

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

FÁBIO EDUARDO CELANT

O USO DA AYAHUASCA NO CONTEXTO URBANO:

Um lugar entre o tradicional e o moderno

FLORIANÓPOLIS – SC

2013

FÁBIO EDUARDO CELANT

O USO DA AYAHUASCA NO CONTEXTO URBANO:

Um lugar entre o tradicional e o moderno

Trabalho de conclusão de curso apresentado ao curso de História do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção do grau de bacharel e licenciado em História.

Orientador: Artur Cesar Isaía.

FLORIANÓPOLIS – SC

2013

AGRADECIMENTOS

Agradeço á todos que direta ou indiretamente contribuíram para a realização desta monografia, em especial aos meus pais Alcebíades e Marli Celant, que sempre e muito me apoiaram e também à Agnis e Iago Silvestrelli que juntos me fortaleceram. Agradeço também a toda comunidade ayahuasqueira e ao Céu Nossa Senhora da Conceição, que de lá muitas lições pude tirar. Por fim, muito obrigado *madrezita querida e professora Ayahuasca*, que graças a ti pude me fortalecer e vislumbrar novas possibilidades.

RESUMO

O presente trabalho têm por objetivo fazer apontamentos acerca de algumas características fundamentais e atuais que envolvem as religiões ayahuasqueiras no Brasil, que são originalmente: as doutrinas da linha do CICLU, de mestre Irineu, o pioneiro da religiosidade daimista no Brasil, iniciada nos anos 30 e oficializada em estatuto em 1971; a Barquinha da Santa Cruz, fundada em 1945 por Daniel de Matos; e por último a União do Vegetal, surgida em Rondônia em 1961 através de Gabriel da Costa. Estas três religiões tem em comum em suas praticas a bebida de origem indígena denominada Ayahuasca, tendo sido rebatizada no Brasil por “Daime”, “Vegetal” ou ainda “Hoasca”. Estas religiões, ou doutrinas, sofreram todas, ao longo do tempo, inúmeras fissuras e ramificações, não sem conflitos e disputas, fazendo surgir com isso, muitas vezes, novos elementos rituais e simbólicos, recriando por assim dizer, as modalidades possíveis de comunhão desta bebida tida por esses grupos como sagrada. Vimos ocorrer também, a partir dos anos 1970 e 80, uma acelerada expansão destas religiões e suas dissidências para o resto do país e exterior. Defendemos que essa expansão contribuiu para o encontro destas religiões ditas “tradicionais” com o entorno da cultura urbana e moderna, estabelecendo novas abordagens reflexivas típicas de religiosidades pós-tradicionais da cultura Nova Era. São algumas características pertinentes destes encontros e desencontros que tentaremos aqui discutir.

Palavras-chave: Santo Daime, Ayahuasca, religião, modernidade, Nova Era.

ABSTRACT

This study aim to make notes about some fundamental characteristics and current involving Ayahuasca religions in Brazil, which are originally: the doctrines of online CICLU, master Irineu Serra, the pioneer of religiosity Daime in Brazil, started in the 30s and official status in 1971; Barquinha da Santa Cruz, founded in 1945 by Daniel de Matos, and finally the União do Vegetal, which emerged in Rondônia in 1961 by Gabriel da Costa. These three religions have in common in their practices of indigenous drink called Ayahuasca, and was renamed in Brazil "Daime", "Vegetal" or "Hoasca". These religions or doctrines, suffered all, over time, numerous cracks and ramifications, not without conflicts and disputes, giving rise to it often, new rituals and symbolic elements, recreating so to speak, the possible ways of communion this drink taken by such groups as sacred. We saw occur also from the 1970s and '80s, an accelerated expansion of these religions and their dissent to the rest of the country and abroad. We argue that this expansion contributed to the meeting these religions called "traditional" with the surrounding urban and modern culture, establishing new approaches reflective of typical post- traditional religiosity of the New Age culture. Are some relevant characteristics of these agreements and disagreements that will try to discuss here.

Key-words: Santo Daime, Ayahuasca, religion, modernity, New Age.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ABLUSA – Associação Beneficente Luz de Salomão

CEBUDV – Centro Espírita Beneficente União do Vegetal

CECP – Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento

CEFLURIS – Céu Eclético Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra

CPFC – Cândido Procópio Ferreira de Camargo

COFEN – Conselho Federal de Entorpecentes

CICLU – Centro de Irradiação Cristã Luz Universal

DEMEC – Departamento Médico-Científico (órgão da UDV)

UDV – União do Vegetal

SUMÁRIO

1 – Introdução	7
2 – Capítulo 1 – Surgimento e desenvolvimento das primeiras religiões ayahuasqueiras: um breve histórico	12
2.1 – Mestre Irineu e a tradição do Daime	14
2.2 – Barquinha da Santa Cruz	19
2.3 – União do Vegetal	23
3 – Capítulo 2 – As aproximações rituais e alguns processos conflitivos na simbologia e institucionalização dos grupos daimistas	28
3.1 – Aproximações rituais e simbólicas	29
3.2 – As fronteiras entre os grupos	33
4 – Capítulo 3 – Penetração no meio urbano e cultura letrada: psicologização e cultura Nova Era	42
5 – Considerações finais	56
6 – Referências bibliográficas	60

Introdução

A partir do século XVIII e principalmente no XIX tem-se o advento na sociedade ocidental do pensamento científico embasado na ideia positivista de sistematização do conhecimento em prol do progresso. Aqui os conceitos materialistas de mundo também se concretizam, e visões como a de Max Weber de “desencantamento do mundo”, a filosofia anti-religião de Nietzsche, ou ainda o postulado positivista de Auguste Comte, tendo estes apenas como exemplo, darão vazão cada vez mais crescente para a ideia de que um mundo cada vez mais científico e racionalizado poria em cheque as “crenças, imaginários e toda forma de religião”, enfim, toda manifestação do que era tido como “irracional, incivilizado, místico e supersticioso”.

Porém, com uma análise rápida do tempo presente, percebe-se que as mais diversas expressões de religiosidades, não só nunca diminuíram, mas ao contrário, tiveram uma significativa manifestação entre grupos urbanos de classe média/alta, muitas vezes com uma educação acadêmica. Portanto, a problemática aqui é a observação de que, em plena era tecnológica podemos assistir um significativo e curioso quadro desses grupos urbanos fazerem parte de religiões ditas populares, ou então, e principalmente, de fundo cultural do movimento Nova Era.

Neste espectro podemos encontrar um crescimento acelerado do uso religioso e terapêutico do psicoativo¹ Ayahuasca, ou “Daime” como ficou conhecido aqui no Brasil, no qual seu uso entre povos indígenas da floresta amazônica é milenar. Tomada a perspectiva do crescimento da demanda por religiões que fazem uso ritualístico destas plantas, observamos que vários momentos houve dissidências ou simplesmente o surgimento de novas doutrinas ou grupos alternativos, não deixando de implicar, portanto, na possibilidade de tensões e disputas dentro deste campo religioso que comungam a Ayahuasca em suas práticas. Neste mesmo foco atualizam-se também os meios difusores, tornando-se os meios virtuais, ferramentas não só de difusão mas também de expansão e organização destas religiões.

¹ O termo *psicoativo* engloba o conjunto das plantas e substâncias químicas que agem sobre a mente, porém, outros termos foram propostos para designar os psicoativos, entre eles o termo “enteógeno”, foi proposto por Gordon Wasson (1986). A palavra deriva do grego antigo: *Entheos* = “Deus dentro”, ou “inspirado por um deus”. A palavra aparece para se opor ao termo *alucinógeno*, no qual reduz a experiência do estado alterado de consciência a uma falsa e ilusória percepção da realidade (MacRae, 1992). Outro termo que aparece ainda é o *psicodélico*, no qual foi amplamente incorporado pelo movimento da contra-cultura, a palavra enfatiza o conteúdo laico da experiência, deixando de lado o aspecto religioso. Usarei neste trabalho tanto a denominação psicoativo como enteógeno, por acreditar serem as mais apropriadas para definir tal substância.

No Brasil viu-se surgir três religiões pioneiras no uso da Ayahuasca, o Santo Daime (conhecido assim de forma genérica, podendo indicar duas principais vertentes: a doutrina de Mestre Irineu, o CICLU – Centro de Irradiação Cristã Luz Universal e suas ramificações e também sua principal dissidência, o CEFLURIS – Céu Eclético da Fluente Luz Universal Raimundo Irineu Serra); a Barquinha da Santa Cruz e a União do Vegetal, esta, a única nascida fora do Acre.

Em 2008 tive a oportunidade de fazer parte de um ritual com a Ayahuasca. Tomei pela primeira vez num instituto chamado Céu de Ramatis, em Florianópolis, onde pude vivenciar uma experiência que posso resumir como de intenso trabalho de mim mesmo, de organicidade do meu ser com o universo, e principalmente, de resolução dos problemas que na época eram latentes, enchendo-me de felicidade e confiança e agradecimento por tudo aquilo que vivenciava. Quando pela primeira vez pensei em fazer deste universo o tema para minha monografia, não imaginava que a grande maioria dos acadêmicos no qual eu pesquisaria para a realização desta, descreviam também na introdução a sua própria experiência, ou seja, o seu próprio contato íntimo com esta bebida misteriosa. Quanto a este fato me deparei com dois aspectos: primeiro a confiança com que dialogam com suas experiências pessoais num universo científico-acadêmico; e segundo, a sensibilidade com que dialogam sobre sua experiência subjetiva, desafiando num sentido positivo alguns cânones que acredito estarem ultrapassados, de uma certa objetividade excessiva, que postula o não envolvimento subjetivo do pesquisador com o objeto pesquisado. Ao me deparar com inúmeros trabalhos de pesquisadores envolvidos num certo sentido com o universo ayahuasqueiro, resolvi também empreitar um contato objetivo neste campo.

O Céu de Ramatis era na época ²afiliado ao Céu Nossa Senhora da Conceição³. Esta por sua vez, não configura como uma rama ou dissidência das religiões tradicionais da Ayahuasca, mas sim, um dos novos centros ayahuasqueiros que se viu surgir nos últimos anos no Brasil. Foi fundada em 2003 arredores da cidade de Pariquera-Açu, no extremo sul de São Paulo por Emiliano Dias Linhares, ou Gideon dos Lakotas, como é conhecido neste campo. Este centro configura aspectos do xamanismo (ou neo-xamanismo como queiram alguns trabalhos científicos a respeito das práticas xamânicas realizadas num contexto branco/moderno em contraste com o universo tradicional/indígena), com influências diversas típicas do universo Nova Era, ou seja, das inúmeras variantes que podem surgir da influência

² Em 2012 este centro desligou-se de sua matriz, mas continua dando trabalhos com a Ayahuasca de forma independente.

³ O nome completo em seu site era “Instituto Xamânico Céu Nossa Senhora da Conceição”, recentemente mudou o nome para “Centro Espírita Ascencionado Céu Nossa Senhora da Conceição”.

das matrizes religiosas brasileiras como o espiritismo, catolicismo, umbanda, cosmologia indígena e esoterismo europeu, são redirecionadas para o aperfeiçoamento do *self*.⁴ Entretanto, sem se distanciar muito das religiões tradicionais do Daime, guarda também várias características destas, como linguagem usual, ritualística, alguns símbolos, entre outros. Essas características podem variar em maior ou menor grau dependendo das características focadas. Mestre Irineu e Frei Daniel, por exemplo, são reverenciados neste centro como Mestres legítimos, no qual ganham peso e respeito neste lugar. Porém, tratando-se de outras doutrinas como o Cefluris e União do Vegetal, a perspectiva tomada por este centro é contrária, surgindo assim, como visto em farta bibliografia sobre o tema e que posteriormente veremos no decurso desta monografia, elementos causadores de inúmeras denúncias e conflitos.

Frequentei este centro espiritual ayahuasqueiro por cinco anos, vivenciando vários cursos e rituais com a bebida. Entretanto, diferentemente da maioria das pesquisas sobre centros ayahuasqueiros, onde o acadêmico faz um estudo acerca da linha ou igreja da qual frequentou, ou então que teve um maior contato, no meu caso não será este centro o norte de minha monografia. Em razão da problemática no qual pretendo alcançar, não me propus um recorte referente a uma ou outra religião ou instituição, mas sim, o contexto mais amplo que permita delimitar as nuances entre as fronteiras e tensões criadas de um lado, e a introdução do universo ayahuasqueiro na esfera urbana-moderna das religiosidades ditas pós-modernas da cultura Nova Era de outro.

As dificuldades para esta pesquisa foram muitas, posso colocar como principal, a complexidade em se trabalhar metodologicamente e teoricamente com tal tema. O motivo, segundo minha perspectiva, é o da própria complexidade que esse campo abarca, demonstrando circunscrever diversos aspectos de um amplo pluralismo religioso, cultural e social, onde os conceitos e termos previstos pela comunidade acadêmica pode variar elementarmente dependendo da lente no qual se pretende observar. Trata-se de religiões e instituições que abarcam grande fluidez desde seus nascimentos, incorporando diversos elementos que compunham até então o campo religioso brasileiro. Além disso, desde os primórdios das religiões pioneiras, até os dias atuais de consumo da Ayahuasca, são vastas também as camadas culturais e sociais dos sujeitos que participam ativa ou esporadicamente de rituais com esta bebida. Portanto, muitas vezes, certos conceitos que antes de empreitar a pesquisa com maior profundidade, eu tinha como delimitadores para certas hipóteses traçadas, no decorrer da pesquisa, viu-se tais conceitos complexar-se, ou então, eu ter de modificar tais

⁴ Termo da língua inglesa para denominar a *auto identidade* ou expressar a unidade integral de si mesmo (D'Andrea, 2000).

hipóteses. Pego de exemplo o paradigma de que a expansão da Ayahuasca para o resto do país se deu através dos polos rural-urbano, no qual ascendeu do polo rural (tradicional) para as cidades (moderno). Esta noção é um tanto superficial e genérica, visto que as comunidades pioneiras nasceram em capitais, apesar de terem surgido nos bairros de periferia e terem em certo momento tido contato com instituições esotéricas de cunho europeu. Tal noção carrega consigo a ideia muito arraigada de *tradicionalidade*, tendo sido esse conceito, outra hipótese complexada na trajetória desta pesquisa e discutida posteriormente, no qual acredito ser um conceito relativo, ou então, difícil de pontuar, visto a vasta gama de elementos que influenciaram na cosmologia e prática destes grupos poderem ser visto pela ótica das religiosidades ditas pós-tradicionais.

Outra dificuldade, porém rica em sua tessitura e formulação de hipóteses, foi a interdisciplinaridade nos estudos acerca deste universo, no qual as abordagens são múltiplas e difíceis em muitos aspectos, pois tal tema envolve o contexto não somente do religioso, mas sociológico, cultural, legal e psicológico, fazendo parte do campo de estudos todas as disciplinas referentes a estas áreas.

Pautei-me aqui em selecionar certo número de obras sobre o tema das áreas de antropologia, sociologia e história, visto que, como dito acima, muitas vezes essas perspectivas não são exatamente fragmentadas, e sim fluídas e interpenetradas. Assim, me preocupei em confrontá-las com o conteúdo disponível pelas próprias instituições ayahuasqueiras nos espaços virtuais. Esses conteúdos vão desde “a história” contada por elas de sua própria instituição; fatos históricos tidos por tais grupos como importantes; e conteúdos referentes a noções de espiritualidade, de seu universo simbólico e ainda do corpo doutrinário. Os sites selecionados aqui são analisados como fontes e como objetos de estudo, no entanto, tal opção de pesquisa não corresponde necessariamente a uma análise comparativa, mas unicamente para compor um quadro favorável dos aspectos contidos nelas, ora nos trazendo a tona a imagem que os grupos tomam de si mesmos, assim, de uma forma indireta a imagem que tomam dos outros grupos, e ora funcionando como receptáculos de documentação histórica, fazendo papel de verdadeiros arquivos eletrônicos.

Procura-se aqui, portanto, não o viés fragmentado de um período único e/ou uma doutrina única como objeto de estudo, pretendo porém, num primeiro momento traçar o surgimento e desenvolvimento das religiões ayahuasqueiras tradicionais, demonstrando suas principais características e formas de atuação, para num segundo momento, abordar por um lado suas matrizes em comum, ou seja, os aspectos gerais que possamos definir como comum à todas, e por outro, a delimitação entre elas das fronteiras e disputas surgidas, confrontando-

nos com as diferenças e peculiaridades, que por sua vez, são geradoras muitas vezes de tensões e fissuras. Por fim, delimito o período de 1960 e 70, como o elo de contato dessas religiosidades com o público maior das cidades, dando combustível para que novos agentes simbólicos e culturais atuem neste campo, engendrando uma dinâmica e uma rede terapêutica com a Ayahuasca dentro dos centros urbanos. Neste ponto, tornam-se latentes algumas questões acerca dos pressupostos alocados pela bibliografia sobre o pluralismo religioso e a Nova Era no Brasil, quanto às noções de “tradicional” e “moderno”, no qual observo dentro deste espectro, pontos sensíveis de definição acerca da religiosidade global que faz uso deste psicoativo. No entanto, longe de dar respostas e tirar conclusões definitivas, procuro apenas levantar perguntas e reflexões que acredito abrirem possíveis perspectivas de análise.

Enfim, observo que a história das religiões ayahuasqueiras é muito recente se visto dentro de uma perspectiva histórica geral, em que surge com um grau de organização aproximadamente nos anos de 1930. Visto também, que dentro deste pequeno período, historicamente falando, aconteceram diversas transformações, ramificações, rupturas e inovações, ou seja, sobressaem neste campo inúmeros elementos constitutivos que acredito não serem tão simples de analisar, pois, mesmo que para o grande público em geral possa parecer um esfera religiosa muito resumida, na verdade, defrontam-se os estudiosos com um campo complexo e marcadamente rico em suas elaboradas construções rituais, simbólicas e sociais, que por sua vez configuram-se em religiosidades ecléticas e originais.

Capítulo I – Surgimento e desenvolvimento das primeiras religiões ayahuasqueiras: um breve histórico

Para iniciar nosso trabalho, pretendo traçar um breve histórico das ditas “religiões tradicionais do daime”⁵, apontando também, na medida do possível, as características básicas que as constituem.

No Brasil, a Ayahuasca ganhou novas denominações, como: Daime, Hoasca, ou Vegetal, dependendo da doutrina que a comunga. Entre as religiões, como entre os estudiosos em geral, a denominação Ayahuasca é usada com naturalidade, definindo-a como expressão genérica para a bebida, sem conflitos nesse aspecto.

A palavra Ayahuasca vem da língua Quéchua dos nativos da floresta peruana, “Aya” quer dizer “alma, morto, espírito” e “Waska” significa “corda, cipó ou chicote”. Algumas pequenas variantes podem aparecer nas traduções, podendo significar numa tradução a grosso modo como: “Cipó de morto”, ou “Cipó de espírito”; em outra forma mais simbólica podemos encontrar na forma de, “Chicote da Alma”; outra tradução muito comum entre os adeptos brasileiros é o de “Vinho das almas” (Labate, 2004, p. 65).

É feita a partir da decocção de duas plantas, o cipó *Banisteiropis caapi*, que no Brasil ficou mais conhecido por *Jagube* e representa a energia masculina. E a outra planta o arbusto *Psychotria viridis*, conhecida por *chacrona* ou *rainha*. Outras plantas similares são usadas em diferentes culturas, porém no Brasil são essas as que se tornaram oficiais na confecção da bebida.⁶

A Ayahuasca é usada á tempos imemoriais, sendo muito imprecisa uma datação acerca do seu uso, porém aproximações podem datar de 4 a 6 mil anos, usada por populações indígenas dos países que fazem fronteira com a floresta amazônica, tais como, Bolívia, Peru, Venezuela, Equador e Brasil. Seus usos são múltiplos, variando de tribo para tribo, mas sendo possível distinguir alguns procedimentos ritualísticos e objetivos de seu uso em comum entre linhagens culturais que fazem parentesco.

⁵ Refiro-me a “religiões tradicionais do Daime”, as três primeiras religiões fundadas no Brasil, são elas o Santo Daime; a Barquinha; e a UDV, no qual têm a bebida intitulada de Ayahuasca como elemento central em seus rituais. O conceito de tradicional, portanto, refere-se á noção de serem elas matrizes, ou seja, pioneiras no uso desta substância enquanto categoria religiosa. No decorrer do texto essa noção será melhor discutida.

⁶ (Luna e White, 2000, apud Labate, 2004).

Acredito ser ótimo exemplo o uso na forma da medicina tradicional entre os *vegetalistas*, consumida em procedimentos especiais conjugados com cantos e dietas específicas. Os *vegetalistas* são curandeiros indígenas ou mestiços das populações rurais do Peru e Colômbia, que detêm o conhecimento dos antigos indígenas sobre as plantas sagradas (Luna 1986, In: Labate, 2004).

O Brasil guarda característica especial ao seu uso, visto ser somente aqui, que se verá surgir religiões de populações não indígenas fazer uso da bebida dentro de um do amplo espectro religioso brasileiro, dissolvendo-se as expressões indígenas, do catolicismo popular e das religiões mediúnicas afro-brasileira e kardecista.

Não é a intenção aqui, traçar com precisão as histórias de vida destas instituições, seria um trabalho de maior magnitude para o objetivo por este trabalho pretendido. O que destacarei será um breve apanhado destas religiões para que posteriormente possamos destacar as nuances seguintes às suas fundações no que tange as características de “ressignificações” e as noções gerais de “modernidade e urbanização” no qual são passíveis de serem observadas e estudadas. Por tanto, objetiva-se aqui, mais o uso ritual da ayahuasca no seio da comunidade brasileira e menos a predominância de uma ou outra religião para um estudo mais específico, visto assim, explica-se a falta de um recorte doutrinal em si, em aproveitamento de um panorama mais geral de seus usos e religiosidades.

2.1) Mestre Irineu e a “Tradição do Daime”

Raimundo Irineu Serra





O ponta-pé inicial da trajetória brasileira da Ayahuasca inicia-se no Acre, mais exato em Rio Branco capital, porém a terra mãe daquele que será o patriarca de quase todas comunidades daimistas, exceto a UDV, será o Maranhão (Oliveira, 2007). Nasceu neste estado Raimundo Irineu Serra, ou Mestre Irineu, como ficou conhecido pelo respeito que seus seguidores lhe conferiam como guia e comandante no caminho da cura pelo Daime. Nasceu no interior do estado, na cidade de São Vicente Ferrer, ainda quando jovem foi quando se mudou para a Amazônia. Os relatos dos motivos que o levaram a tal travessia e mudança de rumo em sua vida não são consensuais, nem por isso contraditórias. Uma versão conta que se apaixonou por uma moça e foi seu tio e padrinho que lhe aconselhou que era muito jovem para se casar, que ele tinha que conhecer o mundo primeiro, viajar e ter mais experiência, no outro lado narra-se uma confusão ocorrida num festejo do Tambor de Crioula, no qual se meteu em uma briga sem motivos, mas que foi o suficiente para ficar jurado de morte, por tanto foi impulsionado a se retirar da cidade (Borges, 2012)⁷. Enfim, não nos cabe aqui entrar em maiores detalhes a esse respeito, no entanto, e de forma geral, podemos destacar que na travessia até a selva amazônica no qual se aventurou Irineu Serra, se encaixa no fluxo de nordestinos que migraram para os grandes seringais atrás do sonho de uma vida melhor, ganhar a vida na promessa que faziam as propagandas industriais de enriquecimento rápido. A

⁷ Borges, Marcelo Henrique Ribeiro. “Um estudo ontológico sobre as fronteiras da travessia humana com o suprasensível”. Goiânia, GO; Kelps, 2012. – Este livro não consta como trabalho acadêmico, apesar do autor ser historiador e professor de história em Goiânia. O livro contém posições muitas vezes, tido pelo protocolo acadêmico, como subjetivas, ou então, puxadas para a exaltação de uma doutrina em detrimento de outras. Em alguns capítulos chega a levantar questões bastante polêmicas e até acusatórias, sem com isso, deixar de apresentar fontes para tais conclusões tiradas, apesar é claro, de que são as interpretações tiradas que fomentam o norte da perspectiva tomada pelo autor, sendo por tanto, também subjetivo. Porém, em todo caso, é um importante levantamento historiográfico contendo inúmeras fontes seguras e citadas pelo autor. Trata-se também do maior volume historiográfico que encontrei sobre o tema das religiões da ayahuasca. Cabe ao historiador tratar das fontes ou obras pesquisadas com maior objetividade possível, buscando responder às suas perguntas na medida e grau a qual foram levantadas. Esta obra foi tratada de igual modo.

data era por volta de 1912, momento de grande fomentação do crescimento pelas indústrias pesadas e de infraestrutura, não esquecemos também que dois anos após, estouraria a 1ª grande guerra e a corrida pela borracha através da justificativa de esforço de guerra, que na verdade alimentaria os Aliados, se estenderia ainda mais.

Para esse autor, a trajetória de Irineu se confunde com nascimento do Daime no Brasil, e podemos separar sua história em três períodos: primeiro período de 1912 a 1930; segundo período de 1930 a 1945 e o terceiro período de 1945 a 1971 (Ibidem, 2012). Nos trabalhos já escritos sobre sua trajetória em direção à Ayahuasca, é consenso que Irineu Serra entrou em contato com a bebida através de vegetalista peruanos, foi acompanhado pelos irmãos Antônio Costa e André Costa. Há uma história narrada entre os mais velhos da doutrina e citada em algumas obras como a de Isabela Oliveira (2007) e Marcelo Borges de que o que motivou Irineu Serra a tomar o chá foi de se “enrriquear”, pois na época, girava um boato entre o povo católico que ouviam falar da bebida tomada pelos indígenas peruanos e bolivianos, de que ao ingeri-la a pessoa se encontrava com o capeta para fazer um pacto para enriquecer materialmente. Irineu Serra teria conversado com Antônio Costa, seu primo, que foi quem o levou a tomar pela primeira vez e havia lhe dito que, se já havia trabalhado tanto na vida e sofrido tanto, mas que continuava pobre e ainda longe de ganhar bastante dinheiro, então que queria experimentar esse chá para ver se o “chifrudo” aparecia mesmo. A história continua com Antônio Costa e Irineu Serra indo tomar o chá com um tal de Pisango, caboclo peruano, provavelmente pajé de alguma tribo local, no qual era conhecido por dar a beberagem para seringueiros. A narração continua acerca da miração⁸ que teve Irineu, no qual somente lhe apareciam cruces, enormes cruces de luz. Irineu voltou, e a quem lhe perguntava sobre a experiência dizia que aquilo não podia ser coisa do capeta, pois “onde havia cruz” não podia haver o mal e muito menos o chifrudo. Irineu retornou para tomar mais uma vez, e desta vez teria a visão que marcaria o ponto inicial e que seria o principal mito fundante do Daime. Apareceu-lhe uma mulher de nome Clara, no qual lhe diz que era um homem especial e por isso nenhum outro estava vendo o que ele via. Irineu lhe fez um pedido, o de que gostaria de ser um grande curador e ajudar muita gente, Clara lhe respondeu que então fizesse o seguinte: que voltasse depois de tantos dias para a mata, sozinho, e que permanecesse lá por oito dias e que se alimentasse apenas de mandioca insonsa, no que Irineu Serra cumpriu o pedido, e

⁸ Miração é denominação que as doutrinas da linha do Santo Daime e Barquinha dão para as visões tidas durante o ritual sob o efeito do chá. Miração vem da palavra *mirar* em espanhol, representando o ato de *ver, observar*. Seria um resquício da influência dos vegetalista peruanos. Para uma visão mais detalhada sobre este aspecto, ver: MacRae, Edward. “Guiado pela lua: xamanismo e o uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime”. São Paulo, 1992.

nestes dias receberia a “autorização” para se tornar um grande curador e abrir um lugar no qual ofereceria o chá para as pessoas (Goulart, 1996). Este relato encontra-se em muitos trabalhos realizados sobre Mestre Irineu mudando apenas pequenos detalhes entre eles, porém sem perder o mesmo sentido da narração.

Observamos a influência católica popular de Irineu, ao ver “cruzes” em sua miração e com isso identificar que não era um chá no qual lhe daria um contato com o diabo, pelo contrário, que era algo bom. Outra influência direta foi o fato de relacionar posteriormente a personagem Clara, com Nossa Senhora da Conceição, a Virgem Mãe. Após receber da Virgem da Conceição a “missão”, apenas duas décadas mais tarde é que poria em prática na Vila Ivonete, bairro de Rio Branco, com *trabalhos de concentração e cura*⁹. Esse período que vai de 1912 a 1945, no qual confirmo sua importância crucial para entender todo o espectro de valores que transpuseram à doutrina que Irineu Serra e seus conterrâneos iriam levantar, porém limito-me aqui a aspectos fundamentais e cronológicos de estruturação da doutrina do Daime pelas mãos de Irineu Serra e todos que desde o começo foram seus seguidores e irmãos de jornada e construção. Gostaria de abrir parênteses, com uma observação pertinente para o momento, de que neste período ainda, não formula uma organização ainda como se fará somente em 1971, nem mesmo encontra-se em qualquer documento ou Hino escrito por mestre Irineu a expressão “religião” para se referir aos seus encontros de concentração com o Daime, por tanto, o fenômeno em si, que caracteriza o caminho de Irineu Serra, a meu ver, não se configura necessariamente como que seguindo uma organização religiosa. A intrínseca relação encontrada entre os adeptos da doutrina nascente com o catolicismo popular é da própria expressão religiosa que se encontra entre seringueiros e demais camadas populares do estado do Acre naquele período, e claro, a influência direta que teve Mestre Irineu e seus compadres com os caboclos da sela amazônica, no qual lhe apresentaram a Ayahuasca.

Dando prosseguimento, é na década de 30 que irá nascer o Daime como organização para rituais de cura e vivência espiritual, os *Trabalhos de Concentração* assim chamados. Na verdade, antes de ser conhecido ainda como Daime, teve o primeiro nome atribuído de “Centro Livre”, não será seu nome definitivo e oficial como uma instituição, pois lembramos que até aqui, ainda não estava estruturada a doutrina dentro de parâmetros estatutários ou coisas do gênero: isto aconteceria somente de 1945 a 1971 (Borges, 2012). Outro aspecto que acredito ser importante, é a própria designação Centro Livre que, numa interpretação genérica, indica a possibilidade de referência a ideia de não-religião, ou seja, de um espaço

⁹ Referente aos rituais com a Ayahuasca no qual os adeptos ao ingerirem a bebida ficam em silêncio e meditação, esperando com que a bebida faça e efeito e possa receber as mirações e orientações espirituais.

híbrido, onde se cultivava ensinamentos carregados de uma moral cristã e com práticas remanescentes dos caboclos da floresta, como o próprio consumo da Ayahuasca nos indica, com o objetivo de cura e evolução do “Ser”, ou do “Espírito”, e ainda de influências do espiritismo kardecista através da crença reencarnacionista e da doutrinação do espírito.

Nos idos de 40 e 50, os rituais do Daime irão se integrar com outras doutrinas espirituais através da busca por novas fontes e novos conhecimentos de Mestre Irineu, primeiro, aproximou-se da Ordem Rosa Cruz, chegou a filiar-se e participar de estudos. Posteriormente se filiou com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, a primeira ordem esotérica do Brasil, fundada por um português de nome Antônio Olívio Rodrigues em 1909. Através dessa ordem, a doutrina foi influenciada de forma relevante, havendo afiliação em massa dos adeptos da doutrina daimista ao CECP. Mestre Irineu, e posteriormente grande parte dos seguidores da doutrina, afiliaram-se ao CECP. Esta filiação levou a importantes mudanças doutrinárias na organização fundada por Mestre Irineu, inclusive com a utilização da revista do CECP, "O Pensamento" como fonte de estudos doutrinários (Borges, 2012; Goulart, 2004; Oliveira, 2007). Os mesmos autores, ainda apontam que, nos dias 27 de cada mês, ocorria a realização da "liturgia" do Círculo Esotérico consorciado à comunhão do Daime, eram sessões semelhantes aos Trabalhos de Concentração. Na verdade, o CECP propõe aos seus filiados uma reunião mensal nos dias 27 para divulgação doutrinária e leitura da mensagem enviada pelo círculo aos centros de irradiação mental (tatwas). Outro elemento que passou a integrar-se às práticas daimistas de Mestre Irineu foi o "Trabalho de Abertura de Mesa". Este consistia em trabalhos de cura e doutrinação de espíritos, em moldes muito semelhantes aos trabalhos de desobsessão praticados pelo Espiritismo (Borges, 2012).

Quanto ao nome, ou melhor, como as pessoas se referiam à doutrina, varia um pouco, por exemplo, poderiam se referir como Povo do Daime, ou Trabalho do Daime, depois da mudança para o Alto da Santa Cruz ficou mais conhecido como Alto Santo, porém, foi somente em 1971, apenas alguns meses do falecimento de Irineu Serra, e com o registro oficial do estatuto da doutrina, que esta foi registrada como CICLU – Centro de Iluminação Cristã Luz Universal. Borges lembra ainda, que historicamente não há documentos suficientes que registram que o próprio fundador Mestre Irineu chamava a bebida de “Santo Daime”, segundo sua própria interpretação, a do autor, as próprias variantes da linguagem popular entre, “Alto Santo” e “Daime” conflaram-se mais tarde com algumas pessoas referindo-se a bebida como Santo Daime (2012, p. 187). A instituição criada por Sebastião de Motta Melo só acontecerá em 1974, três anos após a criação do estatuto da doutrina, desde o início batizada de CEFLURIS, no qual possivelmente referiam-se à bebida como Santo Daime.

Lembremos que o CICLU- criada e instalada no Alto da Santa Cruz nunca se ramificou para fora do Acre, ao contrário do CEFLURIS, que a partir do início dos anos 70, expandiu-se para o Rio de Janeiro, São Paulo e depois para o exterior, como veremos a seguir. Sendo assim, a religião do “Santo Daime” foi mais estudada e disseminada entre a classe média urbana e acadêmicos, ganhando mais vultuosidade que a outra, acredito, por tanto, ser uma explicação para a facilidade com que a expressão Santo Daime passou a referir-se ao conjunto maior da comunidade ayahuasqueira do Brasil.

Enfim, a fundação do CICLU com sua estruturação jurídica e estatutária, se fará em janeiro de 1971, depois de mais de quatro décadas á frente da construção doutrinária, como líder carismático, se fez no mesmo ano a “passagem” de Raimundo Irineu Serra, antes disso teve tempo de deixar a doutrina pronta, como nos seus próprios dizeres e nos relatos de quem o acompanhou ainda em vida. No caminho para a institucionalização da obra, teve papel importante, a implantação do Decreto de Serviço¹⁰, essa também influência do Círculo Esotérico, o Decreto versa sobre normas de conduta morais e espirituais que seus participantes devem seguir. A importância do documento se dá pelos valores que são representados aí, constituindo-se de um regimento interno que normatiza e orienta a conduta dos adeptos. Logo após, a oficialização do estatuto legal da obra, desfechará por completo o corpo doutrinado idealizado e/ou recebido do “Astral”, como bem preferem os adeptos e simpatizantes, por Raimundo Irineu Serra, estando este, sendo até os dias de hoje, respeitado e considerado pelas diversas linhas ayahuasqueiras como patriarca do Daime, exceto a linha da União do Vegetal, no qual não possuem em seu corpo fundante a referência à M. Irineu. Veremos sobre esta doutrina mais adiante.

¹⁰ Disponível em: <http://mestreirineu.org> – acesso em: 17 set, 2013.

2.2) Barquinha da Santa Cruz

Daniel Pereira de Mattos



A Barquinha da Santa Cruz, ou somente Barquinha como é chamada simpaticamente entre a comunidade ayahuasqueira é, entre as religiões tradicionais do daime, a que possui o calendário com maior diversidade de atividades e cultos, sendo também, a mais eclética. Foi criada em 1945 por Daniel Pereira de Mattos na zona rural de Rio Branco.

Daniel Pereira de Mattos nasceu no Maranhão e foi filho de escravos, a data foi em 13 de julho 1888, pouquíssimos dias separam seu nascimento ao da abolição da escravatura. A sua infância ainda é um tanto obscura, visto as pouquíssimas referências existentes, muito do que se guarda sobre a vida de Frei Daniel, como será reconhecido ainda em vida, encontra-se na Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos, um memorial criado que organiza depoimentos e documentos a respeito de sua vida. Até sua entrada na Marinha que foi entre seus 15 ou 16 anos, sabe-se apenas que ficou órfão de pai aos nove anos, e que teria tido uma infância difícil. Ingressando na Marinha que Frei Daniel vai deixar para sempre o Maranhão e se encaminhar à Amazônia acreana. Ingressou na Marinha como grumete. Chegou ao Acre no início do século XX e morou em vários lugares até se instalar numa zona conhecida pelas noites boêmias e pela prostituição, o Papôco (Araújo, 2002, in: Labate & Araújo (orgs) 2002, p. 542). Frei Daniel ficou conhecido em seu meio por ser considerado um homem bastante

talentoso, sabendo desempenhar inúmeras tarefas como cozinheiro, construtor naval, barbeiro, alfaiate, carpinteiro, artesão, marceneiro, sapateiro, pedreiro e por aquilo que foi umas de suas grandes paixões, músico e poeta. Essa habilidade vai lhe ser útil pelo resto de sua vida na musicalização de trabalhos com o daime. Em 1907 pede baixa da Marinha após ter recebido a patente de 2º Sargento, estava com 19 anos e passou a trabalhar nos seringais em várias funções como aquelas já citadas (Borges, 2012, p. 308). Uma característica marcante em sua vida e lembrada por toda comunidade ainda hoje, foi a de ser um grande boêmio. Grande músico, entoava canções de amor e da mulher desejada, porém, a boemia lhe traria vários problemas de saúde, inclusive o alcoolismo. Cabe aqui uma consideração que acredito ser pertinente a esse aspecto, que é o da memória desse grupo ao passado de Frei Daniel antes de fundar a Barquinha. Diferentemente do que acontece em muitos casos, da salvaguarda da memória grupal de determinado líder, seja religioso, político ou de qualquer outra esfera, no qual é preponderante a coleta discriminada dos fatos, salvaguardando alguns aspectos e omitindo outros, formulando a memória em proveito sempre positivo da figura em destaque e não em demérito. Este processo bastante comum nas religiões parece ganhar, neste caso, uma diferenciação na construção da memória de Frei Daniel, no qual seu lado boêmio e beberrão não são omitidos, pelo contrário, fazem parte da memória e da construção da imagem deste líder. Ao invés de demérito, a memória guarda aspecto de vitória e humildade daquele que superou seus erros e fraquezas para ressurgir com o propósito maior de levar a cura para as demais pessoas.

Dando prosseguimento, foi o grave alcoolismo desenvolvido que o levará a ter seu encontro com a Ayahuasca através das mãos de Irineu Serra. Segundo Marcelo Borges, não se sabe ao certo como os dois se conheceram, mas é sabido que já eram amigos nessa época, pois é consenso na memória dos depoimentos reunidos, de que foi o próprio Irineu que mandou buscar Daniel e trazê-lo para as terras do Alto Santo fazer um tratamento para vencer seu vício (2012, p. 313). Esta passagem é alusiva ao fato de que Irineu estaria contrariando a doutrina, pois pregava ele mesmo que não era correto “convidar ninguém” para fazer parte das “sessões com o Daime”, e que a pessoa é que tinha de procurar pelo Daime. Porém, ressalta a imagem de Irineu como um amigo “irmão” que ao ver Daniel em estado de declínio grave, não tardou em procura-lo para promover sua cura. Assim foi feito, em carro de bois atravessou Rio Branco até as terras do Alto Santo para curar-se e assim ficou por oito anos, sem que no meio tempo não tivesse recaído e voltado para as noites boêmias do Papoco, porém Mestre Irineu voltou a resgatá-lo até sua “cura definitiva”.

Em 1945, por incentivo do próprio Irineu, Frei Daniel decide abrir seu próprio centro de trabalhos com o daime, no qual o Daime era fornecido por Mestre Irineu. Antes disso, Daniel teria sido responsável por uma transformação nos rituais dentro do Alto Santo, conferindo aos “hinários” nova musicalidade, doando á esses, um ritmo de valsa, muito bem aceito por Irineu para as “sessões de bailado” (Araújo, 2002, in: Araújo & Labate, 2002, p. 542). Conta-se que em uma de suas andanças de boêmio, caiu bêbado e adormeceu sob a chuva no qual recebeu uma mensagem de dois anjos que desciam com um livro azul. Esta revelação teria acontecido novamente quando caiu enfermo e foi tratado por Irineu no Alto Santo. Após essas “revelações” decidiu criar a “Capelinha” que atendia primeiramente aos caçadores e famílias muito simples que viviam ao redor. A Capelinha de São Francisco como foi chamada, por ter esse como seu mentor foi ganhando vulto aos poucos. (Ibidem, p. 543).

Mais tarde a obra criada por Daniel Pereira de Mattos passou a ser chamada de Barquinha de Santa Cruz, ou simplesmente de “Barquinha”. Sena Araújo nos conta ainda que uma das características do centro reside no fato de carregar forte simbolismo relacionados ao mar, a história de vida deste homem teria influenciado este aspecto. Segundo o mesmo autor, a barca teria dois significados para seus integrantes: o de que representa a própria missão deixada por Daniel e o segundo, de que expressa a viagem de cada um, a viagem de suas vidas. De forma resumida, “barca da santa cruz” por carregar forte significado escatológico, no qual para os fiéis, Deus é o próprio proprietário e é pilotada por São Francisco, São José, Mártir São Sebastião e Frei Daniel de Mattos, porém quem definirá seu rumo são os fiéis, através de suas atitudes.

A barca viaja em três planos cosmológicos: o céu a terra e o mar. Aqueles que fazem parte da grande barca são chamados de ‘marinheiros do mar sagrado’ e recebem este título no momento do ‘fardamento’. Fardados, eles desempenham tarefas para alcançar um grau de luz mais elevado no momento da desencarnação (morte) de cada um. Os adeptos afirmam que se houver uma preparação, os marinheiros passam a ser chamados de oficiais após a morte (Araújo, 2002. In: Araújo e Labate, 2002, p. 544).

A Barquinha congrega o maior número de expressões religiosas dentre as tradições do Daime, confere em si, uma linha extremamente eclética onde as práticas religiosas são mais fluídas. Os rituais marcam o reencontro entre as tradições europeia do catolicismo e kardecismo, no qual o elemento representativo encontra-se na prece, é claro, o catolicismo totalmente reinventado do nordeste brasileiro, o elemento indígena, presente na miração experimentada no consumo da ayahuasca, e a incorporação de entidades, marcando por fim,

categoricamente o culto africano, mais especificamente o da Umbanda. Conforme o autor, ao analisar o ecletismo da Barquinha, trás á tona o conceito de “cosmologia em construção”, ao que denomina de “*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*” (Ibidem, p. 553).

Dentre as inúmeras atividades propostas pela doutrina como, festividades e romarias dispostas no calendário anual, duas são as principais atividades que são fixas semanalmente no calendário, que são as Obras de Caridade e as sessões de Concentração, praticadas todas quartas-feiras.

As Obras de Caridade constitui-se ainda de maior importância, visto representar o eixo central da doutrina de caridade ao próximo e de cura. O ritual começa com salmos e preces, numa segunda etapa tem-se a abertura da Obra de Caridade, onde são chamadas sete entidades para realizar a cura dos presentes, três médiuns trabalham no salão de atendimento, neste ritual há incorporação pelas entidades encarregadas. Os médiuns também aplicam passes, e aos problemas mais graves, é aconselhado o retorno para que sejam realizados serviços para desfazer trabalhos de quimbanda. Esses serviços já eram realizados desde a década de 1940 e 1950 no centro de Frei Daniel. Já o trabalho de concentração tem como finalidade o desenvolvimento mediúnico e a preparação do adepto para trabalhar nas Obras de Caridade. Nestes, todos que participam do trabalho comungam o daime, já nos trabalhos de caridade somente os médiuns responsáveis é que o comungam, e em quantidade menor que o ritual de concentração (Ibidem, p. 547).

1.3) União do Vegetal

José Gabriel da Costa



A União do Vegetal tem início em 1961, fundada por José Gabriel da Costa ou Mestre Gabriel como ficou conhecido em seu meio e por seguidores da doutrina. Diferentemente das duas anteriores, a UDV teve início em Porto Velho (RO). Esta doutrina fundou-se em um corpo de ritos hierárquicos dividido em quatro segmentos: Quadro de Mestres (responsável pela transmissão da doutrina); Corpo do Conselho (responsável pelo aconselhamento da irmandade e auxílio direto ao Quadro de Mestres); Corpo instrutivo e por fim o Quadro de sócios, (Gentil & Gentil, 2002). As sessões, como são chamados os rituais dentro da doutrina, além de promoverem a experiência individual de cada integrante com a Hoasca¹¹, funciona também como momento de transmissão da doutrina de forma oral, essas sessões são excepcionais, ou seja, não são abertas a todos, somente para o “corpo instrutivo”, e baseiam-se em instruções dadas pelo Mestre que dirige a sessão com a Hoasca. Os ensinamentos são recebidos de forma gradual, quanto mais “grau de memória” mais o discípulo sobe no corpo hierárquico. Sobre “grau de memória” entende-se a capacidade de assimilar os ensinamentos da doutrina sob o efeito do chá (Henman, 1986).

A doutrina, assim como as demais linhas ayahuasqueiras, é constituída de elementos sincréticos em sua formulação, é uma religião que se aproxima do cristianismo kardecista, pois são reencarnacionistas e se voltam para a doutrinação do espírito encarnado, porém não aplicam passes e não há incorporação, acreditam em Jesus Cristo como filho de Deus, porém são despojados de signos religiosos populares, seus trabalhos com a Hoasca são de concentração mental e em alguns trabalhos fechados de instrução (Ricciardi, 2008).

José Gabriel da Costa foi o fundador da doutrina, nasceu em 1922 em Feira de Santana na Bahia, integrando, assim como Mestre Irineu, a leva de seringueiros advindos do norte e nordeste para as florestas acreanas em busca do látex, porém Gabriel da Costa foi trabalhar como seringueiro em Rondônia. Foi em 1959, através de outros seringueiros, que Mestre Gabriel teve sua primeira experiência com a Ayahuasca no seringal Sunta, próximo à Bolívia. São poucos os estudos que fazem amplo levantamento da vida de Gabriel da Costa, entre eles o artigo de Sérgio Brissac¹². Neste trabalho, o autor analisa alguns depoimentos de familiares de Mestre Gabriel retirados do *Jornal Auto-Falante*, jornal este de domínio do Departamento de Memória e Documentação da UDV. Aponta para alguns indícios do início

¹¹ Para esse grupo, diferentemente dos demais, o chá é chamado de Hoasca ou Vegetal. Essas denominações teriam influência do vegetalismo boliviano da floresta amazônica, no qual Mestre Gabriel teria conhecido a bebida (Brissac, 2002).

¹² Brissac, Sérgio. “José Gabriel da Costa: trajetória de um brasileiro, mestre e autor da União do Vegetal”, in: Araújo & Labate (orgs). “O uso ritual da ayahuasca”. Mercado de Letras, São Paulo, 2002.

da fundamentação do mito fundante presente da personalidade de Gabriel, entre alguns, encontra-se uma recordação mantida pela memória deste grupo, no qual “*o garoto ia aos domingos à igreja de sua cidade e levava com ele um barbante. Durante a missa, amarrava as pessoas umas às outras, pelos passantes das roupas, sem que elas percebessem*”. O texto continua “*este menino era José Gabriel da Costa. Fundou a União do Vegetal para continuar unindo as pessoas*”. Percebe-se aqui a utilização da memória de uma passagem de sua vida enquanto ainda era criança e sua posterior ressignificação, indicando aquele que amarrava as pessoas, no sentido literal, era então o mesmo que tinha por objetivo “unir as pessoas” no sentido metafórico. Em outras palavras, legitimando-o como aquele a quem foi prescrito a missão de “recriar” a União do Vegetal. Recriar a doutrina refere-se, na verdade, ao mito fundante, no qual a união entre o *mariri* (o cipó, ou jagube) e a *rainha* (a chacrona) seria União do Vegetal. Segundo o mito, o conhecimento do *vegetal* remonta a época de Salomão, com o tempo esse uso ficou perdido por um bom tempo, e teria reaparecido mais tarde no Perú com o rei *Inca*, que era reencarnação do Mestre Caiano, o “primeiro hoasqueiro”. O mito prossegue narrando que, um dia seus discípulos pensavam que sabiam mais que o mestre e o decapitaram, e saíram criando curiosidades e ilusões pensando que tinham consciência e conhecimento do que faziam. O mito acaba quando, finalmente, o rei Inca reencarna na figura de Gabriel, que por tanto “recria” a União do Vegetal. (Fróes 1983, apud Labate, 2004, p. 262).

A cosmologia do grupo baseia-se em uma espécie de parábolas disseminadas primeiramente por Gabriel da Costa, e até hoje disseminadas de forma oral e escrita pelo corpo de mestres da doutrina, que os repassam nas “sessões instrutivas”, são nessas sessões que forma-se a longo prazo, o “Corpo Instrutivo”, e dependerá do seu “grau de memória” aquele que guardar tais histórias para que sejam perpetradas para gerações futuras. Também outros fatores são cobrados para se subir no posto hierárquico como o de não usar substância lícitas ou ilícitas que consideram drogas, seguir a risca certos valores morais, etc. (Henman, 1986).

Essas estórias carregadas de simbologia carregam intrinsecamente a figura de Mestre Gabriel como “o primeiro mestre da Hoasca”, aquele que já em tempos remotos, ou seja, em outras vidas passadas, já trazia consigo o dever de perpetuar os rituais com o Vegetal e de levar os ensinamentos secretos para a humanidade. Até que ponto essas memórias são importantes na fundamentação do símbolo hoje em dia perpetuado por essa imagem de Mestre Gabriel, não poderia dizer aqui com precisão, porém, se faz importante apenas observarmos essas características iniciais que constrói a mítica fundante de Mestre Gabriel na doutrina da

UDV, como também levantar algumas características de fundo simbólico desta obra, que assim como outras, serão parte e motivo dos conflitos existentes entre as “linhas ayahuasqueiras”, que deslegitimam, por exemplo, tais mitos fundantes, como estes colocados de forma bem sucinta aqui, no qual acusam Mestre Gabriel de difundir uma imagem egocêntrica de si mesmo para colocar-se como chave principal do uso deste enteógeno no Brasil e no mundo. Como veremos a diante, este se conflagra uma entre outros motivos de disputas envolvendo praticamente todas as religiões que tem em comum o uso da Ayahuasca.

Continuando com a trajetória de Gabriel, as informações dadas apontam sempre para um homem de valor eclético em sua procura religiosa, conta-se que andou por “todas as religiões” inclusive terreiros de umbanda e candomblé, onde inclusive foi por um tempo ogã do terreiro de Chica Macaxeira em Porto Velhos, pelos idos de 1946. Posteriormente viria a frequentar centros kardecistas na Bahia (Brissac, 1999, in: Araújo & Labate, 2002, p. 579). Segundo vários autores, entre eles os já citados, estas observações são de extrema importância, para situarmos os próprios ritos e cultos da União do Vegetal, pois esta absorve um campo amplo de influências como o indígena da selvas amazônicas e bolivianas, onde Mestre Gabriel vai ter contato com a Hoasca; do catolicismo popular, diretamente experienciado em sua tenra idade; das religiões afro-brasileiras, como a umbanda e candomblé no qual teve contato, e por fim, posteriormente influenciado pelo ocultismo europeu. Outro aspecto a ressaltar, é o da posterior descontinuidade na doutrina dos os elementos caboclo, umbandista e indígena, tanto nas práticas. Esses elementos, portanto, fazem parte nos dias atuais, apenas enquanto discurso agregador, porém não realizados enquanto simbologia ou prática. Tratarei melhor sobre isso no próximo capítulo.

José Gabriel faleceu em 1971, ou seja, apenas 12 anos depois de ter seu primeiro contato com a Hoasca e 10 anos depois da criação da União do Vegetal. Antes disso, com Mestre Gabriel ainda vivo, o mesmo assistiu ao surgimento do primeiro centro da UDV fora de Rondônia, que foi fundado em Manaus em 1967 (Borges, 2012, p. 395). Porém, a data de 1965 se faz importante, pois é neste momento que a doutrina inicia seu processo de plano doutrinário e instituição da hierarquia, como a criação do “Primeiro Regimento Interno”, aquele já citado acima, no qual institui o Quadro de Mestres, Corpo do Conselho, Corpo Instrutivo e Quadro de sócios. É em 1965 também, que no plano doutrinário dará início da “explanção”, ou doutrinação durante as sessões do Vegetal. Tais criações institucionais e doutrinárias apontam para o sentido de expansão social e geográfico que a doutrina do Vegetal viria a concretizar, anteriormente, ainda no Seringal Sunta tais procedimentos seriam desnecessários, visto o isolamento e o número diminuto de seguidores (Ibidem, 2012, p. 391).

O sucesso como disseminação da doutrina no meio urbano e em camadas sociais de maior status, como assim se configurou posteriormente e se configura ainda hoje, encontra-se muito provavelmente, no fato de que em seu corpo hierárquico assumiu-se pessoas militares, burocratas formados, empresários, ao que, se antes o Vegetal era caboclo e rural, com fortes conotações de fundo umbandista e caboclo, agora passa a ter um espírito empresarial com forte mensagem ecológica e de religiosidade “alternativa” apropriada para o consumo das classes médias urbanas (Henmam, 1986). Deixo reservado, porém, para um momento seguinte, a respeito da passagem da Ayahuasca dentro das diversas doutrinas, para o contexto maior das esferas urbanas.

Dando prosseguimento, é em 29 de julho de 1967 que surgiu o primeiro centro do Vegetal fora de Rondônia, foi aberto na cidade de Manaus e foi identificado como “Núcleo Caupuri”, nome de uma espécie de cipós que também se faz Ayahuasca. O Núcleo foi fechado pouco tempo depois por motivos ainda não muito claros, mas que o próprio Mestre Gabriel ainda em vida presenciou o conflito que levaria à sua extinção (Borges, 2012, p. 390).

A UDV, ou como passou a ser registrada desde então CEBUDV – Centro Espírita Beneficente União do Vegetal, foi das linhas ayahuasqueiras junto com o Cefluris as que mais se difundiram geograficamente, a UDV, abarcando maior número de adeptos segundo levantamento feito até 2002, (Labate, 2004).

Vale ressaltar a importância dada pela doutrina em se pesquisar academicamente sobre as plantas usadas na confecção do chá, e também as de foro psicossocial que envolvem o seu consumo. A origem desta percepção na UDV encontra-se no fato de que, a partir dos anos 60 e seguindo pelos anos 1970 em diante, apareceram inúmeras desconfianças e questionamentos por parte do governo brasileiro e de algumas camadas da sociedade a respeito da confiabilidade do consumo desta substância. Diante disto, grupos de estudantes e profissionais ligados à saúde e ciências sociais e que também faziam parte da UDV se reúnem para reunir informações e estudos sobre a Hoasca e criam então em 1986 o Centro de Estudos Médicos, atualmente o Departamento Médico-Científico da UDV – DEMEC¹³.

Atualmente há núcleos espalhados pelas principais cidades do país e também nos Estados Unidos e da Europa, sua sede fica em Brasília. Como há em todas outras linhas, nessa também surgiram dissidência, no qual disputam pela legitimidade da continuidade da doutrina “original” de Mestre Gabriel. (Labate, 2004).

¹³ Disponível em: <http://udv.org.br> – acesso em: 18 set, 2013.

Capítulo 2 – As aproximações rituais e alguns processos conflitivos na simbologia e institucionalização dos grupos daimistas.

As religiões descritas até aqui fazem parte de um universo múltiplo, constituído graças a um amplo espectro de referências religiosas originariamente ecléticas e sincretizadas. São exemplos a influência direta do catolicismo popular nordestino, esse por si já perfaz os caminhos variados do sincretismo brasileiro; o espiritismo kardecista e das demais religiões mediúnicas brasileiras como a Umbanda, o Tambor de Mina, natural do Maranhão, terra do pioneiro Irineu Serra e também de Frei Daniel de Mattos, e claro, as referências indígenas da pajelança amazônica, em que o próprio consumo do psicoativo denominado entre outros nomes de Ayahuasca é advindo.

As várias religiões ayahuasqueiras bem como suas posteriores fragmentações, rupturas, inovações e assimilações, tiveram no Brasil uma projeção crescente entre as mais diversas camadas sócio-culturais. Podemos pegar de empréstimo o conceito de “campo ayahuasqueiro”¹⁴ para expressarmos de fato o que ocorre nas religiões daimistas, e suas posteriores ramificações. O foco aqui se baseia no que considero como consenso na vasta bibliografia sobre o tema, no que tange aos aspectos de disputas internas; disputas entorno da categoria legitimação/deslegitimação; surgimento de dissidências com inovações simbólicas e rituais e pontos nevrálgicos, que trazem consigo debates acerca do profano/sagrado, tradicional/moderno.

Se no campo ayahuasqueiro podemos observar fissuras e, por outro lado, dissidências que invocam um *continuum* com sua origem da Matriz a qual veio, antes, porém, é importante averiguar que se trata de religiões advindas de época e processos muito parecidos, carregam também, os mesmos aspectos fundantes mais gerais e simbólicos. Ao traçarmos a história do surgimento dessas doutrinas, rapidamente nos damos conta das similitudes, tanto no que tange a aspectos geográficos, temporais, culturais, sociais e simbólicos.

O caldeirão dos inúmeros embates que vão gerar dissidências e disputas ocorreu todos a seu momento, sempre após a “passagem” dos líderes fundadores. No caso da

¹⁴ A antropóloga Beatriz Labate transfere o conceito de Bourdieu de “campo religioso” para o “campo ayahuasqueiro” no Brasil, para compreender a dinâmica existente neste campo, no que concerne aos aspectos tanto de disputas simbólicas e institucionais, quanto para circunscrever as modalidades surgidas do uso do chá na contemporaneidade. Ver: Labate, Beatriz. “A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos”. Mercado de Letras, São Paulo, 2004.

Barquinha isso vai ocorrer alguns anos após a passagem de Daniel de Mattos, para as demais, irão acontecer quase que imediatamente. Podemos designar uma data importante para a história do Daime e da UDV que é a de 1971, ano esse do falecimento de dois líderes, de Mestre Irineu Serra, pioneiro das religiões daimistas, em 06 de julho, e logo após, em 24 de setembro a de Mestre Gabriel, fundador da União do Vegetal. Logo após, já em 1972 vai ocorrer algumas mudanças internas, mesmo que sutis, porém já predizendo as demais que viriam. Não pretendo traçar aqui as mudanças ocorridas nem as primeiras dissidências criadas, este seria por si só um único trabalho, quero com isso, apenas demonstrar as nuances atravessadas por essas linhas para facilitar nosso trabalho de levantar algumas fronteiras entre as linhas e algumas disputas, não só simbólicas como até jurídicas.

3.1 – Aproximações rituais e simbólicas

Pois bem, os anos de 1970 e 80 foram marcados pela divisão e expansão dessas doutrinas pelo resto do Brasil, mas antes da expansão, é claro que já existia um corpo doutrinário fixo a todas elas, bem como já se constituíam como “religiões do daime” ou do Vegetal no caso da UDV, por isso é importante destacarmos aspectos gerais que perfazem os universos míticos e simbólicos dessas doutrinas.

Como colocado anteriormente, certos aspectos são característicos entre todas, sem correremos no risco de generalizações ou o que é pior de homogeneização entre as linhas, mas apenas pontuar suas similitudes.

Aspectos esses decorrentes da própria origem humilde e rural de seus fundadores, tanto Mestre Irineu como Frei Daniel, ambos negros e maranhenses e filhos de ex-escravos, nasceram na mesma época e ambos migraram para a floresta amazônica para trabalhar no seringal em busca de uma vida melhor. Mestre Gabriel, este de época um pouco mais recente e baiano, também trabalhou por um tempo como seringueiro.

Todos trouxeram consigo, ao fundar suas obras, influências e práticas religiosas do catolicismo popular e de religiões mediúnicas como o kardecismo e a Umbanda, mestre Gabriel com maior influência de umbanda que M. Irineu. Ambos conheceram a bebida através dos caboclos peruanos e/ou bolivianos que tinham em suas culturas relação milenar com a bebida. Frei Daniel, este também envolvido com a mesma religiosidade popular do catolicismo, Umbanda e Kardecismo, conheceu o ritual com o Daime através de Mestre

Irineu, concatenando por isso com seus ensinamentos e formas de dar o “trabalho”, pautado na moral e conduta sólida com que o vinha dando o Daime para as pessoas se “curarem” e “evolúrem”.

Podemos então, de forma simples e geral, observar tais circunstâncias vitais sendo solidificadas nas doutrinas que esses personagens irão criar. Claro que muitas diferenças serão visíveis, e são até os dias de hoje, porém similaridades são visíveis dentro de um panorama mais geral. As três linhas tradicionais têm como elemento central de culto a Ayahuasca, considerada por todas, como bebida sagrada. A ideia de sacralidade da bebida também será central, ao que preconiza um elo, uma espécie de ponte entre a vida material ordinária, e o mundo espiritual, o “o lado mais real”. As denominações é que podem variar. Para o CICLU, e suas dissidências, como para o CEFLURIS e também a Barquinha, chamam a bebida de Daime, ou Santo Daime, já para a UDV, chamam de “Vegetal” ou “Hoasca”.

Quanto á cosmologia, todas são sincréticas de origem. O conceito de *sincretismo* aqui refere-se não como conceito analítico, dialogando com suas variáveis teóricas, porém, apenas enquanto conceito geral, no qual me deparei inúmeras vezes na bibliografia do tema, expressando a noção de um campo religioso fundamentado com fragmentos de várias representações religiosas diferentes entre si. Porém o que considero aqui é a nítida perpetuação de práticas de variadas religiões sendo articuladas para criar uma nova religiosidade original. Tomando de empréstimo o conceito de *continuum* proposta por Cândido Procópio Ferreira de Camargo em sua obra *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*.¹⁵ Vejo nas religiões daimistas um contiuum com as matrizes religiosas que as influenciaram, porém, diferentemente dos polos Umbanda/Kardecismo, analisado por CPFC, nessas religiões há mais de uma influência, há na verdade, um conjunto de influências que são a indígena-umbandista-católica-kardecista. Posteriormente, admitindo também, os elementos do ocultismo europeu, transplantado graças ao contato com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Endossamos a ideia de CPFC, segundo a qual as religiões vão se processando no encontro/desencontro, sem contudo, afirmarmos que existe um continuum daimista, com polos bem definidos. Exceto nos casos de dissidências, esses sim carregam aspectos de continuidade ritual e simbólica com suas origens. Veremos melhor este ponto no capítulo seguinte.

Dando prosseguimento, uma característica que sobressai a todas, é de religião primeiramente popular e cabocla, advinda de personagens populares e simples. Trazem

¹⁵ Indicando a continuidade relativa das influências diretas entre dois polos. No caso analisado por Procópio, as religiões mediúnicas, no qual em um polo está a Umbanda e no outro o espiritismo kardecista. (Camargo,1961).

consigo os elementos próprios das crenças e simbologias ribeirinhas, remontam ao ardor dos seringueiros que, a época buscavam no encontro com curandeiros caboclos e indígenas a possível solução para sua cura física e material, para somente mais tarde expandirem-se para os centros urbanos e arrebanhando novas populações.

Todos passaram por inúmeras dificuldades para construir seus centros de ritual com a Ayahuasca, tanto de ordem econômica como social. Enfrentaram o preconceito da época, sendo estigmatizados como “macumbeiros” e até perseguidos pela polícia, como ocorreu com a Barquinha nos anos 60 e com Mestre Gabriel também na mesma década, no qual chegou a ser preso. Este fato chegou a ser matéria do jornal O Estado De São Paulo, na data de 29 de agosto de 1968. Segundo Borges (2012) as fontes usadas para que fosse detido foram apenas embasadas por um capataz e pela polícia, diz uma parte da reportagem:

Antes da legalização da entidade, Gabriel chegou a ser preso. É que, num de seus núcleos, em Jarú – na Beira da Rodovia Porto Velho-Cuiabá – um garimpeiro, sob os efeitos da uasca, olhou para o capataz do garimpo e disse, furioso: ‘te arretira de perto de mim Satanás que eu pertença é a Deus’ O capataz veio a Porto Velho e comunicou o fato ao delegado de Polícia, que determinou a detenção, para averiguação, do louco e de quem tinha ministrado a bebida (O Estado de São Paulo, 29 de agosto de 1968, In: Borges 2012, p. 398).

Outras características gerais são compartilhadas, como os *hinários*, que são cânticos entoados durante as sessões com o daime e são considerados *revelações do astral*, sendo por tanto somente destinados somente a alguns recebê-los, principalmente os líderes dos centros. Há rituais de “festas” e “bailados” no qual são comemorativos, e também os “trabalhos de concentração” no qual são rituais de meditação, hora entoando os hinários, hora em silêncio. Os “trabalhos de cura” também são importantes. Para o Alto Santo, igreja esta remanescente do CICLU criada por Mestre Irineu não se é permitido a incorporação nesses trabalhos, porém em outros centros como os do CEFLURIS e Barquinha pode haver incorporação, como é o caso dos chamados trabalhos de cura de São Miguel no CEFLURIS, e na Barquinha os trabalhos de Mesa Branca, estes processos de cura são remanescentes diretos da umbanda dentro do seio destas organizações (Labate, 2004).

O fardamento também se constitui como atributo a todas estas entidades, podendo diferir em poucos aspectos, como na União do Vegetal que chamam comumente de uniforme, mas carrega os mesmos princípios de distinção e iniciação. A farda tem ênfase na ordem e disciplina dos integrantes. Foi empregada desde o início por M. Irineu, integrando a seu significado uma postura também hierarquizante, visto que se pode subir no posto. Essa subida

teria conotação espiritual, pois é na demonstração da disciplina e firmeza que o adepto demonstra seu verdadeiro “grau de evolução” e assim será aceito para o ritual de fardamento (Oliveira 2007). Em 1945, Mestre Irineu retira a distinção posta nas estrelas colocadas na farda de todos os integrantes após conflitos terem aparecido entre os “irmãos” de jornada, este fato foi consumado numa postura de nivelamento pretendida por Irineu após tal acontecimento, indicando com isso que todos estavam, a partir daquele momento, colocados no posto de soldados rasos perante a obra, para que se acabassem as intrigas (Borges 2012; Goulart 2004).

Para o CEFLURIS e a Barquinha, continuam com a mesma ritualização de fardamento, podendo ter sido alterado pouca coisa mas mantendo o mesmo princípio.

Enfim, para além das especificidades encontradas em toda estrutura ritual, que não cabe aqui apontar com profundidade as inúmeras nuances dos processos práticos e simbólicos, mas de forma abrangente para não exaurir com a proposta, a utilização deste poderoso enteógeno por estas doutrinas híbridas confere aspectos fundamentais dos propósitos que, ao meu ver, são universais do ponto de vista cosmológico para as três religiões, como também irá ser para as posteriores dissidências e futuros centros-holísticos que farão uso da Ayahuasca. São aspectos de cunho moral e normativo, que tem como objetivo a doutrinação, formação, capacitação e evolução da alma e espírito. Tais condicionantes atuam tanto no corpo físico como mental e social. Para os adeptos das doutrinas, não basta somente tomar o daime, mas também é exigido do adepto a vivência “positiva” dentro da doutrina, no qual, como dito acima, constitui-se como um corpo vivo de educação da alma, corpo e mente. De acordo com Cemin (2002) as técnicas exigem da coordenação dos movimentos entre os passos do bailado e o cântico de hinos e, em outro momento a disciplina corporal para os trabalhos de concentração. A postura moral e social por sua vez, são definitivas para a ascensão no fardamento, conseqüentemente, espiritual.

Podemos dizer que os trabalhos espirituais designam “técnicas corporais” no sentido maussiano, ou seja, dizem respeito a atitudes corporais, visando uma finalidade específica: a adequada adaptação do neófito ao sistema. Este por sua vez, tem como objetivo religioso proporcionar o vôo mágico ou trânsito para o astral (Cemin 2002, in Labate e Araújo (orgs), 2002, p. 353).

A obediência é claramente destacada por Mestre Irineu em seus hinários e sem dúvida sua importância é fundamental para o crescimento do adepto, são pilares para a evolução, por isso os hinários tornam-se por si mesmos instrumentos educativos e

doutrinários. A desobediência é considerada “rebeldia” (Ibidem, p. 349). Para as demais linhas, a obediência dentro da doutrina será também um componente básico, a UDV ganha aqui um certo destaque, visto o alto grau no qual esta postura ganhará ênfase no sistema, trata-se da corrente mais “fechada” e hierárquica das três. Como nos aponta ainda Cemim, a entrada no centro é livre, entre tanto, entrar implica na obrigatoriedade moral de vivificação do circuito de trocas, dedicação, trabalho, obediência e ajuda aos irmãos.

3.2) As fronteiras entre os grupos

Tracei aqui o que acredito serem os aspectos fundamentais e básicos que compõem as “linhas tradicionais ayahuasqueiras”, lembrando porém, que há variantes de uma linha para outra, vistas de forma abrangente, estas características se fundamentam numa perspectiva geral dos valores e práticas, criadas ao meu ver, pela primeira religião daimista, o CICLU, por sua vez, perpetradas às demais. Até mesmo a UDV, que não tem origem como dissidência do CICLU, compartilha algumas trocas simbólicas como as aqui descritas. Por tanto, identifico que os vários cultos em torno da ayahuasca no Brasil, apesar de suas múltiplas variantes, figuram como diferentes linhas de um mesmo campo religioso, o “campo ayahuasqueiro”. Contudo, muitas são as diferenças apesar de contextos similares, ocasionando muitas vezes disputas de legitimidade simbólicas e até institucionais e criando por vez fronteiras internas. Essas fissuras e disputas tem seu início e auge conforme esses grupos vão se expandindo e se ramificando, ocorrendo principalmente após a morte de seus fundadores e líderes. Conforme cada uma delas vai se expandindo, cresce dentro destas as dissidências e rupturas. Com a morte de Mestre Irineu em 1971, surge duas principais vertentes, o Alto Santo e o CEFLURIS, cada uma posteriormente contendo novas subdivisões. Daí em diante, a Barquinha e a UDV também irão sofrer cisões (Goulart 2003, Borges 2012).

O CEFLURIS surge ligado à figura de Sebastião Mota de Melo, o velho Mota ou padrinho Sebastião como ficou conhecido depois. Nasceu em 1920 em Eurinepé, na Amazônia. Antes de conhecer a Ayahuasca, Sebastião já fazia trabalhos em centros de umbanda e de outra linha mais espírita, incorporando algumas entidades no processo. Uma doença foi o que o levou procurar a comunidade do Alto Santo a se tratar com M. Irineu. Diz com suas próprias palavras que estava “desenganado”, pois várias pessoas o tinham

consultado, mas nada de achar a cura, nem mesmo a causa de seu mal estar. Conta que quando chegava as quatro da tarde era atacado por uma dor imensa no estômago, que mal conseguia fazer seu trabalho. Em 1965 chegou ao Alto Santo em busca de cura, e lá diz ter se curado. Numa passagem muito conhecida pelos relatos de seus conterrâneos, mas que não cabe reporta-la completa aqui, conta a visão que teve no qual duas entidades de luz vieram e lhe “abriram” no meio, deixando seus ossos à “mostra” e Dalí tiraram um inseto de cerca de 4 cm de dentro de seu estômago. Neste momento, diz-se estar no alto, assistindo á tudo maravilhado¹⁶. Pois bem, dali pra frente passa a freqüentar a comunidade e a se integrar nos trabalhos onde é fardado. No final dos anos 60 chega a ganhar autorização de M. Irineu a dar alguns trabalhos com daime na Colônia Cinco Mil, bairro de Rio Branco. Após a morte de M. Irineu em 1971, o “comando” do CICLU foi deixado, segundo designação do próprio Irineu Serra, para as mãos de Leôncio Gomes da Silva. Após isso, começou um acirramento entre Sebastião e Leôncio, no qual aquele não aceitava Leôncio como o sucessor direto do Mestre, e se retirou para a Colônia Cinco Mil fundando lá, em 1974, o CEFLURIS (Labate, 2004).

Desde sua fundação até a fixação permanente no Céu do Mapiá, Sebastião e seus seguidores irão se mudar duas vezes. Devido ás dificuldades materiais de sobrevivência se mudam em 1980 para o seringal Rio do Ouro. A experiência durou apenas dois anos aproximadamente. Após isso, migram para terras doadas pelo INCRA na beira do igarapé Mapiá, afluente do rio Purus, fundando ali o Céu do Mapiá. De acordo com Sandra Goulart, os motivos do grupo ter de deixar Rio do Ouro, foi por uma disputa destas terras, no qual uma empresa do sul do país contestou perante o INCRA e ganhou a causa (Goulart, 2004, p. 84).

Quanto à questão dos conflitos referentes aos processos de legitimação/deslegitimação concernentes as diversas linhas, observados principalmente por duas autoras como Goulart e Labate, uma das principais inovações dentro dos cultos com a ayahuasca que acredito ser de profunda importância, é o caso do emprego do uso da cannabis sativa a partir de 1974, consorciado com os rituais com o daime no culto do CEFLURIS, no qual a planta ganhou novo batismo, vindo a se chamar Santa Maria. De acordo com Goulart¹⁷, a cannabis sativa, ou simplesmente maconha, foi introduzida pelos novos visitantes, mochileiros e hippies¹⁸, principalmente por Lúcio Mortimer, que posteriormente terá significativa influência sobre o grupo. Segundo a autora, a maconha foi aceita por Sebastião,

¹⁶ Depoimento do próprio Sebastião Mota de Mello, disponível em: <http://mestreirineu.org/mota.htm>. Acesso em: 11 set, 2013.

¹⁷ Goulart, Sandra Lúcia. “Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca”. Campinas, SP: [s. n.], 2004.

¹⁸ Este assunto será debatido melhor no capítulo seguinte.

pois, quando ficou sabendo que estavam fazendo uso desta substância dentro das terras do Mapiá, ao invés de se mostrar contrariado, contou um sonho que teve, no qual um cavaleiro lhe apareceu e pegou um pedaço de uma planta no qual ele [padrinho Sebastião] não conhecia ainda, e lhe disse *isso aqui é para curar*. (Ibidem, p. 87).

Segundo relato de Mortimer, e apresentado em mesmo trabalho por Goulart, o batismo da maconha de *Santa Maria*, advém do vocábulo *marijuana* do idioma espanhol, e posteriormente foi adequado segundo as concepções do grupo e de padrinho Sebastião, por ser compatível com seu “conhecimento” das plantas, no qual continha ela, a Santa Maria, a “energia feminina”.

Casos como esse são de importância fundamental em se pautar no esclarecimento devido, inclusive acadêmico, devido á ainda crescente demanda por novos buscadores da Ayahuasca bem como pelas formas de expressão cultural e espiritual que tais grupos oferecem. Fato este que cria uma problemática no que concerne aos discursos legitimadores da suposta continuidade da obra de Irineu Serra quando estudamos o estatuto legal de 1971 ao que estabelece legalidade oficial ao CICLU. O objeto de interesse aqui é referente ao capítulo IX – Moral e Profilaxia, ao qual transcrevo aqui:

CAPÍTULO IX

Moral e Profilaxia

Art.19º - Capitulando pela moral e saúde da agremiação, a todos é vedado, na forma da alínea B e art. 8º da Constituição e Decreto-Lei 159 e Art. 281 do Código Penal e afins, o uso ou tráfico de inebriantes, refutando-se:

A morfina,

A heroína,

A cocaína,

A maconha,

A marijuana,

A cachaça,

O LSD e outros também de efeito deletério incompatíveis com a dignidade humana, os quais obscurecem a consciência e os sentimentos nobres, levando à perversão e ao fatalismo suas vítimas, na ânsia inpitável de alegrias fortuitas e degradações.

§ único – Requeijar-se na insentatez da libação e, tripudiar as finalidades da alma, é mergulhar o ego em panacéia de ilusões e atos que aviltam a integridade moral e comprometem a saúde e a personalidade, levando suas vítimas ao escravismo vicioso e ao fim constritor expresso em 1Cor 6:10 e afins, cujos viciados não

entrarão no reino dos céus. (Estatuto do CICLU, cap. IX, Art. 19º, 1971. Disponível em: <http://afamiliajuramidam.org.br>).

Esta questão faz parte do conjunto de motivos na pauta dos debates, uma vez que, uma característica fundamental na tradição do Daime criada por Mestre Irineu, é de “manter as tradições”, ou seja, não mexer na doutrina com que foi construída com tanto zelo e afinco, e também, por ter sido “ditada” a doutrina, por “Clara”, aquela da miração, que representa a Virgem Mãe Nossa Senhora da Conceição, ou seja, exprime-se aqui uma forte e importante conotação simbólica. Pois bem, entre as disputas é muito comum encontrarmos a noção de “pureza” da doutrina, e o “erro” em se “inventar moda”, o que seria o mesmo que desfragmentar a doutrina e “fazer de forma errada”. O próprio Mestre Irineu já afirmava enquanto dirigente maior da doutrina, a importância em se manter a estrutura do rito forma como a deixou, “com os pingos nos “is”¹⁹.

O fato subsequente a sua passagem, do CEF LURIS ter incrementado na simbologia e na ritualística a maconha, significa para todas as demais linhas, uma quebra grave nos preceitos até então constituídos, gerando com isso, por tanto, mais um elemento de disputa e controvérsia. Os argumentos vão para além do fato de ter havido uma ruptura nesses preceitos, como também, a alegação de estarem se drogando (Labate, 2004). Muitos viam com maus olhos a inovação ritual, e criticavam o fundador do Cefluris por sua aproximação com a cultura hippie, vista como “marginal”, “fora da lei”, “contra os bons costumes”, ou ainda ameaça à ordem (Goulart, 2004). Neste ponto a questão se complica, visto que, esta é a etapa em que a ayahuasca e as doutrina sofrem sua expansão, e como consequência natural novas posturas idiossincráticas vão “invadindo” o cenário daimista. Na literatura também há controvérsias a respeito desta questão. A abordagem da questão pelo estudioso pode se dar na perspectiva da ruptura com a tradição. Neste caso, a argumentação das linhas que se colocam contra o uso da maconha, estaria inserida no fato de essas pessoas estarem quebrando regras importantes, e não pelo fato em si de estarem possivelmente se drogando.

Estou assinalando este ponto por duas razões, primeiro por ela fazer parte crucial das disputas dentro do campo ayahuasqueiro, e é isso que estou assinalando neste momento, segundo por ter se tornado também, como afirmei acima, controvérsia também na bibliografia.

¹⁹ Borges, 2012; Labate, 2004; Oliveira, 2007.

A questão que fica guardada, possivelmente, sobre os motivos que ainda hoje leva as demais linhas ayahuasqueiras a contestarem o uso da maconha pelo CEFLURIS, e a denunciarem que “lá se usa droga”, como foi escutado em pesquisas de campo pelas duas autoras anteriormente citadas, como por minha própria experiência neste campo, reside talvez, no fato de que após incursões da Polícia Federal a Colônia Cinco Mil, ou seja, ainda antes de fundar o Céu do Mapiá, onde foi encontrado plantações de maconha, e posteriormente, em 1985, o uso da Ayahuasca foi suspenso pela DIMED (Divisão de Medicamentos do Ministério da Saúde). Este fato incorre na pergunta: será que tais fatos ocasionaram o embate e disputa acirrada acerca do uso da maconha e do contato que Sebastião teve com hippies, conflagrada por todas as demais linhas? Longe de querer responder com exatidão tal pergunta, um apontamento positivo é conferido por Goulart;

Evidentemente, a adoção da cannabis sativa e a participação de sujeitos considerados “marginais” ou “ilegais” (devido a sua ligação com uma cultura alternativa ou sua eventual situação irregular no país, foram fatores adicionais importantes, que influenciaram a mudança para a floresta. Após uma série de problemas causados pelo uso de uma substância classificada como ilegal pela legislação brasileira, o CEFLURIS se comprometerá publicamente, em diversas ocasiões, a abandonar o consumo da cannabis sativa. De qualquer modo, a inclusão da cannabis no seu conjunto ritual, mítico e simbólico, mesmo por um determinado período, o deixará inevitavelmente associado ao uso de substâncias psicoativas ilegais e a uma certa “marginalidade” dificultando as relações entre o CEFLURIS e outras religiões ayahuasqueiras, e intensificando as acusações e oposições entre os vários grupos desta tradição (Goulart, 2004, p. 91).

Acabei de destacar uma questão que já é motivo de intenso debate desde a fundação do CEFLURIS, outras características diferenciadas de ritos, por exemplo, também se tornam fronteiriças, porém, as rixas envolvendo grupos ayahuasqueiros parecem ser menos acirradas entre matrizes e dissidências do que entre as matrizes entre si. Provavelmente, isto se deve ao fato de as dissidências representarem questionamentos das lideranças tradicionais das matrizes. (Labate, 2004). A autora baseia-se na teoria de Weber (1964) o da *legitimidade espiritual da origem* ou da *conexão com a origem*. Segundo Labate (2004, p. 261), Weber denomina de legitimação tradicional aquela que se refere à “tradição”, ao que “sempre foi assim”, “é assim que se fazia” e de *carismática* aquela legitimação associada ao contato direto com plano divino. O poder dos líderes. A ruptura com o líder fundador, ou com o grupo que possui o status de legítimo herdeiro, pode ocorrer através do surgimento de uma nova liderança carismática, ou seja, que tem ele mesmo poder de liderar com poder advindo diretamente do “Astral”. A influência dos

líderes das dissidências, no campo ayahuasqueiro em geral, até o momento, não têm recebido peso equivalente ao dos Mestres fundadores originais das três principais linhas, estando por tanto, submetido direta ou indiretamente aos últimos, ou seja, as dissidências não tem criado até o presente tradições ou origens novas.

Curioso é o fato, de que, ainda dentro desta perspectiva de “tradicional-legítimo”, também vai influenciar a forma de preparo do chá e seu consumo. A mesma ideia de “pureza” se reflete na bebida, ao que também, doutrinas podem acusar a outra de misturar outras plantas, misturas danosas na confecção do chá (Goulart, 2003). Comumente, acontece em praticamente todas linhas ou centros, um desencorajamento ao adepto de se consumir a ayahuasca em outras doutrinas, há um receita geral baseado nas significações já citadas, de “impureza”, ou simplesmente a preocupação de que em outros lugares possam usá-la de forma não ritualizada corretamente, ou seja, percebe-se um receio permanente de que possa ocorrer, fora dos limites de cada centro, uma dessacralização do Sacramento representado no poder da bebida. Questiona-se a própria sacralidade da energia presente, quando consumida em contextos diferentes e desconhecidos àqueles da tradição de determinada linha. Como coloca Goulart (2003), *“afirma-se, neste último caso, que o que diferencia a bebida é a ‘doutrina’ que cada grupo fornece a ela”*.

Importante destacar que, como ocorre em praticamente todas as esferas da sociedade, religiosas ou seculares, todo esse conjunto de interpretações, fomentadas e articuladas num complexo esquema de simbologia e posturas, centradas num propósito identitário de construção, mudam e vão se adaptando com o passar do tempo, ou seja, motivos que eram relevantes á 20 anos atrás, podem não ser mais tão importantes nos dias de hoje, por outro lado, outras novas interpretações ganham relevo, ao ponto em que, os grupos reconhecidos identitariamente acompanham os contextos gerais que o entorno da sociedade os impõe.

Trago mais uma vez a questão do uso da cannabis sativa para dentro dos rituais para ilustrar esse ponto de vista. A preocupação que se tem entre a maioria dos grupos, que não fazem seu uso, mas os incriminam, é pelo fato de “estarem se drogando”. Em outras palavras, percebe-se que não é somente o fato que antes era relevante, de apenas fazerem uma ruptura com o “tradicional” mas de estarem fazendo uso de uma droga (Goulart, 2003; Labate, 2004). Neste ponto abre-se outra categoria de análise presente nestes grupos, que a da própria diferenciação das substâncias. O que os tempos atuais têm a ver com isso, é que, após o início dos estudos científicos da ayahuasca, foi constatado o status de inocuidade da bebida, fazendo o antigo COFEN (Conselho Federal de

Entorpecentes) tira-la do rol de substância proscritas. A partir daí vários outros estudos médicos, bioquímicos e farmacológicos serão realizados, todos apresentando a ayahuasca como inócua à saúde. As doutrinas, umas menos, outras mais, como o caso da UDV e das novas entidades dos centros urbanos, vão se apoiar fortemente nos trabalhos científicos como legitimadores concretos para o efeito positivo da ayahuasca.

Pois bem, acredito que este cenário representa uma nova categoria de alegação daqueles que são contra o uso de outras plantas psicoativas ilegais como a cannabis sativa, pois ao contrário desta, segundo seus possíveis argumentos, a ayahuasca não oferece risco a saúde, por não ser considerada “droga” por toda comunidade ayahuasqueira internacional. Ou seja, percebo existir entre ayahuasqueiros, princípios diferenciadores entre as plantas, como aquelas que são medicinais, as comestíveis e as sagradas, etc. A “droga” para aqueles, nativos ou não, caboclos e ribeirinhos, ou simplesmente populações utilizadores da medicina natural das ervas, seria o próprio homem que cria ao utilizar determinada espécie de forma equívoca, trazendo para si malefícios, em outras palavras, não consideram a “planta em si” como uma “droga”, como negativa, mas seu mau uso. O mesmo servirá para os pajés e xamãs, que conhecedores das plantas e seus poderes, aplicam-nas coerentemente num processo complexo de medicina natural, usadas cada uma, para cada caso específico (Mabit, 1992).

Muitos autores como Beatriz Labate (2004), Sandra Goulart (1999) e Edward MacRae (in: Labate e Sena Araújo (orgs.), 2002) designam as duas substâncias dentro da expressão genérica de “psicoativos”, e não está errado, porém, deve-se se ater também, a diferenciação real entre a composição dos inúmeros psicoativos, e não cair no erro da homogeneização dos princípios ativos.

Longe de pretender me aprofundar em assuntos clínicos, quero apenas assinalar o contexto maior no qual se abriga tal discussão, sendo de amplo espectro de debates e discussão, não devendo o cientista social defender ou não o uso de uma ou outra substância, mas trazendo à luz os vários meandros e dispositivos argumentados por aqueles que perpetuam com as “tradições” da ayahuasca, eles próprios, por sinal, responsáveis pela expansão aos centros urbanos.

Outro foco de deslegitimação do “outro”, advêm muitas vezes do próprio mito fundante, no qual, a combinação entre o poder que contem o mito e sua perpetuação dentro de certo grupo, incorre em possível preconceito e distanciamento simbólico do “outro”. Quero citar aqui o caso de um conflito gerado a partir do mito fundante da UDV.

Beatriz Labate, antropóloga que fez sua tese de mestrado sobre o uso urbano da Ayahuasca, em capítulo sobre os processos de legitimação e deslegitimação dos grupos ayahuasqueiros, analisa esse mito. Sua observação se faz acerca da influência desse mito na posição que muitos integrantes da UDV tomam a respeito dos *outros* que tomam o chá, incluindo o próprio M. Irineu e Daniel de Mattos, como também os vários grupos indígenas e caboclos. O mito aqui discutido refere-se ao mito descrito no primeiro capítulo. De acordo com a autora:

Este mito pode inspirar a forma através da qual alguns adeptos da União do Vegetal apreendem os outros usos da ayahuasca: trata-se dos herdeiros destes antigos Mestres da Curiosidade, que andaram por aí espalhando o uso indevido da bebida sagrada, e continuam a fazê-lo. (Labate, 2004, p. 262).

Outro autor como Anthony Henmam, foi um dos primeiros, se não o primeiro a estudar e escrever sobre a União do Vegetal, escreveu um artigo, muito conhecido entre os estudiosos do tema. Faço uso da versão em espanhol intitulado *Uso del Ayahuasca em um contexto autoritário. El caso de la Unión del Vegetal em Brasil* (1986). Seu estudo baseou-se em larga pesquisa de campo, no qual frequentou a religião por algum tempo. Segundo o autor:

[..]Durante uma sessão na qual assisti, quando me pediram que eu descrevesse o uso indígena da Banisteriopsis com Caapi no noroeste do Amazonas, me dei conta que a maioria dos membros mais antigos raciocinavam de uma maneira um tanto equivocada, grosseira e etnocêntrica. Sua denegação relativa ao “atraso” espiritual dos indígenas, só serviu para evidenciar a óbvia ameaça que percebiam na existência de tradicionais alternativas do uso da oasca e o desafio que isso implicava para a continuidade de sua hegemonia. Uma vez que encerrou a cerimônia, sem dúvida, muitos dos membros mais jovens do grupo expressaram seus interesses no contexto indígena do consumo de oasca e me confortaram uma série de poucos lisonjeiros comentários sobre a intransigência de seus superiores (Henman, 1986, tradução nossa).²⁰

²⁰ [..]Durante una sesión a la que asistí, cuando se me pidió que describiera el uso indígena de la Banisteriopsis com Kahapi em el noroeste del Amazonas, me di cuenta de que la mayoría de los miembros más antiguos reaccionaban de una manera sobre todo tonta, grossera y etnocêntrica. Su denigración relativa al “atraso” espiritual de los indígenas sólo sirvió para evidenciar la obvia amenaza que percibían em la existencia de tradicionales alternativas de uso de la oasca y el reto que esto implicava para la continuidad de su hegemonia. Una vez que concluyó la ceremonia, sin embargo, muchos de los miembros más jóvenes del grupo expresaron su interés em el contexto indígena del consumo de oasca y me confortaron com una serie de poco halagadores comentarios acerca de la intransigencia de sus superiores (Henmam, 1986).

Muito longe de encerrar este tema, trouxe aqui alguns aspectos que configuram o panorama geral do campo ayahuasqueiro no Brasil. É certo que outros motivos de disputas existem, porém, tentei retratar aqui aqueles que a mim pareceram mais pertinentes. Conforme as diversas linhas ou doutrinas vão crescendo e ao mesmo tempo se fragmentando, novos e/ou diferenciadas problemáticas vão surgindo, num *infinitem* processo de legitimação e construção de identidades.

Como veremos a seguir, na esfera urbana pós expansão, e num contexto mais amplo, com características de novas modalidades de religiosidade, como a influência da Nova Era e cultura psicológica do *self*, novas modalidades de consumo aparecem, evidenciando a força da modernidade expressa nestes grupos.

Capítulo 3 – Penetração no meio urbano e cultura letrada: psicologização e cultura Nova Era

Alguns elementos já foram destacados aqui sobre a expansão de parte dessas religiões para os centros urbanos do restante do país. Cabe aqui dialogar um pouco mais acerca do entorno social e cultural no qual dará a entrada da Ayahuasca nas culturas mais letradas e ditas modernas da sociedade. A expressão aqui usada como *expansão*, serve não somente para designar a ramificação geográfica e aumento do número de participantes, como também identificando este alargamento das doutrinas permeado por uma dinâmica de ressignificações, descontinuidades/continuidades e rearranjos. Incluem-se nesta análise, a psicologização da experiência, em outras palavras, uma religiosidade não tradicional psicologizada, onde vê surgir a reinterpretação da experiência a luz das teorias psicoterapêuticas, e também, mas sem esgotar a dinâmica, do encontro com a cultura da Nova Era. Estes conceitos serão contextualizados mais adiante no capítulo.

Duas serão as religiões que sofrerão a expansão a nível nacional e internacional, a União do Vegetal e o Cefluris. Cada uma a seu modo e com suas características particulares, concentrando em si um *modus operandi* específico que opera a nível simbólico e estrutural. Na literatura em geral, encontramos a designação *Santo Daime* para aludir tanto às linhas advindas diretamente de M. Irineu, como o CICLU e suas ramificações como também para o Cefluris, do padrinho Sebastião. Porém, importante destacar, que aquelas permanecerão circunscritas principalmente a Rio Branco, enquanto que, o Santo Daime de Sebastião, iniciará um contato dinâmico com personalidades vindas de novos contextos culturais, no qual, posteriormente, permitirá o estabelecimento dos ritos do Santo Daime em novas instâncias. A Barquinha da Santa Cruz também continua circunscrita a Rio Branco, tendo apenas uma igreja no Rio de Janeiro e outra no interior de Rondônia que se identificam como Barquinha (Labate, 2004, p.77).

Para fins deste trabalho, não caberia levantar um histórico da trajetória de cada uma das religiões aqui destacadas, seria por si só um trabalho árduo e grandioso, visto a especificidade e acontecimentos ímpares a cada uma delas. O que pretendo, é estabelecer um diálogo à luz do contexto social e cultural da época no qual as duas emergiram para novas esferas de realidade, invocando hora a dimensão geral dos acontecimentos fundamentais de rupturas, hora apontando para os novos contatos que esses ritos irão ter, evidenciando ao mesmo tempo, a dinâmica sempre viva com que, tanto o uso da ayahuasca, como as doutrinas

em si ressignificaram-se em novos contextos e novos usos. Se as religiões matrizes da ayahuasca no Brasil concretizaram-se no princípio, como sincréticas, um novo processo de *sincretismo em movimento* colocará em órbita o que vários estudiosos têm colocado como uma desterritorialização de identidades, no qual ela mesmas, as religiões tradicionais, se tornaram errantes. (Amaral, 2000, apud Labate, 2004).

Acredito que o princípio deste contato se deu com a Colônia Cinco Mil, já exposta anteriormente²¹. A escolha deste grupo não é por acaso, mas por conferir um motivo muito objetivo, pois, foi este grupo que travou um maior contato com pessoas de outras esferas culturais, e tinha, ele mesmo, o objetivo de expansão. Debate-se o que seria a face messiânica de Padrinho Sebastião, que denominava o Céu do Mapiá, última parada do CEFLURIS, no qual é o centro e matriz da religião até os dias de hoje, de “Nova Jerusalém”²² (Alves Junior, 2007, p. 46). De qualquer forma, reconhece-se a liderança carismática como fonte de poder e coesão. Por tanto, não é á toa, que este grupo não só se relacionará com os novos personagens, como fará progredir numa sincronicidade mútua, no qual elementos se fundem e outros são exportados, num contínuo trânsito de mão dupla.

A Colônia Cinco Mil será o primeiro lugar no qual o Padrinho Sebastião Mota de Mello estabeleceu-se com seus seguidores após a ruptura com o CICLU. Nela, apesar do pequeno tempo de vida, começa a receber as primeiras visitas de pessoas de classe média do centro de Rio Branco e várias partes do país, entre eles os primeiros mochileiros, jovens universitários, hippies, aspirantes e adeptos da contracultura, ainda em princípios da década de 70 no Brasil, época latente da contracultura tardia no Brasil (Ibidem, 2007, p 45).

A literatura aborda o lado “aberto” da personalidade de padrinho Sebastião, no qual conta-se entre os adeptos mais antigos, no qual ele já falava que, “esperava novas pessoas que apareceriam para lhe ajudar a levar o daime para mais longe” (Mortimer, 2000). Seriam essas pessoas que mais tarde levaria o daime para as mais diversas partes do país, a construir igrejas para os rituais com ayahuasca.

²¹ Com o CICLU, ainda nos idos dos anos 1960 em diante, é evidente que passou a receber a visita de pessoas do centro da capital Rio Branco, envoltas já num contexto cultural que não aquele das comunidades rurais e ditas tradicionais dos bairros de periferia, lugar de origem do CICLU. Porém esses novos visitantes não ocasionaram influências significativas ao ponto de trazer mudanças importantes na dinâmica dos ritos e simbologias, permanecendo, por tanto, com as características que já vinha se edificando. Como exposto anteriormente, a abertura de Mestre Irineu ao Círculo da Comunhão do Pensamento é que pode gerar internamente novas perspectivas e formas de atuar.

²² Segundo Alves Júnior, discute-se se o Santo Daime [leia-se CEFLURIS] deriva de um movimento messiânico, porém, destaco aqui a figura de Sebastião, assinalando o fato de ter sido o guia e líder da transferência de inúmeras pessoas para os confins da mata atlântica em condições difíceis, com o propósito de criar ali uma comunidade religiosa. Lúcio Mortimer também assinala acerca do discurso do “chamado” de Sebastião, no qual chamava seu povo a construir a “Nova Jerusalém” diante das alterações bruscas que a humanidade viria a passar (Mortimer, p. 181).

Quando então, da chegada às terras do Céu do Mapiá, que foi o último destino da comunidade criada por Sebastião, e até os dias de hoje representa a matriz do CEFLURIS, o fluxo de pessoas advindas dos mais diversos recônditos do país e exterior será ampliado, trazendo consigo suas influências e características próprias do contexto da contracultura e suas ramas ideológicas como o aparecimento da cannabis sativa, elemento corrente daqueles que de alguma forma se identificavam com o movimento da contracultura.

Para alguns integrantes de longa data que já faziam parte antes do Alto Santo, e que se retiraram junto ao padrinho Sebastião, a inserção da cannabis junto ao trânsito constante dessa “nova gente”, chegou a um limite intolerável (Alves Junior, 2007, 52), no qual muitos abandonaram o grupo e novamente migraram para outros grupos que se originaram do CICLU. Este fato é importante ao nos indicar em princípio duas situações, primeira que, já naquele tempo iniciou-se alguma perturbação a respeito desse novo elemento, causando novas rupturas entre adeptos mais antigos, caracterizando assim elemento de discordâncias que se sustentam até os dias atuais, segundo, podendo nos trazer a reflexão sobre a tensão existente entre esses adeptos acerca do que consideram como droga e o que não é, também entre as novidades que podem ser aceitas e as que são intoleradas.

A meu ver, aquelas pessoas que resolveram deixar seu centro de origem e seguir Sebastião, demonstram a um só tempo, duas circunstâncias. Por um lado, a tolerância com algumas mudanças, afinal, simultaneamente com sua partida do Alto Santo, padrinho Sebastião já apontava para novos rumos, e por outro, a atitude firme em não aceitar certas práticas como a entrada da cannabis sativa. Esta questão foi anteriormente discutida, mas novamente levanta para a questão presente algumas perguntas a respeito, por exemplo, se nesta atitude de ruptura e volta à instituição de origem estava em jogo os valores de “tradicionalidade”, quebrada ao se incorporar novas práticas. Essa pergunta não pode ser respondida aqui, tão pouco, sua resposta é imprescindível, cabe apenas ressaltar a nível crítico, tais elementos que se constituem como operações simbólicas no campo da religiosidade ayahuasqueira no Brasil, e claro, suas posteriores consequências estruturais e legais.

Neste período, algumas figuras apareceram tornando-se influentes no Santo Daime do CEFLURIS, ressalta-se Lúcio Mortimer, no qual escreveu um livro no ano de 2000, intitulado *Bença Padrinho* (2000), no qual faz um relato em primeira pessoa dos primeiros anos na Colônia Cinco Mil, traz a tona o encontro da doutrina com os forasteiros hippies, e a introjeção de certos valores. Segundo Mortimer, ele próprio afirma ter sido um dos responsáveis pela introdução da maconha, convertida em Santa Maria, no grupo. Também, a

figura de Alex Polari, ex-militante contra a ditadura militar, associou-se ao grupo nos anos 70. Posteriormente, têm sido responsável por um discurso interno, traduzido em livros, responsável pela intermediação entre a tradição do Santo Daime e referências da modernidade. Hoje é o atual vice-presidente da instituição e suas abordagens traduzem a mediação que torna possível a aproximação da doutrina com a psicologia transpessoal, orientalismo e outras vertentes bem características das abordagens Nova Era, como fica evidente em trecho retirado de um texto de sua autoria, no qual disserta sobre aspectos da consciência e espírito. Em texto redigido pelo mesmo, podemos observar aspectos dessa tendência:

A grosso modo, os níveis básicos de consciência são: o de vigília, sono com sonhos, sono profundo e desperto. Nos deteremos aqui neste quarto estado, que é a matriz para as formas mais elevadas de consciência e de experiência mística. Existe uma grande variedade de termos para denominar esses estados místicos: consciência cósmica, visionária, xamânica, transpessoal, iluminação, auto-transcendência, consciência objetiva, etc. Ou para usar uma terminologia mais mística: o êxtase e a graça cristão, o satori zen, o samadi da Jnma Yoga, a fana sufi e a "miração" da tradição daimista que nos deteremos mais adiante (Alverga, 1996).²³

O caso de Alex Polari, assim como muitos outros, podem ser analisado à luz de algumas observações feitas por autores que trabalharam aspectos da cultura Nova Era, no qual apontam que, estudantes e ex-militantes políticos no tempo da ditadura militar, passam a procurar novos projetos de vida após o restabelecimento da democracia, ou durante ela, a qual a militância não mais oferece estímulos de afirmação pessoal. A antropóloga Sônia Maluf²⁴, ao descrever o cenário acima, dentro do período de 1970 a 1980, nos coloca que:

(...) Com o fim da ditadura, um novo quadro se coloca para os militantes: ou a profissionalização de suas atividades políticas, ou “largar tudo” e redefinir seu projeto pessoal. Muito dentre eles escolheram partir e refazer seu projeto particular – uma parte não desprezível fazendo uma passagem (temporária ou não) por diferentes formas de vivência espiritual e/ou nas terapias alternativas. Importantes líderes estudantis tornaram-se terapeutas alternativos, líderes espirituais, “buscadores espirituais”. Alguns deles definem esse processo como a passagem de uma “política do exterior” para uma “política do interior”; mudar o mundo passa a ser visto como um efeito da transformação das consciências individuais. (Maluf, 2003 in: Isaia (org) 2009).

²³ Disponível em: <http://santodaime.org/arquivos/alex1.htm> - acesso em 16/10/2013.

²⁴ Maluf, Sônia Weidner. Peregrinos da Nova Era: itinerários espirituais e terapêuticos no Brasil dos anos 1990. In: Isaia, Artur Cesar (org). Crenças, Sacralidades e Religiosidades; entre o consentido e o marginal. Florianópolis: Insular, 2009.

Em entrevista para a revista Trip, em 2012, Polari deixa claro a alusão a este caminho tomado logo após sua soltura do cárcere em 1980. Em suas palavras:

Passei dos 20 aos 29 anos preso. Fui torturado. Vi um amigo ser assassinado na minha frente. Depois um processo para entender a inviabilidade das nossas teses, rever os velhos mitos da esquerda. Mas havia naquela luta política um prenúncio de um caminho espiritual, pois houve uma entrega, um sacrifício verdadeiro de se oferecer em nome de uma causa. E me trouxe o entendimento de que não dava para lutar simplesmente pelas questões políticas, mas que havia a necessidade de uma transformação interior. Tanto que quando saí da prisão não me reinseri na sociedade, de onde havia parado (Polari, Revista Trip, n° 208, março de 2012).²⁵

Personagens como os de Alex Polari, integrante e vice-presidente do CEFLURIS, ilustra bem o contato que esses personagens advindos de contextos urbanos e politizados tiveram com essas comunidades. É claro que selecionei o caso de Alex Polari apenas como exemplo, pois configura uma peça chave no que tange ser uma figura de grande expoente na reconfiguração simbólica do Santo Daime, primeiro por sua bagagem político-cultural, segundo por ter se fixado na doutrina de forma integral, tornando-se um dos líderes responsáveis pela expansão urbana da religião. Porém, muitos outros terão caminho similar ao de Polari, incluindo integrantes de outras doutrinas, como a UDV.

Percebo, através da literatura, como também da minha própria aproximação com esse universo, que esse recorte geográfico (Céu do Mapiá) e temporal (décadas de 70 e 80), incluindo também aspectos da fragmentação da União do Vegetal, configura-se como uma espécie de elo entre o que antes se naturalizou chamar de religiosidade “tradicional” do daime, ou seja, a expressão mais conservadora existente nas únicas três religiões existentes até então no Brasil, e a entrada num universo mais complexo e fragmentário, onde novos agentes culturais e simbólicos ajudarão a moldar o panorama da ayahuasca. Em outras palavras, num contexto urbano e “moderno”.

Cabe abrir espaço neste instante, para uma reflexão rápida, porém necessária, a respeito dos termos *tradicional* e *moderno*, que neste trabalho comumente apresentam-se entre aspas.

Esses termos tomam aqui, não tanto um significado inserido numa categoria analítica, delimitando fronteiras sobre seus significados sociológicos e históricos habituais, porém, mais no sentido de indicar o fluxo e a dinâmica sofrida acerca das transformações ocorridas neste

²⁵ Disponível em: <http://revistatrip.uol.com.br/revista/208/paginas-negras/alex-polari.html> - acesso em 18/10/2013.

campo, ou seja, entre as oposições genéricas de “antigo” e “contemporâneo”. Entre tanto, cabe brevemente uma rápida reflexão sobre tais conceitos.

Entendo que, a tradição nas religiões seria aquilo que é permanente, aquilo que não se permite grandes transformações na base estrutural das crenças e dogmas, pois carrega consigo, forte significado sacral em sua estrutura de práticas. Os dogmas perpetrados, objetivados em normatizar e doutrinar, dando continuidade e menor dinâmica ao sistema religioso ou social, penso eu, constituir-se como característica do “tradicional”. A modernidade na religião, mais complexo de definir, está inserida obviamente no contexto amplo da modernidade. Não querendo trazer o vasto debate teórico a respeito de modernidade, mas de forma sintetizada, segundo apontamentos de autores como Anthony D’Andrea (1996), aquilo que representa o deslocamento, a desterritorialização de identidades, o fluxo constante de ideias, a saturação semiótica, gerada graças ao grande desenvolvimento midiático e de um mercado de consumo do simbólico, sincretismo e ecletismo elevados a um estilo de errância pelas religiões. Enfim, poderíamos pegar uma gama de aspectos daquilo que muitos autores definiram como características da modernidade na religião, ou melhor, nas formas de religiosidade, expressão essa, que por si mesma já indica um rompimento ideológico com a religião dita tradicional, num contínuo acirramento com as concepções limitantes da tradição, e simultaneamente, um acirramento com os próprios conflitos e contradições da vida moderna (Giddens 1991, apud Labate 2004).

Aproveitando o gancho, acredito que possamos situar a religião na modernidade dentro do movimento Nova Era. Na obra de Anthony Fischer D’Andrea *O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*, o autor nos traz importantes reflexões acerca das características despontadas nestas novas representações religiosas e espiritualistas. Segundo D’Andrea, a Nova Era não se caracteriza como uma religião, mas como um movimento amplo de buscas de novos sentidos sociais-culturais-religiosos, pautando-se entre outras expressões, as já coletadas acima. Defronta-se, o autor, com a dificuldade em definir pontualmente o que é Nova Era, antes disso, nos demonstra as especificidades com que este movimento tido como característico da sociedade urbana moderna, que redefine e dinamiza os entornos da experiência religiosa. As definições de tradicional e moderno são, portanto, analisadas dentro da perspectiva da passagem da instituição religiosa para a racionalização ética, porém, sem significar que a religião deixa de existir para tornar-se mera reflexão secular. Nas palavras do autor:

O movimento New Age é moderno porque nasce de processos culturais historicamente acentuados na alta modernidade, particularmente por meio de movimentos contraculturais ocidentais. A New Age é a própria tradução religiosa das tendências globalizantes, reflexivistas e psicologizantes e, nesse sentido, o fenômeno compreende bem mais do que uma religião ou movimento. *A New Age é a própria modernidade se movendo para dentro do campo religioso*, transformando-o e adaptando-o ao contexto problemático e possibilitador deste início de milênio (D’Andrea, 1996, p. 227).

O conceito de *reflexivismo* é para o autor, parte central para se entender o contexto da Nova Era. O autor parte da observação do antropólogo Anthony Giddens, no qual o sentido geral que situa tal conceito encontra-se na noção de recursividade (retorno com interferência) do conhecimento sobre os agentes sociais. Para Giddens, trata-se da “*reflexividade da modernidade, envolvendo a incorporação rotineira de novos conhecimentos e informações aos ambientes de ação, que são, assim, reconstituídos e reorganizados*” (Giddens 1991, apud D’Andrea, 1996, p. 67).

Na obra supracitada de D’Andrea, o mesmo parte de três hipóteses para sua referida obra: a primeira a de que o *Movimento Nova Era engendra uma racionalização de mundo (cosmovisão)*, ou seja, constitui-se como elemento fundamental para a conformação de um sentido de vida, expresso em disposições e orientação duradouras e baseadas valorativamente (Geertz 1973, apud D’Andrea 1996). A segunda hipótese formula que as religiosidades pós-tradicionais, em seu presente estágio new age, expressa, forte individualismo²⁶, por meio de representação como “autoconhecimento”, “Deus interior”, “auto aperfeiçoamento”, ou seja, evidenciando o ideal de um *self* perfeito. A terceira hipótese procuraria responder ao que é *novo* de fato no âmbito das religiões, postulando que *uma religiosidade é nova, principalmente, em função do grau de reflexividade que disponibiliza em seus praticantes*.

Estes apontamentos estratégicos, trás a tona algumas reflexões quanto ao que é novo e o que pode ser tido como tradicional nas religiões daimistas, e de fato surge uma pergunta: algumas características tidas aqui como internas ao processo de modernidade e do MNA, podem também, dentro de certa perspectiva, ser encontrada dentro das próprias religiões pioneiras que fazem uso da Ayahuasca? Neste ínterim, parece-me que a análise feita acerca das religiões tradicionais do Daime, confrontadas com tais conceitos de MNA, estreita-se em alguns aspectos, podendo distanciar-se em outros, criando assim uma dificuldade em delimitar conceitualmente em que arranjo encontrar-se-ia essas religiões, se vistas dentro desta

²⁶ O individualismo aqui representa apenas os aspectos concernentes ao trabalho espiritual baseado numa busca e prática de forma individual, não confundindo portanto, com um individualismo social, que seria sinônimo de egoísmo ou indiferença no mundo material e social.

perspectiva tomada. Entre as características que acredito terem similaridade, situa-se o conceito de *individualismo*. O próprio uso da Ayahuasca, central nessas religiões, ganha relação direta com o engrandecimento de si mesmo, não de seu *ego*, mas de seu *Eu maior*, no qual os adeptos percebem-na como instrumento para se alcançar o estágio de autoimagem de si mesmo. A função objetiva da bebida dentro do ritual, portanto, é de encontro consigo mesmo, de autoconhecimento. As noções de “Eu superior” são prementes em todas as doutrinas, sejam elas as tradicionais, ou sejam os novos núcleos urbanos, no qual o ego ganha adjetivos como os de “Eu inferior”.

Pegemos também, como elemento de reflexão, o contato direto que teve Mestre Irineu com o Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento. Esta ordem esotérica assentava seus estudos sobre *fenômenos paranormais, psiquismo, magnetismo, astrologia, clarividência e terapêutica*.²⁷ Tais temas, sendo seu estudo diretamente influenciados pela Teosofia de Helena Blavastky na Europa e chegados até o Brasil pela maçonaria e pelo CECP, tomaram forma no decorrer do século XIX. Porém hoje, parecem formar o arranjo de fundo das organizações do movimento da Nova Era. O contato de Mestre Irineu e os adeptos da religião, que ainda na década de 40 também se filiaram à entidade, aponta para a forma dinâmica com que a religião opera novas síntese de absorção de outras esferas do conhecimento religioso e espiritual.

Teria a doutrina do Daime de Mestre Irineu se modernizado a partir do contato com uma ordem esotérica como o CECP? A pergunta é pertinente do ponto de vista de seus contatos com o CECP como também pelas posteriores transformações na doutrina que tal contato irá acarretar, como colocado no primeiro capítulo. Uma pista desta possibilidade encontra-se na obra supracitada de D’Andrea, no qual baseia-se por sua vez, no mapeamento sobre a Nova Era no Brasil dos antropólogos Heelas e Amaral, no qual observam três vertentes principais do MNA local, sendo a primeira vertente chamada de *alternativa*, que nos anos 60 se compunha pela posição contracultural e pela proximidade com o espiritualismo esotérico (Heelas & Amaral, 1994, apud D’Andrea, 1996). Neste caso específico, tais autores falam dos “alternativistas”, ou seja, pessoas das cidades, muitas vezes politizados e orientados psicologicamente. Quanto a M. Irineu, não entraria necessariamente nesta classificação, mas como uma exceção, visto o entorno claramente tradicional de sua vida desde sua juventude no Maranhão.

²⁷ Disponível em: <http://cecpensamento.com.br/historia.html>. Acesso em: 24 oct, 2013.)

Na verdade, a problemática está em se pensar até que ponto cabe aqui a denominação *tradicional*, dentro da perspectiva traçada para este conceito, usada para as religiões pioneiras da Ayahuasca, visto que os variados elementos simbólicos que estruturam as crenças e ritualização dessas religiões, podem também serem vistas no âmbito das religiosidades pós-tradicionais como aquelas analisadas por D'Andrea. Creio, contudo, que as religiões pioneiras ganham status de tradicionais, mais por serem as matrizes do Daime, ou seja, por serem religiões que detêm o poder simbólico de hegemonia do Daime, pois praticamente todos os novos grupos, definidos como religiosos ou simplesmente espiritualistas que apareceram no campo ayahuasqueiro a partir da década de 1970 a 1980, são advindos das matrizes daimistas, e guardam por tanto, numa espécie de *continuum*, algumas influências simbólicas e rituais da religião matriz a qual as fez surgir, do que por uma definição exata e por tanto problemática do que seria tradicional nesse caso.

Dando prosseguimento ao mapeamento feito por Heelas e Amaral, e analisado por D'Andrea, outro ponto nos interessa aqui acerca das características levantadas da Nova Era no Brasil, é o de que *a Nova Era brasileira apresenta traços particulares em vista dos sinais de "indigenização", da mistura com outras trajetórias culturais nacionais*. Para complementar, *outra vertente é a migração da cidade para o campo, com o estabelecimento de comunidades que visavam fundar um novo mundo, tomando por base o estilo de vida mais próximo do natural*. (Ibidem, 1996, p. 121). Acredito que tais características encaixam-se relativamente com a história de fundação do Céu do Mapiá, cede matriz do CEFLURIS. Apesar de o p. Sebastião não se configurar com os *alternativistas* dos centros urbanos, mas sim como uma pessoa de instrução claramente tradicional, os anos iniciais do Céu do Mapiá teria absorvido tais tendências, visto a proximidade com os personagens da contracultura como mochileiros, hippies e ex-militantes, como visto anteriormente, usados de exemplo Lúcio Mortimer e Alex Polari de Alverga.

Se a migração da cidade para o campo configura-se como característico do movimento Nova Era nesta época como vimos aqui, muitas pessoas da cidade, alguns intelectuais, se redirecionam para uma nova vida no Céu do Mapiá. Por outro lado, o contra-fluxo irá acontecer simultaneamente, pois, na mesma época ocorre a expansão da religião para outros estados do país e também para o exterior. Em outras palavras, um fluxo de mão-dupla parece ter sido a característica marcante, pois, se de um lado jovens mochileiros e idealistas em busca de novos paradigmas de vida, migram da cidade para os confins da floresta amazônica, posteriormente, muitos deles, levarão a doutrina consigo para as cidades, fundando igrejas filiadas ao CEFLURIS. A tônica aqui seria exatamente a de que esse fluxo

de mão-dupla, pressupõe o elo de ligação entre o que de um lado costumou-se chamar de doutrinas tradicionais do daime, e de outro, os novos usos com a ayahuasca, ou melhor, a diversificação do uso dentro das práticas dos novos grupos de tendência pós-tradicional. É o que veremos brevemente aqui.

A antropóloga Beatriz Labate faz um levantamento das categorias de consumo da Ayahuasca. Categorias essas que dizem respeito às modalidades ditas “tradicionais”, ou seja, das religiões pioneiras do Daime, das dissidências destas, em maior ou menor grau de continuidades com suas matrizes, e por fim, o que irá chamar de neo-ayahuasqueiros, definindo assim genericamente aos grupos ligados e rede urbana de consumo da Ayahuasca. Conforme a autora, *neo-ayahuasqueiros formam assim uma intersecção entre as redes que compõe o universo da Nova Era e as suas matrizes, de um lado, e as religiões ayahuasqueiras “tradicionais”, de outro* (2004, p. 88). Em outras palavras, o que a autora quer nos dizer, é que tal rede urbana opera uma ligação entre as igrejas advindas das matrizes do CEFLURIS e da UDV, abertas nos centros urbanos e com transformações rituais e simbólicas menos tradicionalizantes, e as novas modalidades surgidas que não necessariamente nasceram dessas religiões, mas que já nasceram num contexto independente que permitisse novas modalidades de ritualização e consumo. Porém, cabe salientar que tais lugares urbanos de consumo, não necessariamente perderam seu vínculo simbólico com as matrizes, pelo contrário, esses grupos que operam vivências terapêuticas na maioria das vezes, têm como referência central, mesmo quando se propõem à autonomia, os usos adotados pelo Santo Daime e pela UDV, tidos por eles como portadores da tradição milenar de consumo da bebida (Ibidem, p. 88).

Para exemplificar, trago alguns casos estudados ou apenas levantados pela antropóloga, dos novos usos da ayahuasca, ou simplesmente, de experiências com esta bebida distanciada da ritualização tradicionalizante das matrizes daimistas. As formas vão desde uso da ayahuasca para recuperação de moradores de rua, para realização e aperfeiçoamento de trabalhos artísticos com a música e teatro, e principalmente para o uso terapêutico, incluindo o tratamento de dependência química. Este último, está ganhando um espaço mais visível de construção moderna do uso da Ayahuasca, visto os encontros, simpósios e congressos, muitas vezes fomentados por núcleos universitários para tratar do tema²⁸. Nesses encontros, o tema vem sendo debatido sempre de forma interdisciplinar, participando das mesas, estudiosos das áreas da antropologia, psicologia, psiquiatria, sociologia e história, juntamente com líderes de entidades que realizam rituais para esses fins. É importante ressaltar que, quando trato aqui do

²⁸ Ver por exemplo, o encontro: “Ayahuasca e o Tratamento da Dependência”, ocorrido nos dias 12, 13 e 14 de setembro de 2011 na Universidade de São Paulo (USP).

uso da Ayahuasca para fins terapêuticos na arena urbana e moderna, não quero afirmar com isso, que nas religiões tradicionais não está presente a perspectiva da terapia individual e coletiva, na busca da cura através da ingestão da Ayahuasca dentro dos rituais. Pelo contrário, o aspecto da cura no uso ritualizado da Ayahuasca é explicitamente difundido nessas religiões, tratando-se inclusive de um elemento primordialmente importante e central em tais rituais. A diferença neste caso mora na questão em que, nas modalidades pós-tradicionais, perde-se em menor ou maior grau, dependendo da instituição, o símbolo do poder religioso, sendo mais significativo, a cura e aperfeiçoamento do *self* em si, traduzindo no que Labate irá chamar de *terapeutização* do uso da Ayahuasca (Labate 2004, p. 87). Por outro lado, não é o caso também de pensar que nesses centros neo-ayahuasqueiros, a questão religiosa é posta de lado. Como discutido anteriormente o contexto Nova Era, nessas instituições é a simbologia e os significados que irão mudar, ganhar nova dinâmica, operando interpretações diferenciadas a cerca do “Divino”, do “Sagrado”, etc.

Alguns estudos já foram realizados a cerca do tratamento da dependência química por meio da ingestão da Ayahuasca. Entre os estudiosos, Marcelo Mercante,²⁹ em artigo afirma existirem cinco entidades que trabalham com foco neste aspecto, entre elas encontra-se a ABLUSA (Associação Beneficente Luz de Salomão) no qual promovia trabalhos com a Ayahuasca com moradores de rua na cidade de São Paulo, dentro desse processo o aspecto principal era o de superação da dependência química. A ABLUSA é liderada pelo psiquiatra Wilson Gonzaga, ex-mestre da UDV. Outro grupo é o denominado “Céu do Sagrado”, localizado em Sorocaba, São Paulo, com características próprias do Alto Santo e CEFLURIS. Foi fundado em 1999 e é liderado pelo empresário Fernando Dini e seu irmão Luciano Dini (Anderson; Barbosa; Labate; Mercante; Santos, 2008). Outro exemplo ainda é o do “Céu da Mantiqueira”, localizado no sul de Minas Gerais, perto da cidade de Camanducaia. Este grupo, estudado por Rose (2005), enquadra-se nos moldes gerais do CEFLURIS tendo sido fundado em 1998. De acordo com a autora, nesta igreja, usam uma gama de procedimentos terapêuticos provenientes de diferentes campos, entre o campo da cultura daimista da biomedicina e de grupos indígenas entre outros, além de contar com a participação de vários psiquiatras e outros profissionais da área da saúde.

Percebe-se que os centros selecionados acima são ramificações das religiões pioneiras, como Alto Santo, CEFLURIS e Udv. Ou seja, algumas podem operar de uma forma variada e eclética sem perder seu vínculo com a igreja matriz, esse é o caso das igrejas ligadas

²⁹ Mercante, Marcelo. “Ayahuasca, dependência química e alcoolismo”. Revista eletrônica: PontoUrbe, edição nº 5, 2013. Disponível em: <http://pontourbe.net>, acesso em: 9 oct, 2013.

ao CEFLURIS, pois esta linha é considerada a mais “aberta” a novas fusões. Outros casos, como o de Wilson, líder da ABLUSA, é um ex-mestre da UDV, porém seu novo centro de recuperação de moradores de rua, não opera sendo uma ramificação da UDV, tão pouco se considera uma dissidência, visto que não há disputas de legitimidade nesse centro. Trata-se por tanto de uma organização independente da UDV. O que quero destacar aqui são as inúmeras variantes que atuam no campo moderno ayahuasqueiro, ou seja, as novas práticas e modalidades de consumo podem advir tanto de entidades ligadas as suas matrizes tradicionais como ter surgido de líderes que, ou eram afiliados mas se desligaram da matriz, tornando-se independente e realizando seus próprios encontros, ou então, por pessoas que não necessariamente vieram de uma dessas três linhas ayahuasqueiras, como é o caso dos neo-xamãs (pessoas brancas e modernizadas que se tradicionalizam e efetuam trabalhos que se auto-denominam de xamânicas) ou dos inúmeros terapeutas, psicoterapeutas, psiquiatras que tiveram contato com o chá e com esse universo, e através deste conhecimento passaram a criar seus próprios centros de consumo, operando assim uma variada mescla de práticas que podem abranger desde práticas e filosofias orientais, como a Yoga, meditação, respiração consciente, ao universo brasileiro da Umbanda e espiritismo Kardecista.

Uma vez mais, o uso terapêutico da Ayahuasca dentro de igrejas advindas das religiões matrizes do daime, ou servida por novos agentes, pode ser visto á luz das novas modalidades de terapias alternativas no mundo moderno, e por seguinte situado no universo Nova Era, em que os neo-ayahuasqueiros estariam interligados por essa *rede terapêutica alternativa*³⁰, ganhando espaços nos centros urbanos, admitindo em suas cosmologias e princípios, maior ou menor grau de permeabilidade com o “novo”, ou usando um termo contido no amplo movimento da Nova Era, mais “universalista”.³¹

Acredito que, o campo ayahuasqueiro urbano e moderno, denota visivelmente a inserção deste no pluralismo religioso brasileiro e internacional, no qual a tolerância religiosa que caracteriza a sociedade moderna permite o uso individualizado e dinamizado do chá, permitindo também uma revitalização de rituais, em que antes poderiam ser abafados pelas religiões dominantes.

³⁰ Tavares, 1998, apud Labate, 2004, p. 86.

³¹ Emprego este termo baseado em meu contato com alguns centros pós-tradicionais, no qual é comum nesses lugares o uso da denominação “universalista” para expressar a noção de legitimidade e positividade em pegar de empréstimo valores e “conhecimentos” das mais variadas religiões e/ou culturas e adaptar para suas experiências e práticas. Essa noção expressa bem, tanto a multiplicidade religiosa de um lado, como o processo de descontinuidade com as religiões tradicionais de outro, recriando para si um lugar mais de experimentação espiritual do que de seguimento doutrinário.

Se por um lado, essa revitalização e universalização dos rituais com a Ayahuasca consolida-se neste século, com um aumento significativo de instituições e entusiastas, sem perder por inteiro sua íntima relação simbólica e valorativa com as comunidades tradicionais, por outro lado, abre-se a estes novos agentes e novos usos uma certa urgência em construir um aparato sólido de legitimação perante a sociedade. Tal urgência se dá ao fato do estigma latente em camadas da sociedade, incluindo algumas igrejas tradicionais do Daime, em que argumentam que tais lugares e pessoas se distanciaram do “verdadeiro ensinamento” (como pode vir das igrejas tradicionais, no qual faz parte do discurso legitimador a posição para si de salvaguarda da tradição original). Ou então, através da sociedade civil em geral, o receio e estigma de que há uma “drogatização” legalizada. Tal visão baseia-se no paradigma de que o uso religioso de psicoativos só poderia ser legítimo no contexto indígena tradicional, e que, por tanto, sua entrada no contexto urbano e moderno seria prejudicial.

Tais controvérsias são importantes no debate acerca do pluralismo religioso marcadamente presente tanto no Brasil, como na América Latina, no qual segundo nos argumenta Carlos Alberto Steil, que:

[...]As sociedades Latino-Americanas se apresentam neste final de milênio com um campo religioso profundamente transformado e reordenado, onde diferentes formas de expressão religiosa – institucionais e não-institucionais, tradicionais e novas, permanentes e efêmeras, fundamentalistas e performáticas, sectárias e ecumênicas – convivem no contexto de um pluralismo que parece não colocar limites à diversidade (Steil, 2001, p. 117).

Os debates quanto á estes enfoques são longos, pois englobam amplo contexto de valores, ideologias e perspectivas sociais e religiosas as mais diversas. Entretanto, tal enfoque demonstra o que se têm defendido aqui, da complexa dinâmica envolvida nas religiosidades que compõem o uso do enteógeno Ayahuasca no Brasil, compreendendo múltiplas performances e signos para seu uso, contempla-se numa rede de consumo em crescimento no país, por isso a conseqüente abrangência, tanto de estudos interdisciplinares, como de controvérsias, inclusive de preconceito, que ainda grande parte da sociedade por desconhecimento perpetua demasiadamente.

Considerações finais

Viu-se aqui o surgimento e expansão das religiões daimistas e sua posterior passagem para o resto do país, enfocando a permeabilidade com novos sujeitos e novas culturas, fomentando uma nova religiosidade centralizada na ingestão do psicoativo, ou enteógeno Ayahuasca. Neste viés, observou-se a existência de tensões e disputas simbólicas neste campo e constatou-se a emergência de uma rede urbana do consumo ritualizado da bebida, com seus mais variados tipos de abordagem ritual e simbólica. Por mais breve que possa ter sido os enfoques aqui tomados diante de um campo tão rico e complexo em sua tessitura, assinalamos as formas gerais com que esse universo veio nos últimos anos tomando forma e emergindo consideravelmente no amplo pluralismo religioso em nosso país. Denotando com isso, as nuances no qual tal religiosidade se processa e configura-se, não somente como religiosidade, mas também como cultura, e para muitos, como uma ferramenta de autoconhecimento.

Os elementos rituais e simbólicos, o sincretismo religioso, a originalidade com que congrega variados elementos performáticos, o intrincado dinamismo do encontro com as realidades ditas tradicionais das comunidades pioneiras, em seu universo humilde da periferia acreana com a religiosidade pós-moderna dos sujeitos exteriores á essas, tudo isso, combina-se para criar o cenário ayahuasqueiro contemporâneo no Brasil. Trata-se por tanto, de um importante campo a ser estudado e desmistificado, pois, das comunidades daimistas circunscritas nos igarapés da floresta amazônica e bairros da periferia da capital Rio Branco, até os centros dos principais estados brasileiros, adentrou aos consultórios psicoterapêuticos á clínicas de reabilitação de dependentes químicos, envolvendo uma gama considerável de pessoas de praticamente todas as classes sociais, religiosas ou não.

Importante destacar também, que tanto em meu contato pessoal, como na bibliografia em geral, não encontrei fatores suficientes que indicasse a reificação da Ayahuasca. É suposto que, para a alimentação da rede nacional de núcleos ayahuasqueiros, uma grande produção da bebida é necessária, e claro que, a grande maioria desses núcleos não tem sua produção própria, necessitando por isso, de um “mercado interno” para a aquisição e transporte da bebida. Entretanto, não verificamos um mercado no sentido de geração de lucro direto com a venda da bebida. Essa questão incide inclusive, em mais uma forma de acusação entre algumas doutrinas sobre outras, no qual estaria vendendo o “sagrado”. Porém, se isso acontece, não podemos afirmar aqui, somente que essa possibilidade é possível, mas somente

num grau particularizado, pois como já afirmado aqui, a rede ayahuasqueira já encontra-se amplamente difundida no país. No entanto, queremos dizer que não se verifica em grau significativo, uma reificação, ou seja, uma lógica meramente mercadológica com a Ayahuasca, pelo menos, dentro dos núcleos bastante conhecidos no país, como entre aqueles citados deste trabalho. A cobrança por tanto, de certo valor, que pode variar de lugar em lugar, para a participação em um ritual com a Ayahuasca, cobre em muito o custo tido com a produção e transporte da bebida e para manutenção do espaço físico no qual é celebrado o ritual. Tal observação é possível visto que neste campo, independente de qual linha ou dissidência, é premente dois principais aspectos: primeiro que para a ingestão da bebida, é imprescindível a participação em ritual dentro do espaço sagrado, ou seja, não é permitido e muito menos estimulada a ingestão em qualquer contexto “profano”. Segundo que, não é observado líderes que fazem de seus centros ayahuasqueiros sua única ocupação e meio de sobrevivência.

Sobre essa questão, a dimensão mercantil e material da Ayahuasca, foi muito pouco explorada até agora. Por tanto, tais colocações acima são passíveis de discussão, visto que nessa esfera, torna-se significativo também os diferentes sistemas distributivos de cada linha. O Cefluris e a UDV por exemplo tem diferenças marcantes, visto que a primeira possui uma estrutura menor, e cobram por ritual de cada integrante, já a UDV possui uma melhor e maior infraestrutura, onde cada núcleo para ser aberto deverá possui espaço para o plantio e confecção da bebida. Esta por sua vez, cobra mensalidade de 10% do salário³², numa espécie de dízimo. Ademais, para além dos sistemas das religiões pioneiras, os núcleos urbanos recentes no país, encontram-se fora de tais sistemas internos das religiões pioneiras, esses por sua vez dependem de um fornecedor ligado ou não às religiões pioneiras. Neste espectro, ainda é muito difícil situarmos a existência ou não de uma mercadologização, no sentido restritamente comercial, com a Ayahuasca no Brasil. Visto recentes fundações de centros que fomentam um discurso de terapeutização com fundo New Age, e que promovem diversas vivências, workshops e uma infinidade de encontros, abre-se sem dúvida, a possibilidade desse novo mercado estar emergindo no país. Quanto a isso, contemplam-se novamente antigos debates simbólicos acerca da comercialização da bebida, que segundo a “Carta de Princípios para o uso da Ayahuasca”³³ coloca, ou postula ser proibido comercializar a bebida, mesmo que para os próprios adeptos ou dentro de cada grupo.

³² Labate, 2004, p. 273.

³³ Disponível em: <http://mestreirineu.org>, acesso em 14 nov, 2013.

Outra perspectiva que se abre, não somente a este campo, mas juntamente com esse, é o das novas abordagens em psicoterapia e psiquiatria. Desde os primórdios da psicologia transpessoal, difundida entre outros por Stanislav Grof e alavancada pelos experimentos laboratoriais com o LSD no período latente da contracultura norte americana, têm-se aberto inúmeras descobertas acerca de áreas da psique até então obscurecidas pela psicologia convencional, no qual os efeitos dos psicoativos na mente humana abriram novas possibilidades de se abordar a própria consciência humana. Segundo Grof:

[...]A maioria dos pesquisadores que estuda os efeitos dos psicodélicos chegaram à conclusão de que essas drogas poderiam muito bem ser encaradas como amplificadores ou catalisadores do processo mental. Parece que elas ativam matrizes preexistentes ou potenciais da mente humana, em vez de induzirem a estados específicos relacionados a elas próprias. O indivíduo que as ingere, não experimenta uma “psicose tóxica” essencialmente sem conexão com o funcionamento da psique em condições normais; ele ao contrário lança-se a uma fantástica jornada interior na mente inconsciente e superconsciente. Essas drogas, então, revelam e tornam disponível para observação direta, um vasto campo de fenômenos, de outra maneira invisíveis, que representam capacidades intrínsecas da mente humana e têm um papel importante na dinâmica mental normal (Grof, 1988, p.20).

Tal abordagem torna-se significativa aqui quanto a sua intrínseca coerência com as experiências tidas com a Ayahuasca. Não quero com isso relacionar diretamente ou equivaler todas as substâncias representadas como psicoativas, ou psicodélicas, respeitando com isso as diferenças essenciais em cada uma. Quero por tanto, primeiro identificar que tais estudos foram e são pertinentes também ao uso da Ayahuasca, neste momento visto de forma secularizada. E segundo, que se há nos dias atuais uma acentuada preocupação das ciências psicológicas, psicoterapêuticas e biomédicas em se compreender os efeitos, muitas vezes positivos da Ayahuasca em situações tais como depressão, dependência química, transtornos de humor, ou simplesmente pelos inúmeros relatos de uma suposta melhoria a nível pessoal, não está, *a priori*, sem uma fundamentação teórica e empírica.

Enfim, salientamos que as ressignificações e construções simbólicas com os cultos envolvendo a Ayahuasca cristalizam-se numa contínua dinamização e expansão de seu uso nas cidades, abarcando diversas camadas da sociedade e envolvendo um vasto campo de significados religiosos, sociais e culturais, projetando ainda, inúmeros debates e estudos acerca das intrincadas consequências a estes segmentos. As religiões pioneiras e suas diversas ramificações continuam exercendo significado religioso, não deixando que tal uso caia numa total secularização, ou pior, numa banalização, emprestando com isso influência direta das

suas representações simbólicas e históricas aos debates sobre a legitimidade moderna de seu uso religioso, ou tão somente, psicoterapêutico.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Wladimir Sena; LABATE, Beatriz Caiuby (orgs). **O uso ritual da ayahuasca**. São Paulo, Mercado de Letras, 2002.
- BORGES, Marcelo Henrique Xavier Ribeiro. **História da Ayahuasca no Brasil: um estudo ontológico sobre as fronteiras da travessia humana com o suprassensível**. Goiânia: Kelps, 2012.
- D'Andrea, Albert Fischer. **O self perfeito e a nova era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000.
- GOULART, Sandra Lucia. **Contrastes e continuidades em uma tradição amazônica: as religiões da ayahuasca**. 2004. 315 f. Tese de doutorado (Doutorado em Ciências Sociais) Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 2004.
- _____. **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.
- GROF, Stanislav. **Além do Cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.
- HENMAN, Anthony. **Uso del ayahuasca em um contexto autoritário: El caso de la União do Vegetal em Brasil, 1986**. Disponível em: <http://neip.info>, acesso em: 19 set, 2013.
- LABATE, Beatriz Caiuby. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos**. São Paulo, Mercado de Letras: Fapesp, 2004.
- MACRAE, Edward. **Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime**. São Paulo, Brasiliense, 1992.
- MORTIMER, Lucio. **Bença Padrinho**. São Paulo, Céu de Maria, SP, 2000.
- ROSE, Isabel Santana de. **Espiritualidade, Terapia e Cura: um estudo sobre a expressão da experiência no Santo Daime**. 2005. 144 f. (Programa de pós-graduação em antropologia social), Universidade Federal de Santa Catarina, 2005.
- ISAIA, Artur Cesar (org). **Crenças, Sacralidades e Religiosidades: entre o consentido e o marginal**. Florianópolis: Insular, 2009.
- _____. **O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas**. Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, n. 3, Jan. 2009.

JUNIOR, Antônio Marques Alves. **Tambores para a rainha da floresta:** a inserção da Umbanda no Santo Daime. 2007. 272 f Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007.

JUNGBLUT, Airton Luiz. **O uso religioso da internet no Brasil.** PLURA, Revista de Estudos da Religião, vol. 1, n° 1, 2010, p. 202-2012.

OLIVEIRA, Isabela. **Santo Daime:** um sacramento vivo, uma religião em formação. 2007. 290 f Tese (Doutorado em História), Instituto de Ciências Humanas, Universidade de Brasília, Brasília, 2007.

STEIL, Carlos Alberto. **Pluralismo, Modernidade e Tradição:** transformações no campo religioso. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, oct. 2001.

SOARES, Luis Eduardo. **O Santo Daime no contexto da Nova Consciência Religiosa.** In: Landim, Leilah (org), Sinais dos tempos, Diversidade Religiosa no Brasil, ISER, 1990.

JUNIOR, Cesar Albert Ranquetat. **Reflexões antropológicas sobre a religião na modernidade:** declínio ou reconfiguração do religioso? Interações – Cultura e Comunidade, v. 4, n. 5, p. 99-110, 2009.

Fontes eletrônicas:

<http://abarquinha.org.br>

<http://afaliliajuramidam.org>

<http://ceunossasenhoradaconceicao.com.br>

<http://cecpensamento.com.br>

<http://historiadaayahuasca.net>

<http://juramidam.jor.br>

<http://mestreirineu.org>

<http://revistatrip.uol.com.br>

<http://santodaime.org>

<http://udv.org.br>

