dentro de si mesmo. Segundo MacRae:

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

Groismam critica veemente a visão que define a ayahuasca como alucinógena e defende a idéia de que é uma substância sagrada com a capacidade de conduzir os consumidores do chá para outras realidades, ou seja, para outras dimensões existentes. Porém, muitos segmentos da sociedade consideram a ayahuasca uma droga com poderes alucinógenos capazes de provocar delírios e perturbações mentais.

Com a difusão da União do Vegetal para fora da região amazônica, vários questionamentos de autoridades começaram a surgir a respeito do uso do vegetal em rituais religiosos. Nesse período também passaram a ganhar lugar de destaque na mídia. Em 1985, a Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde - DIMED - incluiu a ayahuasca na lista das substâncias entorpecentes proibidas, onde permanece por quase um ano. Em 1986, o antigo CONFEN - Conselho Federal de Entorpecentes - irá formar

¹¹ Segundo Ferreira (2008), “Enteógeno ou enteogênico é um neologismo que vem do inglês *entheogen* ou *entheogenic*, tendo sido proposto no ano de 1973 por Carl Puck e seu grupo de estudiosos helenistas como sendo o termo apropriado para descrever estados xamânicos ou de possessão extática induzidas pela ingestão de substâncias alteradoras de consciência” (p.52).

uma comissão, constituída por especialistas de áreas como a medicina, antropologia, psicologia, entre outras, para avaliar o uso da ayahuasca (Goulart, 2004).

Com isso, membros da UDV se organizaram e criaram, em 1986, o Departamento Médico e Científico – Demec - com o objetivo de reunir materiais que comprovassem os benefícios do chá. A União do Vegetal foi a única religião ayahuasqueira que se organizou nesse sentido. Luiz Fernando Milanez, coordenador da Comissão Científica do Demec, participou da mesa redonda “Panorama das Pesquisas sobre a Ayahuasca” – UFSC – abril 2008, onde se propôs a debater questões referentes ao Demec com a palestra “Objetivos e Procedimentos da Comissão Científica da UDV”. Segundo Milanez:

“Nós que utilizamos o vegetal já há algum tempo sabemos que ele é comprovadamente inofensivo à saúde. Comprovado inicialmente pela palavra do nosso guia espiritual, que foi o criador da União; comprovado também pelas pessoas que iniciaram com ele e já estão há vários anos vivendo com esse chá e gozam de uma boa saúde física, mental e espiritual; e nós que já estamos lá há muitos anos e sabemos dos benefícios que isso traz. Mas nós sentimos uma necessidade de ter uma comprovação científica do caráter benéfico do vegetal para poder apresentar perante às autoridades” (Luis Fernando Milanez, coordenador da Comissão Científica da UDV).

Com o intuito de demonstrar que o vegetal é inofensivo a saúde, ao longo dos anos a UDV vem incentivando e apoiando pesquisas científicas em todo o país, assim como estudos acadêmicos em diversas áreas, dando todo o suporte necessário para os pesquisadores. Com todas essas preocupações, a União do Vegetal se torna a religião ayahuasqueira mais empenhada em investir e se dedicar na produção de pesquisas a fim de levantar o maior número de provas científicas que demonstrem os benefícios da ayahuasca para a sociedade em geral.

No início da década de 90, dezenas de pesquisadores de várias partes do mundo (EUA, Finlândia, Brasil) reuniram-se em Manaus para estudar, cientificamente, a ayahuasca e seus mais diversos aspectos como botânicos, fitoquímicos, toxicológicos, farmacocinéticos, neuroendócrinos, clínicos e psiquiátricos. Deste estudo (*Projeto Hoasca*) surgiram alguns artigos científicos, afirmando a inofensividade para a saúde da referida bebida (Grob *et al.*, 2004; Callaway *et al.*, 1999; MacKenna *e al.*, 1998; Andrade *et al.*, 2004).

Durante esse estudo, alguns autores constataram o potencial terapêutico do uso da ayahuasca e chamam a atenção para a importância do chá no tratamento do alcoolismo e problemas decorrentes do abuso de substâncias psicoativas. Entre esses estudos estão os de Grob (1996, 2004). Charles Grob, principal investigador do Projeto Hoasca, é professor de psiquiatria e de pediatria da Universidade da Califórnia, em Los Angeles e, a convite de líderes da União do Vegetal, iniciou suas investigações acreditando que um estudo científico, objetivo e isento, serviria de proteção às religiões que fazem uso do chá.

Em suas análises sobre o potencial farmacêutico da ayahuasca concluiu que a ciência confirma que a bebida é um medicamento eficaz no tratamento de dependências de drogas e de álcool. Grob realizou sua pesquisa com membros de uma igreja da União do Vegetal localizada na cidade de Manaus. Segundo o autor, 73% dos integrantes do grupo estudado haviam sofrido alguma dependência de psicoativos no passado e, em todos os casos, haviam sido completamente curados ao participar regularmente de cerimônias religiosas com a ayahuasca.

“Avaliações de diagnósticos psiquiátricos revelaram que apesar de uma porcentagem apreciável de usuários de longo tempo de hoasca terem tido desordens relativas ao álcool, depressivas ou de ansiedades anteriores à sua iniciação com hoasca, todas as desordens remiram sem recaídas depois de sua entrada na União do Vegetal” (Grob, 2004: 664).

Ainda durante essa pesquisa foi constatado que a dose letal da ayahuasca é de 7,8 litros, ou seja, uma pessoa precisa ingerir de uma só vez 7,8 litros para que ocorra risco de óbito. Em uma cerimônia religiosa, com a duração de normalmente 12 horas, se ingere, aproximadamente, 200 ml do chá para atingir a consciência ampliada.

Gabriela Santos Ricciardi (2008), em seu artigo “O Uso da Ayahuasca e a experiência de “transformação” de ex-usuários de drogas no contexto religioso da União do Vegetal”, também reconhece a eficiência da Ayahuasca nos casos de dependência de drogas, compulsão e depressão, mas defende que esses efeitos não estão ligados apenas às propriedades químicas da bebida. Ricciardi sustenta que a participação dos usuários nos rituais, a doutrina escutada e praticada, a convivência com o um grupo que possui crenças e valores comuns, são fatores capazes de reestruturar os indivíduos modificando significativamente a sua visão de mundo e a sua conduta.

O estado de consciência alcançado após a ingestão da ayahuasca proporciona ao indivíduo a oportunidade de vivenciar uma morte simbólica, onde seus valores e comportamentos seriam questionados e, após a experiência, os *insights* poderiam ser vislumbrados e direcionados para uma nova prática cotidiana. De acordo com Lumby (1998), são essas experiências que possibilitam uma transformação nos hábitos de tais indivíduos.

Labigalini (1998) foi outro autor que também desenvolveu uma pesquisa com indivíduos que apresentavam dependência severa ao álcool e outros com dependência a cocaína, e que largaram o vício pouco depois de começarem a frequentar os rituais da União do Vegetal. Este autor apontou alguns fatores como variáveis importantes na melhora dos ex-dependentes. As características do estado de consciência vivenciados com a ayahuasca, inserção social em um novo grupo e estruturação e regulação dos rituais através de sanções sociais são fatores importantes que contribuem para tal melhora. A União do Vegetal condena veementemente o consumo de álcool e drogas, pois são substâncias que atrapalham na evolução espiritual do indivíduo. Sendo assim, disponibiliza em seu estatuto medidas punitivas para quem descumprir as normas do grupo.

“O associado que for encontrado em visível estado de embriaguez será advertido pela Representação, e em caso de reincidência, será punido por desobediência; O afastamento será imposto ao sócio que infringir a ordem pública com a prática de roubos, consumo de tóxicos ou transações ilícitas devidamente comprovadas” (“União do Vegetal Hoasca Fundamentos e Objetivos”. Estatuto. Artigo 58, letra d. P. 42.).

O chá também é eficaz no tratamento de distúrbios psiquiátricos como depressão, autismo, esquizofrenia, distúrbio de déficit de atenção por hiperatividade e demência senil por possuir algumas substâncias capazes de modular a expressão dos genes dos transportadores de serotonina. (Mackenna, 2004). Porém, não deve ser usado por pessoas que já estão em tratamento psiquiátrico fazendo uso de antidepressivos ou drogas similares. Essa mistura é altamente perigosa, podendo causar sérios danos ao usuário.

Atualmente, alguns cientistas estudam o extrato do cipó Jagube, usado para fazer o chá, para o tratamento do mal de Parkinson. Foi observado que o consumo da bebida proporciona a redução dos sintomas da doença. Ainda segundo estudiosos, a ayahuasca

tem propriedades anti-parasitárias, que podem ajudar a prevenir a malária. Além de novas pesquisas sobre os benefícios da huasca para recuperação de dependentes de álcool e de drogas, está sendo realizada a análise de um estudo piloto sobre os efeitos do consumo do chá por menores e por mulheres durante a gestação e a amamentação, procurando avaliar a ocorrência de patologias obstétricas entre aquelas gestantes, além de avaliar o desenvolvimento neuropsicomotor das crianças nascidas dessas gestações. Encontram-se à frente desse estudo pesquisadores da Escola Paulista de Medicina (Universidade Federal de São Paulo) e da Universidade da Califórnia.

Apesar de todas essas investidas em pesquisas científicas para legitimar a legalidade da ayahuasca, o assunto ainda é bastante polêmico e discutido em diferentes setores da sociedade brasileira. Goulart (2008) mostra que, numa primeira fase, as religiões ayahuasqueiras eram acusadas de estar fazendo “macumba”, “feitiçaria” e “curandeirismo”. Eram perseguidas e enquadradas pela Polícia Federal na categoria de atos de charlatanismo. Ultimamente essas acusações foram transformadas e o consumo do chá e as práticas rituais ligadas a ele estão associadas ao consumo de droga. Hoje em dia é constante e imediata a associação das religiões ayahuasqueiras ao uso de substâncias definidas como tóxicas, alucinógenas, entorpecentes e similares. Também é muito comum se referirem ao chá como uma droga “desconhecida”, “misteriosa” e “perigosa”. De acordo com a autora são diferentes períodos que mostram que grupos religiosos usuários da ayahuasca são constantemente estigmatizados e ameaçados de ilegalidade.

A morte do cartunista Glauco Villas Boas e de seu filho Raoni Villas Boas em março de 2010 por um membro da igreja daimista Céu de Maria, localizada na região metropolitana de São Paulo, da qual o cartunista era líder e fundador, colocou o tema da ayahuasca em evidência atraindo a atenção da opinião pública para a prática religiosa. Familiares e a defesa do acusado pelo crime apontam o chá, ministrado nas cerimônias religiosas, como um dos agravantes do estado psicológico dele. Porém, apesar do chá ser usado como possibilidade de cura para a esquizofrenia, como apontado por Mackenna, é importante ressaltar que a ingestão de qualquer substância que amplie os sentidos pode agravar uma psicose. Rafael Guimarães dos Santos (2006), baseado na pesquisa de Camargo (2003), indica que o consumo do chá, associado a “uma constituição psíquica predisposta que se une a condições ambientais desestruturadoras”, pode agravar uma psicose na medida em que altera a consciência e abre caminho para seu afloramento. Dentro desta perspectiva, “a ayahuasca poderia sim provocar “surtos”

psicóticos, mas através do afloramento de núcleos patogênicos pré-existentes no indivíduo” (Santos, 2006).

A revista *Veja*, edição 2157, de 24 de março de 2010, traz a seguinte matéria: “Alucinação assassina - Tomar o chá alucinógeno da seita Santo Daime quando se tem um transtorno psíquico, afirmam especialistas, é o mesmo que jogar gasolina sobre um incêndio. Tudo indica que foi o caso de Cadu, o assassino do cartunista Glauco e de seu filho Raoni”. Até aí tudo bem, pois o Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas – Conad – também alerta para o perigo de pessoas com transtornos mentais usarem o chá, porém, a matéria além de ridicularizar os usuários, sugere que a liberação do consumo da ayahuasca teria sido um erro, defendendo a proibição do consumo em nosso país:

“No Brasil, em 1992, graças a uma campanha liderada por "ayahuasqueiros", o Conselho Federal de Entorpecentes liberou o consumo do chá daimista "para fins religiosos". Foi o primeiro de uma sucessão de erros que culminou com a consagração do chá como "bebida sagrada", título concedido à substância alucinógena pelo estado brasileiro em janeiro passado. O advogado criminalista Fernando Fragoso considera a interpretação casuística. ‘Uma droga não deixa de ser droga se for consumida no meio de um ritual. A substância é lícita ou não é’, diz” (Revista *Veja*, edição 2157, 24 de março de 2010).

De acordo com Labate, determinados setores da mídia, ao vincularem o assassinato de Glauco ao uso da ayahuasca, se aproveitaram da tragédia para trazer à tona uma velha agenda persecutória a estes grupos, que já são uma minoria bem marginalizada. Segundo a antropóloga,

“Quando uma pessoa se explode em nome de sua religião, matando outras, ou quando um fiel atira no Papa, questiona-se o radicalismo, mas não a legitimidade da religião em si. Por outro lado, imagine quantas pessoas morrem por noite em SP em acidentes de trânsito envolvendo o uso de álcool? Quanto rende uma reportagem sobre alguém que "bebeu cerveja e matou"? Ou sobre os abusos relacionados ao consumo dos fármacos legais? É claro que precisamos fazer uma análise crítica do episódio, mas infelizmente a discussão envolvendo o uso de "drogas" dificilmente é racional, pois envolve fortes tabus. Por outro lado, uma religião minoritária, não hegemônica, é outra fonte forte de preconceitos” (Labate, 2010).

Outros casos de morte envolvendo consumidores da ayahuasca foram divulgados pela imprensa. Em fevereiro deste ano alguns jornais publicaram a notícia da morte de um jovem de 18 anos que, depois de tomar o chá em um ritual religioso, pulou em um lago em Ananindeua, Pará, e se afogou. Segundo o pai do rapaz o que o levou à morte foi ter ingerido o daime, mesmo contra a vontade da família.¹² Esse episódio também causou polêmica devido à mídia noticiar o fato colocando a ayahuasca como causadora da morte do jovem. Segundo reportagem do jornal O Globo, em novembro de 2009, um outro rapaz, Fernando Henrique Tavares, morreu após tomar três cálices da bebida durante um ritual do qual ele participou promovido pela Instituição de Xamanismo Céu de Krishna, uma vertente neo-xamânica localizada em Goiás. Fernando tinha 19 anos e foi levado à Instituição por sua mãe no intuito de curar o filho da dependência de drogas. Deve-se enfatizar que ele também tinha severos problemas cardíacos.¹³ Durante a semana do caso, várias matérias começaram a aparecer na mídia impressa e televisiva, apontando o chá como possível causa da morte, mesmo sem o laudo oficial ter sido publicado.

Estudiosos sobre o assunto e membros das religiões ayahuasqueiras questionam se caso alguém tivesse morrido afogado num lago depois de uma festa bebendo álcool ou depois de uma noite virada num ritual de umbanda, teria despertado uma reportagem sobre "os riscos da umbanda" ou teria virado notícia nacional. Há várias formas de morrer. Qual é a relação entre o contexto em que ocorre e a causa de uma morte? Estas coisas não podem ser naturalizadas e julgadas *a priori*, precisam ser devidamente investigadas.

Podemos observar que em artigos de jornais, revistas, matérias de televisão, o chá é identificado como uma “droga alucinógena perigosa”, enquanto seus usuários são, normalmente, vistos como membros de “seitas exóticas”, propensas ao “fanatismo” e à “loucura”. Um outro exemplo disso é uma matéria publicada na revista Veja de 13 de setembro de 2000 que tem como título “O barato legal - O chá de ayahuasca é uma droga como qualquer outra. Mas o governo faz vista grossa”. Segue um trecho da reportagem:

“Se um brasileiro fundar uma religião que utilize em seu ritual maconha, cocaína, ecstasy, LSD ou crack, terá a aprovação do secretário nacional antidrogas. Afinal

¹² <http://tvig.ig.com.br/214404/jovem-toma-santo-daime-e-morre-no-pa.htm>

¹³ <http://oglobo.globo.com/cidades/mat/2009/11/18/policia-de-goias-investiga-morte-de-universitario-apos-tomar-cha-do-santo-daime-914821083.asp>

de contas, "religião é religião". Mas há uma razão subterrânea para a estranha tolerância em relação à ayahuasca. Trata-se de uma substância "ecologicamente correta", já que nasceu no habitat dos tais "povos da floresta". E o lobby ecoxiita em favor do chá amazônico é barulhento. Em abril passado, dois brasileiros que se diziam representantes do Santo Daime foram presos no aeroporto de Madri com 10 litros do chá. Acusação: tráfico de droga (...) Dai-me, dai-nos, paciência.”

Esse artigo tendencioso causou indignação em pesquisadores do tema e membros das religiões ayahuasqueiras. Alex Polari divulga uma nota sobre essa publicação:

“É bastante pobre, equivocada e ultrapassada a abordagem de Veja sobre o uso do Santo Daime como sacramento em rituais religiosos, conforme a matéria "O barato legal" (13/09/2000). Sacramentos enteógenos são usados há milhares de anos. As visões proporcionadas por essas plantas em seu contexto cultural e religioso serviram de base para o refinamento espiritual de muitos povos, desde a antigüidade até os dias de hoje. (...) A opção religiosa de 50.000 brasileiros deveria ser respeitada. Portanto, só temos a lamentar a mediocridade e a ignorância dessa matéria que, além de se constituir num retrocesso de vinte anos, presta uma grande desinformação para todos”.¹⁴

Em 2004, o uso do chá foi definitivamente liberado pelas autoridades federais para ser ingerido em rituais considerados religiosos. A partir daí, diferentemente de outras doutrinas, a UDV proíbe estritamente seus membros de consumirem o chá para fins terapêuticos ou medicinais. Seu uso só é permitido para fins religiosos e dentro de um contexto ritualístico (Carvalho, 2005).

Em 26 de janeiro de 2010, o governo brasileiro oficializou as regras para o uso religioso da ayahuasca. Trata-se de expor as conclusões de um grupo de trabalho multidisciplinar instituído em 2004 pelo governo para estudar o uso religioso do chá. A resolução, publicada no Diário Oficial da União, veta o comércio e propagandas do composto, que só poderá ser cultivado e transportado para fins religiosos e não lucrativos. Além disso, a norma coíbe o uso do chá com outras drogas e em eventos turísticos. A regulamentação proíbe que pessoas com histórico de transtornos mentais consuma a droga, bem como sob efeito de bebidas alcoólicas ou outra substância psicoativa. Também oficializa um cadastramento facultativo das entidades que o

¹⁴Disponível em: http://www.santodaime.org/admin/editorial_veja.htm

utilizam. Enfim, seriam orientações que serviriam para evitar o uso indevido da ayahuasca.¹⁵

Essa medida também gerou controvérsias na imprensa e na opinião pública. O uso da ayahuasca ganhou a capa da revista Isto É, edição de nº 2100, 05 de fevereiro de 2010, com a matéria “A encruzilhada do Daime - O governo legaliza o uso religioso do chá alucinógeno, mas peca ao deixar que mortes ocorram e ao abrir uma brecha jurídica que pode estimular o tráfico”, assinada por Hélio Gomes. Nessa reportagem nomes como Eduardo Suplicy e Fernando Gabeira, por exemplo, defendem a medida e “outras vozes” levantam a hipótese de que a liberação do daime poderia abrir o precedente para a criação de religiões que incorporem drogas como a cocaína e a maconha em seus rituais.

Percebemos que determinadas reportagens apresentam um tom pejorativo e sensacionalista ao tratar das religiões ayahuasqueiras. Desta forma, estas publicações mais prejudicam do que auxiliam a compreensão de leigos sobre o assunto, deixando sempre algo nebuloso. Esse tipo de comportamento da mídia banaliza os aspectos culturais fortes que cercam o universo dessas religiões, reduzindo o culto a mero espetáculo.

A revista Veja, edição de nº 2150, 03 de fevereiro de 2010, publica uma nota sobre a liberação da ayahuasca se referindo também a um suposto perigo para o surgimento de novas religiões baseadas no consumo de uma droga:

“Liberado oficialmente pelo governo brasileiro o **consumo do santo-daime**, o chá lisérgico que faz a cabeça do pessoal da nova era com a promessa de abrir a seus seguidores as portas do autoconhecimento. O daime causa alucinações pesadíssimas, provocadas pela dimetiltryptamina, substância presente no cipó da ayahuasca, planta que serve de base ao daime e é venerada por seus entusiastas. O governo diz que autorizou o pessoal a ficar viajandão para respeitar a liberdade religiosa. Cabe a pergunta: se alguém criasse uma religião batizada, digamos, de Santo Pirlimpimpim, baseada em aspirações mágicas de cocaína, o Planalto também oficializaria o consumo?”

Devido a esse montante de reportagens saídas na imprensa, pesquisadores do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP, com apoio de antropólogos e pensadores de diversas áreas redigiram uma “Nota de repúdio às notícias

¹⁵ Diário Oficial da União – seção 1 – terça-feira, 26 de Janeiro de 2010.

veiculadas pelas Revistas Veja e Isto É sobre a Ayahuasca”¹⁶. Nesta Nota, manifestam sua indignação pelos preconceitos, acusações, estigmas e sensacionalismo que as religiões ayahuasqueiras vêm sofrendo, enfatizando que o processo de regulamentação do uso da ayahuasca no Brasil é produto de um diálogo de mais de 25 anos entre governo, religiosos e estudiosos.

Após a morte de Glauco Vilas Boas, o Deputado Paes de Lira, membro do Partido Trabalhista Cristão (PTC-SP), entrou com um Projeto de Decreto Legislativo para sustar a Resolução n. 1 do Conselho Nacional de Políticas sobre Drogas (Conad), de janeiro de 2010, que permitiu o uso do chá para fins religiosos. Paes de Lira afirmou que sua iniciativa estava ligada à “matança de Osasco”, referindo-se ao assassinato do cartunista.¹⁷ Argumenta que o uso, mesmo que religioso, de uma droga deve ser vetado quando provoca prejuízos à saúde. Em maio deste ano o deputado convocou uma audiência pública da Comissão de Segurança Pública e Combate ao Crime Organizado para analisar o Projeto. Nessa audiência admitiu a possibilidade de retirar de tramitação e arquivar o projeto alegando a necessidade de analisar mais profundamente estudos científicos sobre o tema para poder tomar uma decisão.

O jornalista Denis Russo Burgierman, em seu artigo “Sobre Drogas e Religião”, analisa possíveis conseqüências da proibição do uso da ayahuasca:

“Proibir o chá seria também criar mais um mercado ilegal que seria então dominado por traficantes. Óbvio: os daimistas convictos não parariam de consumir o chá e iriam para a ilegalidade. O que faríamos então? Mandaríamos tropas para a floresta, para prender índios? É isso que deveria ter acontecido com o Glauco? Ter sido preso como traficante? Não me parece que isso pudesse ter salvo sua vida.”¹⁸

É importante enfatizar que o uso da ayahuasca só é aceito e legalizado pelo CONFEN (Conselho Federal de Entorpecentes) mediante a comprovação de que se trata de um uso ritual. No parecer final de 1987 os conselheiros que participaram das avaliações sobre o uso do chá destacam que os efeitos “alucinógenos” poderiam ser inibidos pelo contexto ritual ou religioso. Esse contexto teria a capacidade de orientar o

¹⁶ Disponível em: <http://www.bialabate.net/news/nota-de-repudio-as-noticias-veiculadas-pelas-revistas-veja-e-isto-e-sobre-a-ayahuasca>

¹⁷ Labate, Beatriz C. “Audiências em Brasília discutem tentativa de proibição do uso da ayahuasca”. São Paulo - SP: Casa Amarela, 2010. 11 de junho de 2010. Disponível em: <http://carosamigos.terra.com.br>

¹⁸ <http://veja.abril.com.br/blog/denis-russo/direitos/sobre-drogas-e-religoes/>

consumo da bebida amenizando ou desestimulando os seus efeitos alucinógenos. Segundo observações do Conselho:

“Indiscutivelmente um efeito alucinogênico é observado por ação do chá, chamado “Miração” sendo, no entanto, controlado e guiado tendo em vista parâmetros religiosos. A “embriaguez” pelo chá definitivamente parece não estimulada pelo meio” (Conselho Federal de Entorpecentes) ¹⁹.

Deve-se levar em consideração que a eficácia da bebida está relacionada com o contexto em que ela é usada. O daime só seria “santo” no contexto de sua doutrina com seus mestres, padrinhos, liturgia e convenções, com as mediações e instrumentos necessários para alcançar a luz e o contato com o divino. Desta forma é possível alcançar a cura para as doenças, que são consideradas reflexo de um desequilíbrio espiritual, causador tanto de doenças físicas quanto mentais. Neste caso, a cura só é obtida através de um reequilíbrio e de uma purificação espiritual trazida pela ayahuasca.

Os neo-ayahuasqueiros são postos em uma situação de liminaridade e acusados de uso ilegítimo, recreativo e não-institucional, dando margens ao questionamento de se esses novos usos são religiosos ou terapêuticos. Sandra Lúcia Goulart (2008) observa que esses novos usos são citados em discursos, artigos de jornais, de revistas ou em pronunciamentos feitos por autoridades, aparecendo como o grande perigo, o desvio que se deve conter já que, afinal, ameaçam corromper a tradição brasileira de uso da ayahuasca.

No entanto, segundo Labate (2004), eles devem ser considerados como pertencentes a uma cultura ayahuasqueira brasileira. MacRae (2008) aponta para a importância do reconhecimento dos grupos ditos “independentes” ou neo-ayahuasqueiros e defende que o uso da ayahuasca, embora restrito a um contexto religioso, não deve ser encarado como monopólio de determinadas religiões já estabelecidas, permitindo a possibilidade de inovações tanto rituais quanto doutrinárias.

Esta questão traz à tona as rixas entre igrejas ayahuasqueiras amazônicas e suas dissidências urbanas, com as últimas questionando as lideranças tradicionais das primeiras. De acordo com Goulart (2008), os grupos que se encontram na região amazônica e se consideram os mais autênticos ou os mais antigos representantes desta tradição religiosa, criticam o processo de difusão de outros cultos ayahuasqueiros –

¹⁹ BRASIL. Ministério da Justiça. Conselho Federal de Entorpecentes. Parecer de 20 de janeiro de 1989. Conselheiro: Alberto Furtado Rahde.

mais expansionistas e proselitistas –, desconfiando das transformações provocadas por esse processo – sejam elas a adoção de novas crenças, diversificação sociocultural dos fiéis, surgimento de grupos fora da região amazônica ou no exterior.

As acusações contemporâneas que classificam a bebida como “droga” e as novas formas de utilização da ayahuasca colocam em risco a “autêntica tradição daimista” dos povos amazônicos. Neste sentido, um deslize ou um ato não apropriado de um neo-ayahuasqueiro urbano reverbera em todos os integrantes da religião, inclusive nos grupos amazônicos mais antigos. É nesse ponto, quando tais acontecimentos são ressaltados na mídia, que a distinção entre os “verdadeiros fiéis” e os “andarilhos pós-modernos” se faz necessária, sob o risco de todo o mercado religioso ser afetado. Surgem então as acusações e afirmações de identidade e tradições, construídas com o intuito de diferenciar quem tem ou não legitimidade para atuar nesta esfera religiosa.

A legalização da ayahuasca para que seja usada somente de forma ritualística, dentro de um contexto específico onde os principais elementos característicos da religião estejam presentes, gera alguns problemas difíceis de serem solucionados tamanha é a diversidade dos grupos e das formas de organização e consumo do chá na cidade. Em determinados rituais, paga-se uma certa quantia em dinheiro para que ele possa ser consumido.

Aqui já estamos diante de um problema: a sua “comercialização” introduz no ritual algo completamente novo, o retorno financeiro, ainda que seja exclusivamente para arcar com os custos da cerimônia. Esta nova relação, independentemente da discussão de se é certa ou não a cobrança, descaracteriza o ritual que se pretende xamânico, uma vez que a troca mediante determinada quantia é impensável em comunidades indígenas de onde, contraditoriamente, os grupos urbanos procuram retirar sua legitimidade.

Uma vez deslocado o ritual de seu princípio e essência inicial, de fazer parte do cotidiano de uma determinada comunidade que se reúne nas cerimônias de onde tira parte de sua identidade social, de sua biografia e modo de viver - onde se conhece todas as pessoas não por causa de uma seqüência de encontros espaçados mas através da convivência diária – o consumo do chá hoje responde ao que podemos chamar de “brechas identitárias”. Tais “brechas” permitem ao participante eventual se “desligar” momentaneamente do mundo em que vive, acessando em determinados dias e locais combinados uma série de significados que o transportam por algumas horas para o mundo ideal em que ele gostaria de viver, onde todos compartilham os mesmos valores e

possuem as mesmas necessidades e visão do mundo, longe da indiferença pós-moderna e mais distante ainda dos valores capitalistas que de certa maneira os incomodam e os fazem buscar algo diferente.

A diferença principal fica clara e aparece justamente neste momento. Enquanto um ritual comunitário e compartilhado cotidianamente tem como pressuposto que seu acontecimento é parte integrante da vida, sem que seja tratado como um momento à parte, no outro extremo temos justamente o contrário: em contextos urbanos tanto os que são membros das igrejas quanto os que participam eventualmente dos rituais não os processam como o desenrolar natural da sua vida cotidiana, o que transforma a cerimônia em um momento de exceção, uma “brecha identitária” que permite aos seus praticantes um breve desvio de suas trajetórias vividas de fato.

Outro problema a ser considerado é a possibilidade de um órgão superior que responda pela legalização das igrejas. Um órgão centralizador, nesse caso, não teria maiores funções uma vez que na grande maioria dos casos os grupos se formam por conta própria e usam como referência a experiência acumulada, seja a pessoal ou a do convívio com praticantes em viagens à floresta ou participações em workshops específicos, levando-se ainda em consideração a literatura clássica acerca do assunto. Fica então a pergunta: se o uso do chá é permitido ritualisticamente, o que deve ser entendido então como ritual? Quem o define? Quais são as restrições para os que não cumprirem o estipulado? Quais são os elementos necessários que podem ser utilizados para determinar que o uso do chá está se dando de maneira “legal”?

Chega-se então ao ponto crucial da questão: o da especificidade religiosa. Aos que tratam a ayahuasca como droga comum, legalizada sob o pretexto de uso religioso, a pluralidade e o hibridismo de seus rituais associadas à falta de controle sobre seu consumo criam um campo propício ao comércio para outros fins que não o religioso, ainda que seu uso possa sempre ser justificado como ritual, uma vez que não existe uma definição clara. Aos defensores de seu uso religioso, fica a necessidade de descaracterizar determinados grupos, principalmente os neos, tendo em vista a defesa da continuidade da tradição e a manutenção da vitória nos debates que permitiram sua legalização.

Conclusão

Quando tratamos das diferentes formas de religiosidade, sejam elas quais forem, um dos primeiros aspectos que sobressaem no decorrer do debate é a sua relação com o que é tradicional e, conseqüentemente, a definição dos elementos rituais que tornam esta prática diferenciada em relação as outras já existentes. É na construção desta tradição que se fortalecem e ficam evidentes as diferenças em relação às outras religiões e, principalmente, se define a atuação do fiel diante do mundo, tendo em vista que uma adesão religiosa carrega consigo um novo modelo de referências que passa a ser adotado no transcorrer da sua vida.

Sendo assim, independentemente da relevância dos demais temas que podem ser considerados, a tradição e a sua distinção fornecem os elementos básicos que permitem ao fiel criar sua nova identidade, seja em relação aos seus novos pares ou aos que escolheram outro caminho. Esta inclusão em um novo contexto religioso de significados pressupõe a exclusão de uma série de alternativas possíveis que, ainda que descartadas ao menos momentaneamente, são tão importantes quanto as que foram acatadas uma vez que passarão a ser os aspectos que irão delimitar a tênue fronteira do que deve ser considerado ou não sagrado, do que deve ser visto ou não como prática legítima.

Desta forma, criado o conjunto de significados específicos da religião e elencadas as condutas apropriadas de seus fiéis, pressupõe-se que a implementação organizada e homogênea das suas práticas fornecerá o suporte necessário para sua expansão e afirmação. E é justamente neste ponto que residem as principais questões que procurei abordar em relação às religiões ayahuasqueiras, mostrando o contexto histórico de seu surgimento, elemento chave na constituição da tradição, a dificuldade de se encontrar modelos que possam ser úteis na construção de uma padronização e, por fim, a sua relação com o contexto urbano, que coloca em voga uma série de novas perguntas e questionamentos no que tange à forma de se organizar e agir.

Da mesma forma como surgiu grande parte das religiões que hoje conhecemos, as religiões ayahuasqueiras se caracterizam, em seu momento de formação, pela incorporação de diversos elementos de outras religiões. Dentre elas podemos apontar como de maior preponderância a herança cristã, que aparece novamente de forma indireta nos elementos tomados ao kardecismo, as religiões afro-brasileiras, o xamanismo indígena e os movimentos esotéricos contemporâneos. Em todas estas

vertentes, sobressai a possibilidade de elevação e desenvolvimento espiritual, a evolução.

Tendo em vista que os fundadores das principais igrejas eram parte de uma sociedade e já conviviam com alguma forma de religiosidade – em especial a católica – antes de estabelecerem uma nova forma de culto, nada mais normal que procurassem nas religiões já estabelecidas os elementos estruturantes de seu culto. O compartilhamento de um conjunto de significados comuns e aceitos pela maioria, fornecidos pelo catolicismo, facilitou a sua re-significação, ainda que não fosse necessária em sua totalidade uma vez que estes elementos também emprestam credibilidade ao ritual e aos seus fundadores.

Com relação aos novos usos da ayahuasca feita nos centros urbanos, temos então novos temas que passam a pautar o debate, temas estes impensáveis em seu contexto de origem. Entra em pauta a questão da criminalização ou não do uso do chá como droga, que traz no seu bojo a discussão do que deve ou não ser entendido como ritual, onde seu uso seria então legítimo. Balizada por mirações e revelações contínuas, considero distante a intenção, se ela realmente existir, de buscar qualquer forma de padronização que sustente uma forma correta de culto. Com autonomia dos seus líderes e sem a existência de uma instância superior, dificilmente tal fato ocorrerá. E, ao que parece, não é este o objetivo de seus fiéis, principalmente os da cidade.

É na cidade que a dinâmica se modifica e oferece novos elementos que entram como considerações importantes. Ela é reflexo das diferentes culturas em um mesmo lugar e também atua como eco das principais transformações acerca da perspectiva de vida do ser humano. Contida nela o consumo do chá por daimistas oferece abrigos temporários de homogeneidade em um mundo que desmancha no ar, uma alternativa de vida sem mudar de vida, uma pausa pontual no espaço-tempo moderno para que possa, mesmo que só por alguns instantes, se viver o modelo de vida que se considera ideal.

E como o coração da cidade é o mercado, e grande parte de sua composição é marcada pelas transações, a religião não poderia ficar de fora. Entra em pauta o turismo ayahusqueiro e os neo-xamãs, que serão os responsáveis por suprir uma demanda cada vez maior de determinados segmentos da população por modelos alternativos de vida e sociedade. Tendo em vista a descrença na possibilidade de uma mudança estrutural, a perda da esperança promovida pela pós-modernidade fatídica, busca-se então o conforto individual, pago na sua devida proporção.

Com relação aos trabalhos mais importantes, a respeito das religiões ayahuasqueiras, que direcionaram esta dissertação estão os de Beatriz Labate, pioneira nos estudos dos novos usos da ayahuasca nos centros urbanos. Também merecem destaque as pesquisas de Sandra Goulart, que contribuíram no mapeamento das oposições e disputas que fazem parte do campo ayahuasqueiro; as de Edward MacRae e Fernando de La Roque Couto, que discutem a questão do xamanismo presente no universo das religiões ayahuasqueiras, e Alberto Groismam que, além de enumerar as práticas xamânicas observadas, chama a atenção para as diversas influências de variadas crenças levantando a discussão da existência de um ecletismo religioso.

Os relatos de Alex Polari de Alverga, do tempo que viveu na Colônia Cinco Mil, me ajudaram a pensar na forma como ocorreu a difusão dessas religiões da Amazônia para os centros urbanos. A partir de José Guilherme Magnani e Wesley Aragão de Moraes busquei compreender o aparecimento do chamado neo-xamanismo ou xamanismo urbano, que vem atraindo um considerável número de adeptos.

Podemos considerar que essa dissertação representa uma preparação e uma porta de entrada para trabalhos futuros. Como foi dito na introdução, em decorrência da minha gravidez gemelar e das recomendações médicas para que ficasse em repouso, meu trabalho de campo na Igreja Céu do Mar foi interrompido muito prematuramente. Gostaria de poder em breve retomar esse trabalho e ter um contato mais direto com membros e dirigentes da Igreja Céu do Mar. Pretendo, no doutorado, fazer uma etnografia desse grupo religioso e enfatizar, principalmente, os moradores da comunidade da igreja, chamada Vila Tarumim, nome indígena que se refere a uma entidade cabocla que é cultuada através de alguns hinos. Esta vila, localizada a um quilômetro da igreja, é composta por seis casas onde residem aproximadamente 15 pessoas. Estes são os membros mais antigos do Céu do Mar e se dedicam quase que exclusivamente ao Santo Daime.

É inquestionável que no mundo moderno o que concerne à religião é uma grande diversidade de crença e fé que, inevitavelmente, está cada dia maior e mais complexa. Cabe a nós respeitar a liberdade religiosa aceitando as variadas formas de expressão que existem e que estão por nascer. Tal contexto deve servir de incentivo à antropologia para que investigue os processos de transformação e reformulação de cada religião específica que, segundo Geertz (2006), se vê penetrada, de bom ou mau grado, pelas perplexidades e desordens da vida moderna.

Ao tratarmos do universo ayahuasqueiro vale a pena chamar atenção para sua difusão nos centros urbanos e, conseqüentemente, o crescente número de grupos não-religiosos que fazem uso do chá. Essa questão deve ser estudada e analisada com cuidado e, assim, ponderar os prós e contras do consumo por esses grupos. Quais são os reais benefícios e malefícios? Qual o tipo de controle e supervisão que deve existir para que isso ocorra?

Na era do neo-xamanismo, desvinculado do contexto religioso, devemos ter uma preocupação maior com o chamado “turismo ayahuasqueiro”? Uma breve pesquisa aponta que são várias as organizações que levam interessados a viagens de exploração com a ayahuasca e observamos a facilidade de se comprar o chá. Essas são questões intrigantes que não podem ser deixadas de lado. Já as qualidades medicinais da ayahuasca e seu uso terapêutico devem ser cientificamente investigadas a fim de podermos nos beneficiar dos poderes curativos do chá.

A favor ou contra, o que está de fato em discussão não é a utilização em si da ayahuasca, mas a legalização institucional dos grupos que fazem seu uso. O que se faz necessário é a criação de uma interseção no debate entre as duas partes, onde a argumentação religiosa encontre procedência no discurso burocrático, conciliando o laico e o religioso com o propósito de ter garantida a liberdade de culto. Afinal, todas as religiões possuem uma forma de êxtase e, ainda que alcançado de diferentes maneiras – uma reza, um chá ou um vinho - podem, todos eles, gerar as mesmas conseqüências em determinado contexto específico.

Bibliografia:

AFONSO, Carlos Alberto. *Paródia Sacra*. s/d. Disponível em: <http://www.neip.info>.

ALVERGA, Alex Polari de. *O Livro das Mirações: viagem ao Santo Daime*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Record, 1995.

ALVERGA, Alex Polari de. A consciência Xamânica e a Miração. 2008. Disponível em http://www.santodaime.hbe.com.br/artigo_especifico.php?idartigo=37&idautor=76

ALVES JUNIOR, Antônio Marques Alves. *Tambores para a rainha da floresta: a inserção da umbanda no santo daime*. Texto apresentado na XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, Buenos Aires, UNSAM, 25 a 28 de setembro de 2007.

ANDRADE, Afrânio Patrocínio. *Contribuições e limites da União do Vegetal para a nova consciência religiosa*. In: Labate, Beatriz Caiuby; Araújo, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, 2004. pp. 589-613.

ANDRADE, E.N., BRITO, G.S., ANDRADE, E.O., NEVES, E.S., MACKENNA, D., CAVALCANTE, J.W., OKIMURA, L., GROB, C. & CALLAWAY, J.C. Farmacologia humana da hoasca: estudos clínicos (avaliação clínica comparativa entre usuários do chá hoasca por longo prazo e controles; avaliação fisiológica dos efeitos agudos pós-ingestão do chá hoasca). In: LABATE, B. C. & ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004. p. 671-680.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel. *O Santo Daime: sonhos, lutas e fé no Brasil contemporâneo*. In: “A Cidade e as Formas de Viver 2- Religiões, fé e fundamentalismos”. Orgs: Junia de Vilhena e Maria Helena Zamora. Museu da República, 2007, Rio de Janeiro. Pgs.153-176.

ARAÚJO, Wladimir Sena. *A Barquinha: espaço simbólico de uma cosmologia em construção*. In: Labate, Beatriz Caiuby; Araújo, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, 2004.

BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge University Press.

BERCÊ, Jair. *O canto e o bailado para a lua cheia: o Santo Daime incorporado à vida urbana de São Paulo*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O Campo Científico*. In: ORTIZ, Renato. *Pierre Bourdieu - Sociologia*. São Paulo: Ática, 1983.

BOURDIEU, Pierre. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

CALLAWAY J.C., MCKENNA D.J., GROB C.S., BRITO G.S. RAYMON L.P., POLAND R.E., ANDRADE E.N., ANDRADE E.O. & MASH D.C. Pharmacokinetics of Hoasca alkaloids in healthy humans. *Journal of Ethnopharmacology*, 65: 243-256. 1999.

CARVALHO, Tatiana Barbosa. *Em Busca do Encontro: A Demanda Numínica no Contexto Religioso da União do Vegetal*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2005.

CEMIN, Arneide Bandeira. *O "livro sagrado" do Santo Daime*. Publicado no Caderno de Criação. Ano VI (17), Porto Velho, abril, 1999.

COSTA, Cristiane Albuquerque. *Uma casa de "preto-velho" para "marinheiros" cariocas: a religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no estado do Rio de Janeiro*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, 2008.

COSTA, Rafael Barroso Mendonça. *Ayahuasca: uma experiência estética*. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, Niterói – RJ, 2009.

COUTO, Fernando de La Rocque. *Santo Daime: rito da ordem*. In: Labate, Beatriz Caiuby; Araújo, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, 2004. pp. 385-411.

COUTO, Fernando de La Rocque. *Santos e Xamãs: estudos do uso ritualizado da ayahuasca por caboclos da Amazônia e, em particular, no que concerne sua utilização sócio-terapêutica na doutrina do Santo Daime*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Brasília, UNB, 1989.

Diário Oficial da União – seção 1 – nº 17, terça-feira, 26 de Janeiro de 2010.

DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Martins Fontes, São Paulo, 2003.

FERREIRA, Cláudio Alvarez. *O Vinho das Almas: xamanismo e cristianismo no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2008.

FERREIRA, Isaac Roberto. *Mídia e religião: o tratamento televisivo do chá religioso ayahuasca*. Maceió, 2010, 59p. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC), Curso de Comunicação Social, Jornalismo, Instituto de Ciências Humanas, Letras e Artes - Universidade Federal de Alagoas.

GENTIL, Lucia Regina Brocanelo e GENTIL, Henrique Salles. *O uso de psicoativo em um contexto religioso: a União do Vegetal*. In: Labate, B. e Wladimir Sena Araújo (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Editora Mercado de Letras, 2004.

GIDDENS, Anthony *As conseqüências da modernidade*. São Paulo : UNESP, 1991.

GOULART, Sandra Lúcia. *O contexto de surgimento do culto do santo daime: formação da comunidade e do calendário ritual*. In: Labate, Beatriz Caiuby; Araújo, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, 2004.

GOULART, Sandra Lúcia. *A construção de fronteiras religiosas através do consumo de um psicoativo: as religiões da ayahuasca e o tema das drogas*. Comunicação apresentada em Congresso: V Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM). Florianópolis, 2003.

GOULART, Sandra Lúcia. *Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica: as religiões da ayahuasca*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Unicamp, 2004.

GOULART, Sandra Lúcia. *Estigmas de cultos ayahuasqueiros*. In: LABATE, Beatriz Caiuby et al (Org.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

GROB, C.S.; McKenna, D.J.; Callaway, J.C.; Brito, G.S.; Neves, E.S.; Oberlaender, G.; Saide, O.L.; Labigalini, E.; Tacla, C.; Miranda, C.T.; Strassman, R.J. & Boone, K.B. Human psychopharmacology of hoasca, a plant hallucinogen used in ritual context in Brazil. *Journal of Nervous & Mental Disease*, 184 : 86-94. 1996.

GROB, C.S.; McKenna, D.J.; Callaway, J.C.; Brito, G.S.; Neves, E.S.; Oberlaender, G.; Saide, O.L.; Labigalini, E., Tacla, C.; Miranda, C.T.; Strassman, R.J. & Boone, K.B. Farmacologia humana da hoasca: efeitos psicológicos. In: Labate, B.C. & Araújo, W.S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas: Mercado de Letras, 2004. pp. 653-669.

GROISMAN, A. *Eu Venho da Floresta - um estudo sobre o contexto simbólico do uso do Santo Daime*. Florianópolis: ed. da UFSC, 1999.

JACCOUD, Sebastião. *O Terceiro testamento: um fato para a história*. Goiânia, Página Um Editora, 1992.

LABATE, Beatriz Caiuby. *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas. Mercado de Letras, 2004.

LABATE, Beatriz Caiuby. GOULART, Sandra Lucia, FIORE, Mauricio, MACRAE, Edward e CARNEIRO, Henrique (Organizadores). *Drogas e cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

LABATE, B.C., SANTOS, R.G., ANDERSON, B., MERCANTE, M., BARBOSA, P.C.R. *Considerações sobre o tratamento da dependência por meio da ayahuasca*. Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP), 2009. Disponível em: www.neip.info.

LABATE, Beatriz C. “*Audiências em Brasília discutem tentativa de proibição do uso da ayahuasca*”. São Paulo - SP: Casa Amarela, 2010. 11 de junho de 2010. Disponível em: <http://carosamigos.terra.com.br>

LABIGALINI JUNIOR, Eliseu. *O uso da ayahuasca em um contexto religioso por ex-dependentes de álcool – Um estudo qualitativo*. Dissertação de Mestrado em Saúde Mental, Universidade Federal de São Paulo, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 1998.

LANGDON, E. Jean. Matteson. *A Tradição Narrativa e Aprendizagem com Yagê (Ayahuasca) entre os índios Siona da Colômbia*. In: LABATE, B. C. & ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004. p. 69-93.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. 7ª ed. Campinas, São Paulo: Papyrus, 2007.

LIMA, Sérgio Alex Silva. *Experiências e Símbolos de Transformação na Doutrina da Floresta*. Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. Universidade Federal de Juiz de Fora, Minas Gerais, 2005.

LUMBY, M. *Religions of the Twice-Born: Northwest Amazonian Ayahuasca Shamanism and Near-Death Experience*. 1998. MAPS Newsletter 8(3), 16-17. Disponível em <http://www.maps.org/news-letters/v08n3/08316lum.html>.

LUNA, Luis E. *Xamanismo amazônico, ayahuasca, antropomorfismo e mundo natural*. In: LABATE, B. C. & ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004. p. 181-200.

LUZ, Pedro. *O uso ameríndio do caapi*. In: LABATE, B. C. & ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004. p.37-68.

MABIT, Jacques. *Produção visionária da ayahuasca no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia Peruana*. In: LABATE, Beatriz Caiuby. & ARAÚJO, Wladimir Sena. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004. p. 147-180.

MACKENNA, D.J., CALLAWAY, J.C. & GROB, C.S. *The scientific investigation of Ayahuasca: a review of past and current research*. The Heffer Review of Psychedelic Research, 1: 65-77. 1998. Disponível em: <<http://www.udv.org.br>>

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

_____ *Um pleito pela tolerância entre as diferentes linhas ayahuasqueiras*. In: Labate, Beatriz Caiuby; Araújo, Wladimir Sena (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, Mercado de Letras, 2004. pp. 493-505.

MAGNANI, José Guilherme. *Xamãs na Cidade*. REVISTA USP, São Paulo, n.67, p. 218-227, setembro/novembro 2005.

MERCANTE, M. S. *Ecletismo, caridade e cura na Barquinha da Madrinha Chica*. *Humanitas*, 2002

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. *O palácio Juramidam – Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1983.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. “*O Ritual da ayahuasca e o reencontro de duas tradições. A miração e a incorporação no culto do Santo Daime*”, in: LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S.(orgs). *O Uso ritual da ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, 2004.

MORAES, Wesley Aragão de. *Xamãs na Metrópole – o Pajé e a Nova Era*. Tese de doutorado. Museu Nacional, UFRJ, 2004.

OLIVEIRA, Isabela. *Santo Daime: um sacramento vivo, uma religião em formação*. Tese de doutorado em História. UnB, 2007.

OLIVEIRA, Rosana Martins de. *De folha e Cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002 (digitado).

PASKOALI, Vanessa. *Navegar é Preciso, Morrer não é Preciso*. Monografia de conclusão de curso. Universidade Federal do Acre, Rio Branco, 1998.

PELÁEZ, M. C. *No mundo se cura tudo, interpretações sobre a “cura espiritual” no Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UFSC, Florianópolis, 1994.

REHEN, Lucas Kastrup F. “*Recebido e ofertado: a natureza dos hinos na religião do Santo Daime*”. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UERJ, 2007a.

REHEN, Lucas Kastrup F. “*‘Receber não é compor’: música e emoção na religião do Santo Daime*”. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 2007b, 27(2) pp.181-212.

REHEN, Lucas Kastrup F. Música e troca: a oferta de hinos no Santo Daime. *Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – NEIP*, 2009. Disponível em www.neip.info.

RICCIARDI, Gabriela Santos. *O Uso da Ayahuasca e a experiência de “transformação” de ex-usuários de drogas no contexto religioso da União do Vegetal*. Artigo apresentado na 26ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 01 e 04 de Junho de 2008 em Porto Seguro – Bahia.

SANTOS, Rafael G dos. *Aspectos culturais e simbólicos do uso dos enteógenos*. Disponível em www.neip.info, 2005.

SANTOS, Rafael G dos. *Ayahuasca e redução do uso abusivo de psicoativos: eficácia terapêutica?* Texto apresentado e publicado no II Simpósio Internacional sobre Religiões, Religiosidades e Culturas; simpósio temático Fenômenos Religiosos y Fenômenos Médicos. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – Campus de Dourados, abril de 2006.

SANTOS, Rafael G. dos. *Efeitos da ingestão de ayahuasca em estados psicométricos relacionados ao pânico, ansiedade e depressão em membros do culto do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Psicologia. Universidade de Brasília, 2006.

SILVA, Leandro Okamoto. *Marachimbé chegou foi para apurar. Estudo sobre o castigo simbólico, ou peia, no culto do Santo Daime*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2004.

SOARES, Luiz Eduardo. *O Santo Daime no Contexto da Nova Consciência Religiosa*. In: *Sinais dos Tempos, Diversidade Religiosa no Brasil*, volume organizado por Leilah Landim, ISER, 1990.

STEIL, Carlos Alberto. *Pluralismo, Modernidade e Tradição – Transformações do Campo Religioso*. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, outubro, 2001.

TAKEGUMA, Rui. *Capoeira e Ayahuasca*. Jornal Tensão 7, Maio de 2009. Disponível em: <http://p.e.s.vilabol.uol.com.br/capoaya.html>

TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro, Ed. Paz e Terra, 1993.

TAYLOR, Kenneth I. *A Geografia dos Espíritos: o xamanismo entre os Yanomami setentrionais*. In: LANGDON, E. Jean Matteson (org.). *Xamanismo no Brasil: novas perspectivas*. 1ª ed. Florianópolis, Santa Catarina: Ed. da UFSC, 1996. p.117-151.

VITEBSKY, P. *O Xamã: Viagens da Alma, Transe, Êxtase e Cura desde a Sibéria ao Amazonas*. Colônia: Alemanha. (Evergreen, 2001)

ZULUAGA, Germán. *A Cultura do Yagé, um caminho de índios*. In: LABATE, B. C. & ARAÚJO, W. S. (orgs.). *O uso ritual da ayahuasca*. 2ª ed. Campinas, São Paulo: Mercado de Letras, 2004. p. 129-145.